

¿Consonancia o distancia?

La confrontación Husserl-Heidegger en torno al *a priori* de correlación fenomenológico

Pablo Posada Varela

Université Paris - Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

1. REDUCCIÓN DE LA IDEALIDAD DEL SIGNIFICADO A LA EJECUTIVIDAD DEL SIGNIFICAR

1.1. Heidegger y Husserl ante el hecho de la expresión

1.2. Palidecimiento del vivir originario y reducción fenomenológica

2. LA COMPRENSIÓN HEIDEGGERIANA DEL A PRIORI DE CORRELACIÓN COMO FUNDAMENTO "FENOMENOLÓGICO" DE LA "DIRECCIÓN" DE LA INDICACIÓN FORMAL

2.1. La génesis del método de la indicación formal

2.2. Escorzo de "otra" indicación formal: la abstención de la reducción transcendental

2.3. El combate de Heidegger por la des-regionalización de la intencionalidad

3. LA REAPROPIACIÓN HEIDEGGERIANA DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO. EL SENTIDO DE UNA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA.

3.1. Las críticas de Heidegger a Natorp y Dilthey (GA59)

3.2. La reinterpretación heideggeriana del método fenomenológico (GA20)

3.3. La interpretación del nivel del vivir originario a la luz de GA56/57 y GA58

CONCLUSIÓN: EL JUEGO DE LA DIFERENCIA ARQUITECTÓNICA O LA DISTANCIA DEL FILOSOFAR RESPECTO DEL A PRIORI DE CORRELACIÓN

25

INTRODUCCIÓN

A la luz del curso de Heidegger del semestre de verano de 1920 titulado *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* y recogido en GA 59 me gustaría esbozar una virtual confrontación entre Husserl y Heidegger -y por ende entre fenomenología transcendental y hermenéutica de la facticidad- que nos dejaría en el umbral mismo de la continuación de este trabajo. Efectivamente, estas líneas tendrán una prolongación inmediata en una segunda parte que retomará dicha confrontación a la luz del tratamiento husserliano de las expresiones ocasionales y con significado vacilante. Me refiero al 3^{er} capítulo de la primera investigación lógica que, como veremos en un próximo artículo, aun desde el tratamiento rigurosamente husserliano del asunto, ofrece un claro espacio para la polémica que bien podría acabar de tensar una virtual orientación heideggeriana del problema de las expresiones ocasionales. Ahora bien, cumple, primero, establecer un previo marco de confrontación.

MAYO
2015

En un primer momento de nuestro texto apenas si nos detendremos en las tesis de GA59, que ya habíamos examinado con detenimiento en un anterior trabajo¹. Lo haremos tan sólo para dar una levisima idea del modo heideggeriano de comprender el fenómeno de la significación, y ello en explícita confrontación con Husserl. El lector habrá de disculpar que en esta primera parte haga emerger filosofemas pertenecientes al curso *Fenomenología de la intuición y de la expresión* así como a otros relativamente contemporáneos (GA56/57, GA58) cuyo sentido daré por supuesto y en cuya explicitación no me detendré².

Este tratamiento de la teoría heideggeriana de la expresión y del significar nos conducirá a la comprensión heideggeriana del *a priori* de correlación. Esta comprensión será la contracara de lo que, desde esta perspectiva, aparecerá, a todas luces, como una presunta tergiversación racionalista del *a priori* de correlación y un falseamiento de su auténtica comparecencia fenomenológica: nos referimos a la comprensión husserliana del *a priori* de correlación. Ahora bien, tras haber abogado por la opción heideggeriana (y su consiguiente crítica a Husserl; o, mejor dicho, al "Husserl-de-Heidegger"), apuntaremos también hacia una reinterpretación del *a priori* de correlación en clave de fenomenología trascendental que acaso escape a ese Husserl que Heidegger se fabrica. Así, confrontaremos esta nueva interpretación, en clave de contracrítica, a la crítica heideggeriana antes expuesta.

26

Llegaremos así a una formulación clara de lo que tenemos por una de las claves de esta confrontación, a saber, precisamente la diferencia entre dos modos, el husserliano y el heideggeriano, de comprender el a priori de correlación. Pues bien, esa diferencia en el modo de insertarse en el *a priori* de correlación constituye, a su vez, una diferencia *propriamente arquitectónica*, es decir, no enteramente resumible (al menos no directamente) en el fenómeno mismo y, sin embargo, no exenta de importantísimas consecuencias en la

MAYO
2015

¹ Cf. Pablo Posada Varela. [Vida fáctica y significado. La teoría del significado del primer Heidegger a la luz del curso Fenomenología de la intuición y de la expresión \(GA 59\), pp. 9-36.](http://revistadefilosofia.com/63-01.pdf) in *Eikasía*, nº63. Marzo de 2015. <http://revistadefilosofia.com/63-01.pdf>. Como era el caso del citado artículo, el presente trabajo retoma antiguas investigaciones presentadas, tiempo ha, en el seminario de fenomenología dirigido por Miguel García-Baró. He preferido no integrar demasiado resultados de trabajos más recientes por ver de no embrollar demasiado la argumentación y dar el mínimo de cosas por supuestas. Sólo más adelante, en ulteriores trabajos, explicitaré, a la vista de estos materiales, cierta crítica a la fenomenología de Heidegger que ya anunciaba en la introducción a este texto anterior (anunciando también la serie de trabajos sobre Heidegger que ahora publico): cf. Pablo Posada Varela [Tiempos, espacios, abismos. Sobre la multiestratificación del vivir como arquitectónica fenomenológica en sentido pleno, pp.35-48.](http://revistadefilosofia.com/61-02.pdf) in *Eikasía* nº61, 2015. <http://revistadefilosofia.com/61-02.pdf>

² El lector puede remitirse al trabajo referido en la nota anterior.

fenomenalización: pero es que no otra cosa era aquello que Husserl y Fink llamaban el "fenomenologizar".

Tras haber ganado un bagaje conceptual suficiente emprenderemos, en un siguiente trabajo que aquí anunciamos, lo que constituirá la continuación de este artículo. En él buscaremos un marco concreto para el esclarecimiento e implementación de la anunciada confrontación virtual entre Husserl y Heidegger. Este marco habrá de ser el mentado, y algo más técnico, de las expresiones ocasionales. Por lo demás, esta problemática interna a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl constituye, a su vez, un extraordinario revelador del método heideggeriano de la indicación formal, cuya especificidad podrá así calibrarse a la luz de dicha problemática. Ello vendrá a confortar lo que en las líneas que siguen avanzaremos en punto al método heideggeriano de la indicación formal.

1. REDUCCIÓN DE LA IDEALIDAD DEL SIGNIFICADO A LA EJECUTIVIDAD DEL SIGNIFICAR

La fenomenología de la intuición y de la expresión que presenta el curso del semestre de verano de 1920 no peca de falta de ambición. Se trata nada más y nada menos que de la reconducción de las expresiones, en sus significados, a su originariedad. A este respecto, no es baladí recordar que también Husserl comienza sus *Investigaciones Lógicas* ocupándose de la temática de la expresión, y lo hace constatando el acontecimiento de la expresión, el *Faktum* de que existan algo así como proposiciones científicas.

1.1. Heidegger y Husserl ante el hecho de la expresión

Para Husserl, habérselas con el *Faktum* de la expresión puede entenderse, al menos en *Investigaciones Lógicas*, como una reconducción a la idealidad de la expresión, y como una supeditación del *acontecimiento* del *significar* como acontecimiento vivido a la idealidad que en dicho trance vivencial se expresa. Así, la intuición de lo expresado en la expresión se da a través de la facticidad del expresar, pero, en el fondo, *a pesar* de esa facticidad, o de tal modo que la ocasionalidad de esa facticidad o de ese acto de intuición en particular no incida en la idealidad que intuimos. En Heidegger, en cambio, observamos el movimiento inverso al que se produce en Husserl al tratar de la expresión. La expresión significa porque el expresar es fáctico, porque está en la facticidad; el pensar se abre a sí mismo porque se importa a sí

mismo en tanto que *fáctico*. La recta plenificación de lo expreso en la expresión -su intuición- ya late en *el hecho* de que la expresión sea un acontecimiento fáctico. De hecho, la intuición no lo es de un contenido ideal, sino de un expresar originario, de una ejecución originaria del significar. Así, en Heidegger no hay intuición de contenidos ideales por una vivencia cualquiera, repetible, cuya situación fáctica fuera irrelevante, sino más bien un trabajo de plenificación entre *actos de expresar* cada vez más y más originarios, y así hasta desembocar en aquel *modo vital del significar* en el que lo significado halla su auténtico significado; significado que siempre amanece a sobrehaz de la facticidad del significar. El desvelamiento de la versión auténticamente concreta de un significado se produce cuando ese significado *me es* absolutamente significativo, me toca en lo más profundo de mi existencia. Formalmente expresadas, estas son las ideas fundamentales del curso *Fenomenología de la Intuición y de la Expresión*. La significatividad, en suma, sólo se da en situación, y un significado es tenido por un sujeto concretísimo para el que ese significado es importante, y es, precisamente, *significativo*. Así pues, y a la luz del capítulo 3º de la 1ª de las *Investigaciones Lógicas*, observaremos cómo, en rigor, Heidegger pretende una reducción de la idealidad del sentido, y del concepto de *contenido* del significar, a la *densidad del expresar como acontecimiento*.

Sin embargo, antes, y a modo de preliminar, nos permitiremos ilustrar cómo es algo así como la densidad ontológica inmediatamente significativa y propia del *ser-en-el-mundo* lo que a Heidegger le interesa capturar en la expresión; expresión que se entenderá entonces en su *facticidad*, es decir, como habla *ejecutiva y situada* (en un lugar, en una historia). Eso mismo revela un importante pasaje de *Ser y Tiempo* dedicado al lenguaje, y a la luz del cual, por lo demás, vemos prefigurarse el pensamiento posterior sobre el habla como decir poético³:

“Todo hablar “sobre...” y que comunica mediante lo hablado, tiene al par el carácter del ‘expresarse’. Hablando se expresa el “ser ahí”, no porque como algo “interno” empiece por estar recluso relativamente a un “afuera”, sino porque en cuanto “ser en el mundo” y comprendiendo es ya “afuera”. Lo expresado es justamente el “ser afuera”, es decir, el modo de encontrarse (del estado de ánimo) en el caso, y del encontrarse se mostró que concierne al íntegro “estado de abierto” del “ser en.” (S&Z, § 34, GA2, pp. 215-216)⁴.

³ Para una exposición sobre la investigación sobre el habla del Heidegger posterior a S&Z cf. RODRÍGUEZ GARCÍA, R. 1993. “El lenguaje como fenomenología”. En *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta.

⁴ Citado de la traducción de José Gaos: HEIDEGGER, M. 1991 (1927) *El ser y el tiempo*. México: F.C.E.: 181.

Desde un punto de vista formal, la maniobra de Heidegger conduce, hasta cierto punto, a un desleimiento de la diferencia entre acto y contenido que reduce o reconduce todo contenido a la ocasión de su significar, y que, en últimas, hace de toda expresión una expresión ocasional. Evidentemente, no representa Heidegger ni muchísimo menos una simple vuelta a las versiones de esa confusión que el propio Husserl critica. Por decirlo de otro modo: los antipsicologismos de Husserl y Heidegger son, si se quiere, perfectamente divergentes. Así, nos encontramos en Husserl, en cambio, con la tendencia contraria, que empujaría, *ad limine*, a la insensatez extrema de la reducción de la totalidad de la ocasión (del hablar) a la idealidad (de lo hablado)... a ello -nos dice- *obliga la razón*. Razón cuya vigencia, en el fondo, nunca declina en tanto que fuente de significatividad suya, diferente, y que vale por una suerte de vocación oculta del fenómeno, por la fenomenalidad de lo incondicional o, cuando menos, por la teleología de su entera fenomenalización, acaso nunca alcanza pero sí dispuesta (así sea a costa de la inminencia -nunca cumplida- de mi propia desaparición). ¿Diremos entonces que la maniobra de Heidegger es psicologismo, antropologismo? Como apuntábamos más arriba, si se trata de explicar bien a Heidegger, es especialmente interesante vislumbrar de qué modo éste opondría a esta pregunta o crítica un rotundísimo “no”.

¿Por qué puede decirse, en este caso, “no”? Sencillamente porque la facticidad no es *cualquiera*, no corresponde en absoluto a la *vacía factualidad* de las ciencias, sino que tiene un modo originario de vivirse, de serse a sí misma significativa: es originariamente hermenéutica es decir, es auto-hermenéutica o hermenéutica respecto de sí misma, incluso en la inmediatez de la *Stimmung*. La reducción "hermenéutica" de todo contenido de sentido a su ocasión no es pues una reducción a una ocasión vacía, sino la reducción a una *ocasionalidad*, a una *forma de ocasionar* el sentido significatividad, y de ocasionar yo la significatividad del mundo. Ahora bien, es crucial entender que esta forma de ocasionarse el sentido no resulta, a su vez, ocasional, sino que *da lugar* a que el significado expresado en una ocasión dada signifique originariamente. ¿Cómo se aplicaría este movimiento, una vez salvado el escollo del relativismo clásico, a aquello que, *por contraste*, parecía condenarlo a dicho relativismo, es decir, a lo que clásicamente se opone al relativismo, a saber, a la idealidad? En otras palabras: ¿Qué decir de la idealidad del sentido en el marco de una ontología inobjetual del ser ejecutivo (como ejecutividad hermenéutica)?

La operación empezaría por una reducción de la significatividad de todo contenido de sentido a su significar fáctico. No hay significatividad alguna en la idealidad del significado, no hay hueco que abrirle a la idealidad en la facticidad de nuestra vivencia para hacer que aparezca del todo. Muy al contrario, si un contenido de idealidad importa, es porque, siquiera indirectamente, importa para el *idear* como ejecución fáctica, y si el idear importa es porque se da en la historia de una vida, en un vivir que en un preciso momento se pone a idear. Si una idealidad es significativa, no lo es porque a la vida le interesa en la vida la absolutez de una verdad objetiva, es decir, ser aquel sujeto que no es desde sí y que se des-vive por esa objetividad, en la incoación de un movimiento de fenomenalización de dicha idealidad que entrañaría, en inminencia, la desaparición de dicha subjetividad. Antes bien, la significatividad de una u otra idealidad ha de ser reducida, como toda significatividad, a lo que la sostiene: a la corriente vital de tendencias y motivaciones desde la que emerge; allí donde asimismo emerge el acto de idear como un acto más, un acto de la vida. Habríamos de oponernos pues, si seguimos aquí a Heidegger, a la tendencia de ciertos "contenidos objetivos" a desbordar su origen, a rebasar la autosuficiencia de la vida, desafiando eso mismo que el Heidegger de la 1ª época de Friburgo llamaba *humilitas animi*. Este desbordamiento se vería alentado por la presunta incondicionalidad de una idealidad. Se trata de uno de los modos de lo que el curso del SS1920 llama la *Verblassung der Bedeutsamkeit* o palidecimiento de la significatividad⁵. Y aún es más: se trata de una modalidad de *Verblassung* de una potencia extrema. Al decir y subrayar aquí "potencia extrema" apuntamos

30

MAYO
2015

⁵ Nos permitimos en esta única ocasión referir un texto de GA59 en el que está especialmente bien definida la llamada por Heidegger "*Verblassung der Bedeutsamkeit*": "Es ist das die Eigentümlichkeit, die ich als *Verblassen der Bedeutsamkeit* bezeichne. Es ist kein Verschwinden, sondern ein Verblassen, d.h. ein Übergang in das Stadium und in den Modus der Nicht-Ursprünglichkeit, wo die Echtheit des Vollzugs, vorab die Vollzugserneuerung fehlen, die Bezüge selbst sich abschleifen, und wo lediglich der selbst nicht mehr ursprünglich gehabte Gehalt "interessiert". *Verblassen* hat nichts zu tun mit "aus dem Gedächtnis verlieren", "vergessen" oder mit "kein Interesse mehr finden an". Der Gehalt der faktischen Lebenserfahrung *fällt ab* aus dem *Existenzbezug* gegen andere Gehalte, der abfallende bleibt in *Verfügbarkeit*; diese selbst kann aber ihrerseits als Sinncharakter des Bezugs verblassen und in den der bloßen *Verwendbarkeit* übergehen. ("Verblassen", "Übergang" usf. sind "*existenzielle Begriffe*")". (GA59, p. 37). En nuestro artículo, citado en la nota 1 del presente trabajo, proponíamos una traducción de dicho paaje, y que reproduciremos aquí también: "Se trata del carácter que denomino el *palidecer de la significatividad*. No se trata de una desaparición, sino de un palidecimiento o deslavazamiento, es decir, de un tránsito al estado y modo de la no originariedad, allí donde se echa en falta la autenticidad de la ejecución y, en primer término, la renovación de la ejecución, allí donde las relaciones mismas se alisan, y donde tan sólo 'interesa' un mero contenido adquirido, carente de toda originalidad. *Palidecer* nada tiene que ver con 'dejar escapar del recuerdo', 'olvidar', o 'no encontrar ya interés en'. El contenido y el acervo de la experiencia fáctica del vivir *decae* fuera de la *relación de existencia* en beneficio de otros contenidos; lo así decaído permanece en jaez de *disponibilidad*; ésta, a su vez, puede, en tanto que caracteriza el sentido de la relación, palidecer o marchitarse y convertirse en simple *utilizabilidad*. ('Palidecimiento', 'tránsito', etc., son '*conceptos existenciales*')."

hacia una sospecha: acaso la de que este desvivirse por la idealidad como incondicionalidad no sea reducible a los otros modos que tiene la vida de no ser su origen, de no estar en la proximidad de la -nos dirá Heidegger- "*Zugespitzheit* en el *Selbstwelt*"⁶, que es el modo en el que el vivir originario se entiende en estos cursos de la 1ª época de Friburgo. Ahora bien, el tipo de palidecimiento o *Verblassung* propio de la idealidad se antoja de una potencia extrema porque su fuerza enajenante parece venida de otro mundo o de una suerte de afuera que lo imantase. Es como si la fuerza del arrebató enajenante no se dejara, aquí, reconducir a una suerte de pliegue olvidado de la propia vida. Vayamos paso a paso.

La vida fáctica, en un comportamiento concretísimo, histórico y biográfico (como no podía ser de otro modo) ha rendido un contenido. Ese contenido tiene, en el lenguaje de Heidegger, un *Gehaltssinn*. Si forzamos un poco el sentido en la dirección de una extrema literalidad, dicho contenido es *tenido*, es *portado*. ¿Por *quién*? Por la vida. ¿Por *qué* aspecto o "parcela" de la vida? Por lo que en la vida primordialmente y preteóricamente tiene, sostiene o porta: *comportamientos*. Si es un comportamiento lo que tiene, porta al sentido, el *Gehaltssinn* tiene también, necesariamente, un *Bezugssinn*, un modo de la relación que es también modo de *acceso* a ese contenido, y que, por lo demás, resulta no darse de cualquier manera, sino según un modo de la relación que se *ejecuta*, que necesariamente ha lugar y se lleva a cabo. Así pues, todo comportamiento alberga también, nos dirá Heidegger, un *Vollzugssinn*. En todo caso, el comportarse no es una relación sin raigambre, no parte nunca desde un sujeto ideal o acósmico. Es siempre una relación concreta, y que se da en el contexto de una vida concreta. Pues bien, y por terminar de recapitular, a esta vida concreta amenaza una propiedad que tiene -y sufre- la vida en general, y que Heidegger llama, como decíamos más arriba, palidecimiento de la significatividad (*Verblassung der Bedeutsamkeit*). Llegados a este punto, no hemos limitado a llamar la atención sobre la fuerza de una *Verblassung* cuyo camino des-vivenciante recomponemos ahora:

La vida se relaciona de forma originariamente concreta con un contenido de comportamiento. El vivir originario le presta ser a un contenido cuya fenomenalidad reside en el modo en que una vida lo sostiene, lo engrana en sus *Lebentendenzen*⁷. Sin embargo, resulta que ese contenido toma vida propia. Una vida que le da la vida pero que no aparece como

⁶ Cf. Pablo Posada Varela. [Vida fáctica y significado. La teoría del significado del primer Heidegger a la luz del curso Fenomenología de la intuición y de la expresión \(GA 59\)](#), pp. 9-36. *Art.cit.*

⁷ cf. GA48, pp. 32-33.

siendo de la vida, sino, en un ejercicio de extraña ventriloquía, como viniendo de otro lugar. Así, sin saber bien cómo, la vida ha rendido un contenido cuyo sentido está precisamente en la *independencia en relación al contexto fáctico de su aparición*. No sólo eso. Además, la soberbia de la idealidad del sentido se vuelve contra la vida misma, y la contagia de su fuerza desoriginante a través de una llamada a la absoluta fundamentación que quiere arrastrar consigo al sujeto, fuera de la vida, que *pide para sí un sujeto que no somos*, un sujeto que no queremos ser porque ello sería renunciar a nuestro destino de mortales, e incluso a la evidencia de que *somos*, en el sentido del palmario y evidente *ser en el mundo*... Que lo último se confirma, ello se “manifiesta” en el fracaso de ese desvivimiento, el fracaso de no haberle podido “ir en los alcances” a la idealidad hasta no sé qué ignotos lindes: hacerlo se hubiera cobrado nuestra propia desaparición. Efectivamente, si planteamos, en este punto, una pregunta aparentemente ingenua, desde no sabemos aún bien dónde, habremos de rendirnos ante la verdad aplastante del pensar heideggeriano. Ello nos permitirá situarnos *arquitectónicamente* en relación a una verdad que *no puede por menos de serlo*, y serlo de modo aplastante. ¿Fracaso por qué? La pregunta es tan obvia que Heidegger jamás la contestó, y ni tan siquiera se la planteó de modo explícito. Fracaso simple y llanamente porque el sujeto desvivido que se extasía hacia la idealidad, y hace tuyas esas exigencias ¡sigue *siendo*, sigue estando *aquí!* No es el idealizante un movimiento que abandone la vida. Se limita, todo lo más, a empuñar el desprecio de *esa otra verdad, inobjetual*, que es la autosuficiencia de la vida, su *Selbstgenügsamkeit*⁸. Desprecio que, por lo demás, esa *Selbstgenügsamkeit*, también desde sí misma, y como otra posibilidad más, ofrece, o *da todavía para* ofrecer, lo cual, paradójicamente, la confirma: también el desprecio enajenante por la autosuficiencia de la vida y el olvido de su verdad, del peso de raptos exclusivamente atentos al en sí (platónico, bolzaniano, husserliano en suma) de la idealidad, es cosa de la vida y representa una confirmación de su inatacable autosuficiencia.

Pues bien, quizá ha llegado el momento de instilar la sospecha⁹, a mi modo de ver genuinamente husserliana (siempre que se entienda adecuadamente la radicalidad de ese proyecto que se llama “idealismo trascendental fenomenológico”), de que la *ingenuidad* de dicha pregunta y la *obviedad* de su respuesta no hacen sino revelar una inadvertida (de puro

⁸ cf. GA58 pp. 30-31.

⁹ Sospecha que consuena con la que ya formulábamos, en otros términos, en el artículo [Vida fáctica y significado. La teoría del significado del primer Heidegger a la luz del curso Fenomenología de la intuición y de la expresión \(GA 59\), pp. 9-36. Art.cit.](#)

obvia) franja de confirmación óptica para determinadas verdades ontológicas. Hay, en Heidegger, y por ponerlo en otras palabras, una suerte de encofrado óptico que asegura verdades ontológicas obliterando, de modo recurrente, una auténtica reflexión arquitectónica. O, si se quiere, hay argumentaciones implícitas (de puro obvias) que cortocircuitan, una y otra vez, el despliegue de una espectralidad arquitectónica. Pero es que abrir ese abanico arquitectónico (que no es sino una apertura a distintos géneros de concreción) requiere abrazar, siquiera por un momento, la aparente insensatez de la fenomenología trascendental. Evidentemente, dicha insensatez (que sostiene cosas tales como que el sujeto trascendental no forma parte del mundo, o que se atreve a "mereologizar" el mundo mismo, a cambiarlo en calderilla de parte concretescente trascendental del todo concreto del a priori de correlación) no resiste, de primeras y sin más¹⁰, el argumentario heideggeriano. Valga esto como una indicación de uno de los lugares hacia los que se dirigen los presentes análisis. Abundemos en dicha dirección al tiempo que retomamos el hilo de nuestra exposición.

1.2. Palidecimiento del vivir originario y reducción fenomenológica

Efectivamente, se adivinan otras direcciones para la investigación de la relación entre Husserl y Heidegger, y fundamentalmente por lo que hace al palidecimiento o, dicho de modo más general, al desvivimiento (Heidegger habla de *Entlebung* en esos primeros cursos de Friburgo) relativo a las significatividades ideales. Se trata, efectivamente, de un desvivimiento que hemos calificado de especialmente violento. Evidentemente guarda una estrecha relación con el desvivimiento propio de la *theoretische Einstellung*, que no es otro que el propio de la reducción fenomenológica. Es un tipo de desvivimiento que se antoja no ser uno de tantos, sino que ha de guardar una especificidad en relación a los demás. Tratemos de ahondar en dicha especificidad.

1º parece que no se trata de una *Verblassung* que sería algo así como un relajamiento del *Selbstwelt* hacia el *Mitwelt*, o hacia el *Umwelt*, que bien pueden ser tendencias de la vida misma, tendencias que están insertas en la *significatividad* de la *misma totalidad*. Más bien

¹⁰ "De primeras y sin más" significa aquí, concretísimamente, sin una elucidación arquitectónica y que arbitra lo que es o no verdadera contradicción. Dicho de otro modo: hay contradicciones (incluso performativas) aparentes que no son tales y que desaparecen tan pronto como desplegamos la espectralidad arquitectónica de la experiencia, tan pronto como esclarecemos el hecho, fugaz, inasible, de que vivimos en distintos registros a la vez. He ahí una de las principales enseñanzas de la fenomenología trascendental de Husserl (y que han tenido en cuenta algunos fenomenólogos como Merleau-Ponty o Richir).

parece que nos las habemos aquí con una contratendencia que tampoco podemos identificar con el contramovimiento (*Gegenbewegung*) de la cuestionabilidad (*Fraglichkeit*) de la vida, contramovimiento que busca volver a lo originario, tal como lo presenta Heidegger en el *Natorp Bericht*, pues ese movimiento es un movimiento en-vivenciante (si es contramovimiento, lo es en un sentido muy distinto: el de oponerse a una inercia propia de la vida a apartarse de su originariedad), mientras que el movimiento de la *theoretische Einstellung* (y, por ende, el contramovimiento reductivo como otro caso más de *theoretische Einstellung* o de actitud "científica") es frontalmente des-vivenciante.

2º Esto abre a la cuestión de que en Heidegger existe una *complejidad interna* en los modos de la inautenticidad. La cotidianidad, por un lado. La posición teórica, por el otro. ¿De qué manera podrían reducirse los unos a los otros? La nueva reducción de los modos de inautenticidad que ahora perseguimos pretende *ordenarlos de forma originaria*, pero entendiendo esta originariedad, ese modo de ordenar (de hacer arquitectónica) de forma distinta. De hecho, de *esa forma distinta* en que se entiende en Husserl cuál es el campo de lo originario: la subjetividad trascendental. La originariedad del campo de la subjetividad trascendental tiene esencialmente *otro criterio*. Se trata de una operación de despeje, de criba y des-mezcla entre la subjetividad y el mundo cuyo motivo es la consistencia consigo misma de aquélla como específica e independiente de éste. Esta clara criba es aquello de que adolecen las operaciones de pensamiento realizadas en actitud natural.

34

MAYO
2015

Esta operación está, a su vez, justificada por una relación entre la subjetividad y el mundo. Tal relación es la del *a priori* de correlación. Veremos que en Heidegger también pretende jugar el *a priori* de correlación el papel de una invitación hacia la reconducción del fenómeno a su concreta fenomenalidad. Pero me permito adelantar que la diferencia entre Husserl y Heidegger, que como acabo de insinuar es más bien diferencia arquitectónica, tiene su origen fundamental en el modo, particular y distinto, en el que cada uno de los dos *entiende* el *a priori* de correlación.

Decir que se trata de una diferencia arquitectónica¹¹ añade una precisión a lo anteriormente dicho: se trata, en definitiva, de una diferencia que no es relevante localizar en

¹¹ En un sentido parejo aunque no idéntico al que toma este término en la obra de Marc Richir, y que no nos detendremos aquí a explicitar (cf. Marc Richir *Méditations Phénoménologiques*. J.Millon. 1992; *L'expérience du penser*, 1996; *Phénoménologie en esquisses*. Nouvelles fondations, 1999).

los fenómenos -porque no es esa su raíz- sino más bien en el modo de situarse la filosofía, el filosofar concreto y fáctico, en relación al *a priori* de correlación. Estamos suponiendo algo así como que la filosofía sabe del *a priori* de correlación, que tiene en algún momento noticia de él. Así pues, habremos de admitir que Husserl y Heidegger son o representan *dos maneras distintas de tomar noticia del a priori de correlación*: el uno en su *realización concreta*, en la *vivencia del a priori de correlación mismo* dada en la experiencia del mundo circundante, y ya expresa, por ejemplo, en GA 56/57¹²; se trata de un *a priori* de correlación que *ya ha acontecido*; el otro, Husserl en este caso, tomando noticia del *a priori* de correlación en una extraña experiencia, la de la reducción, en la que el concreto tomar noticia, o la vivencia de la verdad del *a priori* de correlación siempre está en deuda con su entero sentido, pendiente de su cumplimiento, a expensas, por así decirlo, de una concrecencia que no termina de acontecer y está aconteciendo siempre, y cuya única concretud es puro curso, proceso, inminencia. Precisamente por ello, la experiencia de la reducción es la imposibilidad fáctica de la actualización plena, en el reducir, de la verdad del *a priori* de correlación. Sin embargo es, a la vez, un movimiento dirigido por esa verdad sabida antes de acontecer del todo. El fáctico reducir guarda en sí la rabia de la imposibilidad fáctica de una necesidad ideal, de una necesidad que habría de ser.

35

Como ya habíamos avanzado, nuestra idea está en preparar aquí el terreno para ver amanecer la oposición Husserl-Heidegger, que empezamos ahora a comprender como una suerte de desencaje arquitectónico, a la luz del capítulo 3º de la *1ª Investigación Lógica*. Pero para hacernos cargo de la radicalización heideggeriana del caso de las expresiones con significado vacilante son precisas las reflexiones que acometerá la segunda parte del presente trabajo.

MAYO
2015

¹² Y de la que probablemente nos permitamos una descripción, ello en orden a aquilatar la sospecha de anti-naturalidad que habíamos levantado contra el método de la indicación formal en el resumen de la primera parte del texto.

2. LA COMPRENSIÓN HEIDEGGERIANA DEL A PRIORI DE CORRELACIÓN COMO FUNDAMENTO “FENOMENOLÓGICO” DE LA “DIRECCIÓN” DE LA INDICACIÓN FORMAL

2.1. La génesis del método de la indicación formal

No es del todo inocuo observar que el método de la indicación formal lo fundamenta Heidegger expresamente en el párrafo 13 de *Ideas I*. Esto lo hace en el curso inmediatamente posterior a GA59, a saber, el curso del semestre de invierno 1920/21 llamado *Introducción a la fenomenología de la religión* (recogido en GA62) en el que encontramos la explicación más detallada del método de la indicación formal¹³. Tendríamos de ello noticia más clara si no fuera porque un grupo de alumnos fue a quejarse al decano por el bajo contenido religioso del curso. Efectivamente, parece que Heidegger eternizaba los análisis metodológicos y, en concreto, los suscitados por una de las palabras del título: “introducción”.

“Introducción a la filosofía” empieza por reconocerse como una expresión que encierra un pleonasm¹⁴. Efectivamente, la filosofía es perpetua introducción. Por otro lado, la filosofía, en tanto en cuanto es perpetua introducción, no hace uso de conceptos científicos. El contexto de la ciencia no es el contexto de la filosofía. La filosofía es más bien el deber de dejar ser a su contexto, que es el contexto originario de la vida fáctica, lo que de suyo es. La ciencia, en cambio, se habilita un contexto sobre el que las predeterminaciones pueden, con todo, tener un rendimiento teórico, la apariencia de ganar resultados, de montar lo que se conoce como un *experimentum curcis*: son los conceptos científicos los que crean su propio contexto de uso, pues el significado de cada uno está determinado por el de los demás. Se trata de una suerte de ámbito cuadrículado en el cual hay una retro-influencia de los conceptos los unos sobre los otros de tal modo que se genera algo así como una apariencia de conocimiento o de progreso en el conocimiento, y con él la apariencia de un proceso paulatino de descubrimiento.

En cambio, los conceptos de la filosofía están para acceder a algo distinto de lo que ellos mismos son en el aquí y ahora de su uso. Están por ello sujetos a la esencial vacilación

¹³ cf. GA60. La parte metodológica, es decir, la más directamente atinente a lo que estamos exponiendo, la encontramos en los capítulos 1º y 4º de la primera parte titulada "Methodische Einleitung. Philosophie, faktische Lebenserfahrung und Religionsphänomenologie".

¹⁴ Este brillante análisis, que tan sólo me limito a parafrasear, lo encontramos en GA60, pp. 3-18.

de no valer más que como *indicativos*. Los conceptos de la ciencia determinan la experiencia. Los conceptos de la filosofía se determinan hacia lo propio de la experiencia. La indicación formal es una dirección en la vislumbre del fenómeno que lo reconduce a su originaria fenomenalidad. Esto se hace en la precisa medida en que -haciéndonos eco de lo sugerido más arriba- uno ha tomado noticia del *a priori* de correlación de una cierta forma. Y habrá de ser de tal forma que una auténtica filosofía de la existencia concreta, una analítica existencial, proporciona aquellas categorías que, legitimadas por la verdad del *a priori* de correlación mismo, valen como la indicación formal que reconduce todo fenómeno a su fenomenalidad. ¿Pero no es esto acaso lo que Husserl entendía por una "universalización por formalización"? En absoluto. Se pretende que la máxima formalidad de la indicación formal sea una dirección hacia la concreción, es decir, hacia el lugar propio de la actualidad, y ello según el *a priori* de correlación entendido de modo concreto, es decir, como fácticamente aconteciendo. Efectivamente, es este el punto en el que Heidegger recurre al §13 de *Ideas I*¹⁵ en el que Husserl distingue dos tipos de universalizaciones: la formalización y la generalización¹⁶ para, en cierto modo, ir más allá de dicha dicotomía, aun tomando, como veremos, la vía de la formalización como línea de fuga para obrar así una inserción otra en la facticidad del vivir como facticidad significativa, originariamente hermética.

37

La generalización es una universalización que se hace en un dominio de objetos, y que toma a estos objetos en su *Wasgehalt*, y finaliza esta consideración distinguiendo en los objetos géneros y especies. La formalización, en cambio, está libre de material. Si se trata de explicar la forma precisa en la que Heidegger entiende este párrafo de *Ideas I* creo que es absolutamente preciso añadir que lo que Heidegger entiende por material mienta un *Wasgehalt* o, dicho con mayor precisión, el destino eidético de este modo de darse los objetos. La formalidad, en cambio, se entiende que es una formalidad sobre lo que Heidegger, muchas veces reprochándole a Husserl, entiende como *el ser de lo intencional*. Nos ocuparemos de ello enseguida.

Insistamos, antes de abordar ese reproche de Heidegger a Husserl, que la formalidad, para Husserl, es algo así como un repliegue hacia la ontología formal, es decir, hacia un

¹⁵ Hua III, I pp. 31-33.

¹⁶ Este interesantísimo lugar textual -aún por comentar en toda su profundidad y sus implicaciones- lo encontramos en GA60, pp. 57-65. Es parte del capítulo 4º del 1º apartado titulado, precisamente, "Formalisierung und formale Anzeige".

conjunto de proposiciones analíticas, siempre verdaderas por serlo en virtud de su forma. Los "objetos" de la ontología formal ofrecen el arquitrabe de la relación intencional misma. De hecho, Husserl, consciente de que la expresión misma de "ontología formal" puede resultar confusa y correr el riesgo de verse hipostatizada, llama la atención sobre la posibilidad de malinterpretar la diferencia entre el movimiento de formalización y el movimiento de generalización. Nos las tenemos, por consiguiente, con dos tipos de universalidad. Así, las esencias formales son universales pero no en el sentido de ser *géneros* propio de las proposiciones o razonamientos materiales que dichas esencias formales articulan, y que configuran el sistema de los a priori materiales (la brillante versión husserliana de las verdades sintéticas o de la síntesis a priori), constitutivos de las diversas regiones ontológicas y de sus primeras verdades. Por ponerlo de otro modo: la instanciación concreta de esas categorías de la pura objetualidad (con ocasión de tal o cual objeto de la experiencia) nada tiene que ver con el paso a lo específico, descendiendo hasta las últimas diferencias. En otras palabras, la formalidad, la verdad de la formalidad como tal, es absolutamente indiferente al nivel de generalidad (en sentido material) o especificidad eidética que, en cada ocasión, articula. Acaso, advierte Husserl, uno de los motivos de la potencial confusión se esconda en la forma lingüística "en", preposición usada para expresar el modo en el que lo formal está *en* lo material. La forma lógica no está *en* los casos materiales de objeto del mismo modo en que podemos decir que *en* ellos está este rojo en particular (como abstracto de 2º grado) o incluso la esencia del color rojo (como especie necesariamente concrescente para todo objeto perteneciente a la región material "cosa física").

La alusión al *en* no es en absoluto baladí. Es del todo pertinente para nuestra exposición por su estrecha relación con el pensar de Heidegger. De hecho, el vivir originario es aquel modo de ejecutividad que Heidegger tratará de pensar, más adelante, como una suerte de *ser-en* puro¹⁷. Algo así como la performatividad auténtica de nuestro mundano *estar ya* en el mundo. Pensar, al cabo, la ejecución de un acto finitizante que existe mundo (en transitivo) de modo tal que lo finitiza. Ahora bien, es inevitable preguntarse: ¿qué le da a ese acto su vislumbre? ¿en qué sentido esa transitividad no es enteramente ciega para sí mismo? Pues bien, esa vislumbre se la otorga el acto mismo, nos dirá Heidegger, en tanto en cuanto dicha visibilidad *es*, es decir, *está en el mundo*. En cambio, la fenomenología trascendental,

¹⁷ "Ser-en puro", es decir, en su formalidad, pero entendida esta vez en clave heideggeriana.

en su interpretación más radical de la reducción, sostendría que lo que le da visibilidad a ese acto es precisamente un ver que no es del todo de este mundo, o una facticidad de ese ver que está irremediabilmente más acá de la facticidad de su verse como verse *viendo en el mundo*.

Pero no sólo hemos pretendido decir esto sino también que la verdad del aserto heideggeriano, en su forma aplastante de darse (recordemos lo que adelantábamos más arriba), sólo puede dejarse sentir en la medida en que es vista desde esta dirección de holgura propia de la teleología de la reducción fenomenológica. Ésta, acaso presa de una irredimible insensatez, parece albergar otra dirección formal que la dirección formal hacia la facticidad. Reconocer en este *ver de la facticidad algo distinto, o necesariamente distinto a la facticidad de ese ver*, y reconocer en ello algo así como una indicación formal de un género enteramente distinto, es decir, una forma metódica y consecuente de *insistir en esta descoincidencia*, pues bien, en eso mismo consiste, ni más ni menos, el camino que toma la fenomenología trascendental. Camino trazado con arreglo a una indicación formal que bien puede llamarse *arquitectónica*. Ahondemos en esa "otra indicación formal", contraexistencial, a la que aquí apuntamos.

2.2. Escorzo de "otra" indicación formal: la abstención de la reducción trascendental

Precisemos de una vez lo que con arquitectónica y con esa suerte de *deber arquitectónico* fenomenologizante, o de *responsabilidad arquitectónica* queremos mentar. Ni más ni menos que la estricta prohibición de *indicar* en dirección de la corriente de lo ya constituido, de lo ya ahí, de lo ya a la vista, para, de ese modo, vislumbrar algo así como el límite de esa fenomenalidad, precisamente desde aquello, inapareciente, que permite el ver ahí. Más concretamente, en la fenomenología trascendental se da aquella comprensión del *a priori* de correlación que hace que sea del todo absurdo señalarme a mí mismo o a un ahí inmediato como el *borde* del *a priori* de correlación en general, o de la fenomenalidad de los fenómenos, como si *ahí*. Así, responsabilidad arquitectónica es, en el fondo, no querer cerrar con determinaciones extra-fenomenológicas o metafísicas el campo de los fenómenos o, por ponerlo en otras palabras, no ordenar lo constituyente con la topología de lo constituido. Observar esta responsabilidad arquitectónica se consigue cuando el yo que fenomenologiza (que hace fenomenología, que *asiste a* la constitución del mundo) no es enteramente el yo que constituye mundo, que asiste (en sentido transitivo) su alumbramiento o que -diría Heidegger-

existe mundo (de forma transitiva). Así pues, una *indicación formal arquitectónica* entiende que el modo de violentar los fenómenos máximamente ejecutivo y encubridor es precisamente la inserción de la vislumbre de esa ejecutividad *en* la ejecutividad vista: ni más ni menos que la *Mitvollziehung* hermenéutica a la que Heidegger nos conmina. La *Mitvollziehung* conforma los fenómenos y pretende, a la vez, ver ese conformar.

Ahora bien, nada de lo dicho debe sorprendernos desde el momento en que la dirección de formalización siempre apunta, en Heidegger, hacia un *Dass*. La intencionalidad formaliza en la pura visibilidad del fenómeno. La reducción del fenómeno al ente (de la fenomenología a una ontología fenomenológica), o de la fenomenalidad del fenómeno a la medida en que *eso me es a mí en tanto que ente* (reducción de la fenomenología a una hermenéutica fenomenológica) entiende, críticamente, que la descripción puramente husserliana de la visibilidad tan sólo tiene la dirección del *quid*, del *was* (suerte de dirección *esenciante*), y que se olvida del *quod*, del concreto estar ese *quid* sostenido en el ser en tanto que *Dass*, pero sobre todo en tanto que engranado en el comportamiento desvelador o encontrante de aquel ente que en el sentido mentado es pura formalidad, pura ejecutividad, esencialmente sin esencia, esencialmente un *Dass*. Rigurosa utilización del *a priori* de correlación, se dirá. Y tanto más por cuanto que ya el pensar sobre ese *Dass* confirma su tema pues es pensar *también* fáctico.

2.3. El combate de Heidegger por la des-regionalización de la intencionalidad

Sabemos que mucho del esfuerzo de este primer Heidegger como discípulo de Husserl se jugó en desregionalizar el campo de lo fenomenológico, es decir, en intentar que fuera la propia intencionalidad, en su inmediato darse, la que nos dirigiera hacia los fenómenos. Esto se hace -se dirá- por mor de una “presunta” responsabilidad arquitectónica (si nos atenemos a la definición que de ello dábamos): no darle un lugar a la intencionalidad, no preasignarle la región conciencia, sino precisamente dejar que una ciencia del mundo en términos de regiones aparezca a través del juego de la intencionalidad misma, e incluso a través del juego de su ejecutividad. La prescripción de la región psíquica como lugar de la intencionalidad sería, a lo sumo, un rendimiento más del ser intencional mismo. Así, Heidegger parece querer contribuir a la fenomenología ¡precisamente en el sentido de la reflexión que nuestra crítica -al propio

Heidegger– pediría! Heidegger parece estar especialmente bien advertido sobre aquello que en él criticamos toda vez que eso mismo es lo que él mismo critica en otros.

La región psíquica en la que la intencionalidad se preincardina de modo no fenomenológico ha de ser ganada fenomenológicamente a través de lo que Heidegger considera una atención al ser de la intencionalidad. Que la región psíquica está predeterminando el modo de comprender los rendimientos intencionales, e incluso regionalizando el *a priori* de correlación mismo, ello se echa de ver en que los actos intencionales que Husserl considera son esencialmente actos noéticos. Los fenómenos en tanto que representados, fantaseados, percibidos, rememorados... La idea de Heidegger estaría más bien en deshacer la dureza óptica de esa región psíquica y verla aparecer en el ritmo intencional de la propia vida de tal modo que ese ver aparecer no esté ya ópticamente situado, predeterminado psíquicamente, cercado en punto al alcance de sus rendimientos. Lo psíquico sería más bien algo así como *un modo psíquico del comportamiento*, algo parecido a lo que Gilbert Ryle trata de pensar en *El concepto de lo mental*. Libro que, por otra parte, reconoce expresamente su deuda con Heidegger y con los análisis sobre la mundanidad del mundo en *Ser y tiempo*. Lo que los análisis sobre la mundanidad del mundo manifiestan me parece ser uno de los resultados que más fuertemente dirigió el quehacer filosófico de Heidegger en aquellos años. La lección fundamental que de este análisis uno ha de sacar es que la significatividad no ha de pasar por lo psíquico para ser efectiva, e incluso debe no ser vivida como rendimiento de la conciencia para ser originariamente significativa o realmente vivida, vivida de una forma espontánea, exenta de deformaciones teóricas.

Nadie pondrá en duda que lo que una prefiguración del *a priori* de correlación conlleva, lo que una regionalización de la intencionalidad anterior a lo que ella muestra desde sí provoca, es el más antifenomenológico de los resultados: la pérdida de todo el campo de fenomenalidad que constituye ese contacto primordial con el mundo en el que el mundo me es originariamente significativo, o –dice Heidegger– *mundanea*. Perder de vista quién es de veras el sujeto de esa experiencia provoca inmediatamente la pérdida de esa fenomenalidad inmediata y tan a flor de experiencia. Los fenómenos "husserlianos" como "puros fenómenos" o "fenómenos transcendentamente purificados" se piensan desde un sujeto que sencillamente no es real, que no es el sujeto fáctico que todos somos, que no es el "ser de la intencionalidad".

Y sin embargo, situándonos ahora del lado de Husserl, bien podría advertirse que otro asesinato de la fenomenalidad se lleva misteriosamente a cabo cuando, al preguntarle a Heidegger *cuál es el ser de la intencionalidad*, el olvidado (por Husserl) *ser de lo intencional*, el hijo pródigo de Meßkirch nos dirá: *que es*. Jamás ha puesto Heidegger semejante cosa en duda. Jamás ha dudado de que el mayor de los rigores fuera pensar que el *a priori* de correlación mismo *acontece*, y que se da en distintos círculos concéntricos de formación de mundo, de tal modo que cuando aquel ente que es su fundamento -pero su fundamento infundado en tanto en cuanto él *también existe*— es realmente su ahí, las cosas se dan en aquel círculo de sintonía o *modo* del *a priori* de correlación que las hace realmente ser.

La regionalización indebida del ser de lo intencional pretende superarse considerando a la intencionalidad en lo que se supone que es su modalidad básica, más acá de la cual no hay nada más. La modalidad básica de la intencionalidad se entiende pues como aquello que aquel ser que es intencional primordialmente *hace: se comporta*. Heidegger entiende la intencionalidad como comportamiento, y el comportamiento como determinado por las tres instancias que ya conocemos. Sea como fuere, jamás se le ocurrió negar que la intencionalidad (no) *fuera* o (no) *aconteciera* (ni siquiera inobjetualmente). Así, Heidegger sistemáticamente interpretará en la 2ª parte de GA59¹⁸ a las instancias subjetivas que configuran el campo de lo fenomenológico como nombres, caracterizaciones o descripciones de cosas que presuntamente *hay*, que se dan, para luego criticarlas por no corresponder con lo que realmente hay o se da. Ahora bien, jamás se considera la posibilidad de una excepción al orbe del ser ya del lado de lo transcendental puro (y, *a fortiori*, del lado de esa diferencia suplementaria respecto de lo transcendental que introduce el sujeto fenomenologizante). Veámoslo en la 3ª parte de nuestro trabajo.

¹⁸ cf. GA 59, pp. 87-168.

3. LA REAPROPIACIÓN HEIDEGGERIANA DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO. EL SENTIDO DE UNA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA.

3.1. Las críticas de Heidegger a Natorp y Dilthey (GA59)

En el curso *Fenomenología de la intención y de la expresión*, Natorp y Dilthey reciben críticas semejantes aunque no idénticas. El reproche a Natorp¹⁹ es grave por partida doble: en primer lugar, su sujeto no es el sujeto que es. El yo puro, que es el polo de constitución subjetivo de los fenómenos, no puede *a fortiori* ganar los fenómenos porque precisamente no pueden ser fenómenos originarios los fenómenos encontrados por un sujeto que *no es* aquel sujeto que realmente uno está siendo: un yo fáctico, históricamente situado, engastado en una biografía, abierto a su futuro. No sólo eso, sino que a costa de la idealidad de dicho sujeto perdemos la experiencia preteórica básica ya mentada, la experiencia hermenéutica fundamental de que la facticidad sea desde sí misma significativa. El sujeto natorpiano, al no estar situado ni arrojado, se cierra a toda relación hermenéutica consigo mismo, a toda apertura a sobrehaz de la apertura del mundo. Así, la manera en que ese sujeto vuelve a ganar significatividad, visibilidad, noticia de sí o, si se quiere, fenomenalización, es del todo artificial. Ese sujeto puro, y por ende puramente inventado, se instala en una holgura desde la que le es dado introducir todo tipo de determinaciones transcendentales y aprióricas, necesarias, por ende, para recuperar un sentido que nuestro desvivimiento como sujetos en el mundo les había quitado a los fenómenos, a la inmediata fenomenalidad. No cumpliría introducir artificiosamente categorías si no hubiéramos antes expurgado la inmediatez de la experiencia de su impulso hermenéutico. Era es primer movimiento aquello con lo que había que coincidir; y, en todo caso, aquello que no había que destruir, obligándonos luego a una reconstrucción categorial extrínseca, dogmática, arbitraria y, en suma, artificiosa.

Dilthey²⁰ sí intenta, en cambio, una reviviscencia de la experiencia originaria de esa gestación de la historicidad que, en cambio, se pierde para el transcendentalismo de Natorp. Para ello, sabe no alejarse de aquel sujeto para el cual las cosas tienen originariamente sentido. Un sujeto históricamente gestado, situado, existente, y fáctico. Pero habiendo ganado aquel polo del *a priori* de correlación que le abría a una fenomenalidad originaria, a un modo propio de sentir la historia y el mundo, fallará a la hora de leer en esa facticidad el sentido que

¹⁹ cf. GA59, pp. 92-148.

²⁰ cf. GA59, pp. 149-168.

le es inmanente. En el fondo, reejecuta un clásico gesto transcendental que le aplica a la facticidad una luz ajena, una racionalidad extrínseca. Con todo, se guarda, al menos, de situar el sentido histórico en una subjetividad ahistórica.

A ojos de Heidegger, Dilthey se vio seducido por la prefiguración del *logos* de la facticidad a través del *contexto* en el que el sujeto fáctico está. La facticidad no se piensa en su *densidad ontológica* sino que se vuelva amorfa, y perfectamente permeable a configuraciones históricas que la contienen. Es *lugar de expresión*, merca caja de resonancia del contexto de vida en el que vive. El sujeto concreto se piensa viviendo en la vida, pero no viviendo la vida desde sí mismo, ni dándole desde sí mismo sentido. El problema no está tanto en el desenraizamiento de la subjetividad concreta (en el sentido de un sujeto ideal sin contexto concreto), sino más bien en haber sido ciego a la *carga ontológica* de esa concreción. El carácter concreto del sujeto fáctico es para Dilthey la puerta por la que entra su absoluta permeabilidad (e incluso determinación) *por* el contexto histórico en el que el sujeto vive. No se trata pues de la mezcla de actividad y pasividad, de determinación en sentido doble, que Heidegger intenta pensar, y que es lo propio de una facticidad signifiante o que otorga sentido.

Estar en contexto es ya una determinación ontológica. Es una forma de abrir mundo. Ahora bien, Dilthey comete el error de seguir pensando la determinación de la historicidad no en el *modo* (*Wie*, y del *Wie* del *dass*), en el cómo de su acontecimiento, es decir, *ontológicamente*, sino *historiográficamente*, es decir, ónticamente (en el modo del *Was*) y según determinaciones que se quedan en el nivel del *Wasgehalt*, de lo óntico.

Estas tres direcciones de la crítica bien podrían resumirse, según Heidegger, en la insensibilidad e inadvertencia de todos ellos –i.e. de Husserl, Natorp y Dilthey– a lo que *realmente* se le ha de pedir al quehacer fenomenológico. Efectivamente, en un curso casi inmediatamente anterior a *Ser y tiempo* y titulado *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*²¹ intenta Heidegger una reapropiación ontológica del término “reducción” interpretándolo como la reconducción del ente a su ser²². Examinemos esta reapropiación con algo más de detenimiento.

²¹ Recogido en GA20.

²² En especial GA20, pp. 422-423.

3.2. La reinterpretación heideggeriana del método fenomenológico (GA20)

En el contexto anterior a *Ser y Tiempo*, y desde dentro de la clasificación que Heidegger hace de las direcciones del comportamiento, o del sentido total del comportamiento, se deja interpretar el último de nuestros asertos sobre la reducción: la reducción trataría de poner de manifiesto aquello que no aparece de suyo o que tiende a ocultarse. Fenomenología es ciencia de lo que de suyo tiende a no aparecer, “fenomenología de lo inaparente”²³ dirá Heidegger. La fenomenología toma su punto de partida en lo máximamente visible, en lo patente. Lo máximamente visible son aquellas cosas que el comportamiento tiene por objetos, lo que Heidegger denomina su *Gehaltssinn*. Lo que se oculta es precisamente aquello que hace que el objeto del comportamiento sea mantenido en su presencia: la *presencia* ejecutiva del comportamiento mismo, el sentido de su facticidad. Las estructuras de la facticidad son, de un lado, lo más oculto, pero, de otro, el fenómeno en el sentido propio, la presencia de lo presente, es decir, su fenomenalidad. Fenomenalidad es el modo en el cual un *Was* está siendo sostenido por un *Dass*.

La angustia se convierte entonces en la forma más propia de ejecutar la reducción o, mejor dicho, de que la reducción *se* ejecute. No es en absoluto una experiencia que, repitiendo la insensatez de la fenomenología trascendental, su insoportable *hybris*, se sitúe más acá de aquello de lo que uno puede situarse: más acá de la facticidad que somos, luego más acá de la facticidad de nuestro pensar que piensa la facticidad. La experiencia de la angustia manifiesta, antes bien, la imposibilidad de habitar cualquier más acá en relación a la facticidad. La angustia es aquella experiencia en la cual el *Dass* como puro estar en el mundo se nos aparece en su formalidad. La angustia es la experiencia fáctica que hace el propio *Dasein* de su estructura, de tal modo que esa estructura se da en su unitotalidad.

Ahora bien, susurrada ya esa sospecha latente que planea sobre el discurso heideggeriano, diremos que la angustia es también el descubrimiento de la estructura fáctica de... nada más y nada menos que su propio descubrir. La angustia nos permite aprehender en su totalidad aquello que siempre se está expresando en cualquier contenido del mundo: ni más ni menos que la estructura de ser en el mundo a través de la cual todo es, y todo es lo que es. Pero ello, vertebrado de modo tal, que dicha estructura de ser en el mundo no cae sobre los

²³ Fórmula utilizada por Heidegger en el seminario de Zähringen.

entes a la manera de un género, o de una universalización en el sentido de una generalización, sino que, precisamente, los hace ser subsumiéndolos de manera *formal* y, sin embargo, concreta.

Sólo el propio *Dasein* es de veras *en* el mundo. En la angustia, se le hace al *Dasein* presente su modo de hacer presente, de existir mundo en sentido transitivo. A tenor de la angustia se le manifiesta al *Dasein* la estructura de su propio ser en el mundo de modo total, pero de tal forma que dicha totalidad vira rapidísimamente, con la rapidez de lo que es absolutamente evidente, desde una apariencia de generalidad a una asignación individualísima que dice “tú y tu estar ahí angustiados, tú eres eso o, mejor dicho, tú eres el tener que ser así, y el no tener más remedio que tener que ser de ese modo”. Ahora bien, junto al tener que ser auténtico, que es asignación individualísima, resulta que se da también, en la experiencia de la angustia, el ser auténtico del fenómeno. En rigor, la configuración de un *ahí* que ni es del sujeto ni es del mundo, sino su riguroso *entrambos*.

Será esto mismo lo que Heidegger volverá a pensar de modo insigne cuando nos diga que el ser ahí no es ni puede ser su propio fundamento, y donde, si se quiere, el único fundamento es el infundamento o la imposibilidad de todo fundamento en sentido clásico. El auténtico sentido de la facticidad del ser ahí está en ser el *ahí* del mundo. Precisamente por ello, los existencialistas de *Ser y tiempo* pueden leerse como *indicaciones formales* que nos permiten reconducir la fenomenalidad del fenómeno a un ahí originario en el que se da una indiferencia entre sujeto y mundo o la relativa metaestabilización de un entrambos. No es ocioso hacer notar que Heidegger jamás pensara en llamar al sujeto *Hiersein*. Y ¿qué otra cosa sino eso es el sujeto transcendental? Pero ¿qué ha tenido que ocurrir y de qué modo se ha tenido que comprender el *a priori* de correlación para que ese *Hiersein* sólo pueda cumplirse en un ego puro y no en el sujeto fáctico que se está sintiendo a sí mismo ahora mientras habla? Responder a esta cuestión nos obliga a referirnos a los análisis sobre la vivencia del mundo circundante presentes en el KNS²⁴ 1919 (GA56/57).

²⁴ Estas siglas abrevian el término alemán "*Kriegsnotsemester*"

3.3. La interpretación del nivel del vivir originario a la luz de GA56/57 y GA58

El curso del semestre de guerra de 1919²⁵ conoce la primera configuración de la subjetividad como un originario estar fuera de sí con el mundo o, mejor dicho, como el originario estar fuera de sí con el mundo de tal forma que mundo y sujeto consueñan originariamente. En este curso, la vivencia preteórica del mundo circundante se convertirá en aquello sobre lo que la fenomenología ha de volver su mirada en primer lugar. La facticidad no necesita de la posición teórica para ganar su luz. Heidegger invitará a sus estudiantes al experimento consistente en afrontar el mundo preguntándose ¿qué hay?²⁶

Al enfrentar el mundo circundante con esta pregunta, nuestra concreta subjetividad gana una antinatural altura sobre el mundo desde la cual éste se nos da de manera desvivida. ¿Y en qué se nos manifiesta que esto es así? Negarlo sería tener que mentir. En efecto, no podemos mentir sobre el hecho de que el recuento que llevamos a cabo sobre los objetos que nos rodean a la luz de la pregunta ¿qué es lo que hay? no se parece en nada al modo previo en el cual estamos en esa estancia y nos encontramos con esos objetos. Si la fenomenología ha de dejar aparecer las cosas tal y como originariamente se dan, parece que la operación de posicionamiento teórico a través de la cual nos abrimos al mundo con arreglo a la pregunta ¿qué hay? es de una extrema gravedad dado que con ello hemos hecho que las cosas pierdan su sentido de origen.

47

MAYO
2015

Tal pregunta no es una pregunta cualquiera. Es aquella que abre la espita de una filosofía constructivista, guiada por el concepto de constitución, y que, sencillamente, alucina el orden de las originariedades. Ir al mundo al son de la pregunta ¿qué es lo que hay? hace que le demos la espalda al sentido con el que los objetos nos encuentran, engarzados en nuestro comportamiento, provistos de un sentido en que consueña nuestro fáctico estar ante ellos. A este efecto, Heidegger pondrá el célebre ejemplo concreto de la cátedra, o del pupitre marrón desde el cual ha de hablar. Si nos esforzamos por no trastocar esa vivencia, sino precisamente por dejarla aparecer tal cual ella es, resulta que nos percatamos de que lo primero que nos es accesible, lo que consueña con aquella instancia que abre mundo, con aquel ente que es

²⁵ Uno de los dos cursos recogidos en GA56/57, y que lleva por título "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem". Hago en las líneas siguientes un comentario del primer capítulo de la 2ª parte del curso titulada "Phänomenologie als vorthoretische Urwissenschaft". pp. 63-76.

²⁶ cf. GA56/57, pp. 63-70.

ontológico es, precisamente, aquello que una teoría del conocimiento de corte constructivista *pondría en último lugar*: el significado.

Preguntar lo que nunca se pregunta en el comercio inmediato con las cosas, es decir, en esa experiencia que la fenomenología pretende auscultar, preguntar ¿qué hay?, produce un trastocamiento en el mundo que hace que nos dirijamos a los objetos *siendo un sujeto que no somos*, sino que fingimos ser, y que de todas todas no veníamos siendo antes, sino que, a todas luces, nos hemos *puesto a ser*. Cumple insistir sobre ello ya que, en un sentido muy profundo, Heidegger entiende que la posición teórica tiene un modo sencillo de no engañarse a sí misma: abrirse a las cosas tal y como éstas realmente son lleva aparejada la exigencia de aprehender al sujeto tal y como realmente es. Evidentemente, yo soy algo muy distinto a ese sujeto para quien -o ¿mejor habría que decir `y para el “que”’? – una cosa del mundo es un conjunto de sensaciones. Vistas desde ese tipo de subjetividad, las cosas se convierten entonces en procesos teóricos constituidos en una subjetividad transcendental, en campos de sensaciones, y que sólo en último término reciben una interpretación. Los acontecimientos que me eran significativos se convierten en procesos, en *Vorgänge*.

Si, en cambio hago, el esfuerzo (o no-esfuerzo) de sorprenderme en mi comercio fáctico con el mundo, resulta que lo primero que tengo son significados, y que los acontecimientos son acontecimientos que *me* pasan: son *Ereignisse* y no meros procesos (*Vorgänge*). Esos acontecimientos no sean meros procesos o sucesos anónimos. Precisamente por ello su acontecer no me deja indiferente: aconteciendo me apropian y yo me los apropio. Se quiere decir con ello que si yo me empeño en no dejarme apropiar por la significatividad básica de mundo, más acá de la cual no me puedo retraer, sencillamente dejo de ser *yo*, dejo de ser *quien* soy y me convierto en la mera instanciación ocasional de una estructura transcendental. Yo no puedo ser auténticamente aquello que originariamente mienta el pronombre “yo” si no le soy al mundo de manera que el mundo *me sea* importante. Una vida que no se sitúa en ese nivel ha perdido su movimiento originario, ha equivocado lo que GA59 llamaba modo de renovación.

Ese modo de renovación ha de pensarse, a su vez, como un modo de renovarse el mundo conmigo. Es decir, no se trata de un modo de renovación de sí mismo en una suerte de soledad acósmica. De ahí que hayamos de cuidarnos en no incardinar el movimiento de ese

modo de renovación en un yo puro, en una inmanencia radical, y ni siquiera pretender aproximarnos a él con la denominación teórica “yo”. Precisamente por ello un *Selbst* es también un *Selbstwelt*²⁷.

Con ello quiero insistir en que los resultados ganados por Heidegger en 1919 no se pierden para los cursos del semestre de invierno 1919/20, y el que nos ha ocupado. Lo que con ellos se ha ganado ha sido una *dirección* en la caracterización del ámbito originario. Pero ello ha sido ganado *para* el modo de pensar lo originario *como* ya se piensa en el curso de 1919: como una mutua consonancia de mí con el mundo. La raíz de la vida no está del todo en el yo, sino en un *intermedio* yo-mundo, en -decíamos- una relativa metaestabilización del entrambos.

Esa raíz originante de la vida la presenta Heidegger en ese brillante curso como el “*es*” de “*es Weltet*”²⁸. “*Es weltet*”, “[ello] mundanea”... ese es el modo en el que Heidegger explicita la diferencia entre un acontecimiento que, desvivido, convierto mero suceso, que veo pasar delante, y un *Ereignis*²⁹. Cuando el mundo tiene el carácter de *Ereignis*, cuando mi estar en él no es un estar ante él objetivante, el mundo se me aparece como lo que mundanea para mí. Se trataba pues, para el Heidegger de esa época, de pensar qué es ese “*Es*” en el que sujeto y mundo se apropian, consueñan.

49

Ahora bien, la aparente -y ciertamente *no sólo* aparente- impersonalidad de ese “*Es*” no ha de desencaminar nuestra interpretación. Efectivamente, no hay contradicción ninguna en que la *Zugespiztheit*³⁰ de la vida sea, de hecho, el modo más apropiado de acercamiento a ese “*Es*”. El “*Es*” no describe la impersonalidad del mundo, sino la mutua propiedad y mutua impropiidad del ámbito en el que mundo y sujeto se encuentran. Expresa, en rigor, un modo de subjetivar el mundo, es decir, un modo de corresponder a la fenomenalidad originaria del mundo, de tomarlo como si él fuera la raíz de su fenomenalidad. Y ese modo de ser el mundo sujeto es también mi modo propio de ser sujeto en el mundo. Lo originario es en Heidegger este ámbito de mutua consonancia, el originario acontecimiento de la visibilidad, el Hecho fenomenológico por antonomasia.

MAYO
2015

²⁷ Y en este punto se ha de notar que la cercanía del pensar de Heidegger de estos años con el pensar de Michel Henry es sólo aparente.

²⁸ cf. GA56/57, pp. 70-73.

²⁹ cf. GA56/57, pp. 73-76.

³⁰ cf. GA58, § 14, pp. 59-64.

CONCLUSIÓN: EL JUEGO DE LA DIFERENCIA ARQUITECTÓNICA O LA DISTANCIA DEL FILOSOFAR RESPECTO DEL A PRIORI DE CORRELACIÓN

Detengámonos, para encetar nuestra conclusión, en algo que puede parecer una obviedad, y que, sin embargo, no lo es tanto. No estaríamos *hablando de todo esto* si no estuviéramos, en el presente de nuestro hablar, *alejados* de ello. No ópticamente alejados, sino ontológicamente alejados. Vemos como *a vista de pájaro* el círculo más íntimo de nuestro vivir... ¡que también es *ya* el de *ese ver!* Lo cierto es que la distancia en relación a la “verdad” del *a priori* de correlación que sufre el que filosofa al inicio de la investigación se interpreta en Husserl de modo completamente distinto.

Husserl entiende que la verdad del *a priori* de correlación repristina en la exageración de lo que para Heidegger es *distancia* en relación al círculo de la vida en que el *a priori* de correlación estaría *aconteciendo* auténticamente. En el fondo, y por sorprendente que puede parecer, Husserl es especialmente sensible a una facticidad mucho más inmediata. A la facticidad del pensar, la facticidad del notar –heideggerianamente– esa distancia en relación a lo originario, la facticidad –ya no enteramente reasumible por el mundo– del sentirse uno desoriginado, no aconteciendo al mismo ritmo que el mundo. Esta facticidad –protofáctica en relación a la heideggeriana– es, en un sentido muy distinto, absolutamente irrebasable. Esa otra irrebasabilidad es, a mi parecer, lo que hace que planee sobre el gesto heideggeriano de la Destrucción cierto aire de anti-naturalidad, manifiesto en aquellas expresiones que pretenden indicar el movimiento propio de la intuición hermenéutica tales como el “insertarse en la *situación*” (“*sich in die Situation zu versetzen*”) que encontramos en varios textos de GA59. Inquiramos en esa dirección:

¿Es realmente posible que la facticidad del *estar en situación* –en la situación en la que buscamos situarnos para co-vivirla– reduzca, reasuma, re-fagocite la profacticidad del *ir a ponerse en situación*, del *verse ya casi* en situación –pero aún no del todo– y por último del *verse ya completamente* en situación de tal modo que podamos *ver ya* lo que da de sí la *intuición hermenéutica* que realmente *es* la *co-ejecución* de ese acto de significar de cuyo contexto fáctico concreto ya nos habríamos –siquiera a grandes rasgos– apropiado?

Si Heidegger pretende ser máximamente fiel al *a priori* de correlación, es porque en 1919 está describiendo una experiencia en la que el *a priori* de correlación está siendo

concretamente vivido, y no sólo eso, sino concretamente experimentado, de acuerdo con la mutua consonancia que genera. Quiere esto decir que el *a priori* de correlación se vive, además, *en su verdad*, en la verdad de lo que dice, en la necesidad que un polo tiene del otro, es decir, en la expresa necesidad que toda fenomenalidad conoce de incardinarse en lo concreto del sujeto para el que o, mejor dicho, para *quien* el fenómeno es fenómeno. No se trata ni más ni menos que de hacer aparecer aquello -el “*es*” de “*Es weltet*”- que sostiene esa consonancia, que le da origen. ¿De qué manera? Para Heidegger sólo cabe una: viviéndolo por dentro, co-ejecutándolo. Y, con todo, no podemos por menos de volver a reseñar la extrañeza de este procedimiento: el fenomenológico por el que uno gana los fenómenos, y que se presenta como una coejecución del vivir originario, un co-vivir con el vivir originario la fenomenalidad del fenómeno. ¿Qué es entonces esa la distancia al origen? Un modo de la *Verblassung* tendríamos que poder decir. En efecto, rigurosamente hablando, tendríamos que decir que el método de la destrucción fenomenológica, tal y como se encamina hacia el origen, está *en* el palidecimiento. Despierta *en* el movimiento del palidecimiento. Así y todo, pretende empuñar la dirección de aquello que, por debajo del palidecimiento, sigue *siendo*; sigue siendo en el sentido de *estar* siquiera inadvertidamente *apropiándonos*, haciéndonos ser lo que somos *incluso* en el palidecer por cuanto el palidecer es también un palidecer fáctico, una modalidad más (todo lo bastarda que uno quiera) de la facticidad. La grieta que aquí se adivina resulta incómodo y, al sobrevolarla, el método de la co-ejecución del vivir originario (lo que Heidegger llamará también “intuición hermenéutica”) destila cierta artificiosidad. Artificiosidad, si se quiere, menos “aparente” que la husserliana, pero no menos antinatural.

Cerrar esa grieta hace necesario algo así como un método de la indicación formal. Esta es la posibilidad que Heidegger entiende poder repensar rigurosamente según el concepto de función indicativa o señalativa, y que no es sino la función de orientación celada en algunos significantes que son, a su vez, partes de algunos conglomerados significativos: aquellos que, insertos en ciertas expresiones, hacen que éstas tengan diferentes significados según el caso en el que estén proferidas. En una continuación de este trabajo veremos cómo una hermenéutica de la facticidad según indicaciones formales halla esenciales esclarecimientos desde el capítulo 3º de la *1ª Investigación Lógica* ahora que ya disponemos de los instrumentos para imaginar una virtual radicalización heideggeriana de los resultados husserlianos de la primera de las *Investigaciones Lógicas*.

ALGUNAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*
Zur Bestimmung der Philosophie (GA56/57)
Grundprobleme der Phänomenologie (GA58)
Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (GA59)
Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA24)
Phänomenologie der religiösen Lebens (GA60)
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen (Hua, XIX/1)*
- FINK, E. *VI Cartesianische Meditation (HUDO, I)*

BIBLIOGRAFÍA 2ª

- COURTINE, J.-F. 1990. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin. ed. 1996. *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: J. Vrin.
- KISIEL, T. 1993. *The genesis of Heidegger's 'Being & Time'*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 52
- PADILLA, T. 1997. "Reducción y angustia: el problema filosófico y las condiciones de su aparición". En SERRANO DE HARO, A (ed.): *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Editorial Complutense, 97-184. MAYO 2015
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R. 1993. "El lenguaje como fenomenología". En *Herméutica y subjetividad*. Madrid: Trotta.
 1997. *La transformación herméutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- SCHNELL, A. 2005. *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger (1925-1930)*. J. Vrin. *Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*. Paris.
- VAN BUREN, J. 1994. *The young Heidegger. Rumor of the Hidden Ring*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.