

¿CIENCIA ORIGINARIA O CIENCIA
DEL ORIGEN?
UNA DISCUSIÓN DE LA FILOSOFÍA
DE HEIDEGGER EN SUS CURSOS
DE 1919 A 1921¹

ORIGINARY SCIENCE OR SCIENCE OF ORIGIN?
A DISCUSSION OF HEIDEGGER'S PHILOSOPHY IN HIS
LECTURE COURSES FROM 1919 TO 1921

FRANCISCO DE LARA

Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
Avenida Vicuña Mackenna 4860
Macul
Santiago
Chile
fdelara@uc.cl

RESUMEN

El presente trabajo expone algunas claves del proyecto filosófico del joven Heidegger, tal y como lo encontramos esbozado en

¹ El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular número 1130661 de Conicyt, Chile.

sus cursos de 1919 a 1921, a fin de discutir su idea de filosofía desde un punto de vista fenomenológico. Como hilo conductor para esta discusión, sirve la tensión existente en la idea de filosofía como ciencia originaria y/o como ciencia del origen.

Palabras claves: Joven Heidegger, primeros cursos friburgueses, ciencia originaria, ciencia del origen, motivación de la filosofía.

ABSTRACT

This paper tries to show some keys on the young Heidegger's philosophical project, as we find it outlined in his lecture courses from 1919 to 1921, in order to discuss his idea of philosophy from a phenomenological point of view. As base for this discussion I underline the tension within the idea of philosophy as original science and/or science of origin.

Key words: Young Heidegger, Early Freiburg Lecture Courses, Originary Science, Science of Origin, Motivation of Philosophy.

Recibido: 25/04/2014

Aceptado: 15/09/2014

I. LA FILOSOFÍA COMO PROTO-CIENCIA O CIENCIA ORIGINARIA

Como es bien sabido, la fenomenología se caracteriza para Heidegger ante todo por ser un modo de investigación. En concreto, se trataría de la más cabal y ajustada forma de cumplimiento de la pretensión investigadora en general. Si una investigación se pone siempre en marcha en forma de pregunta temática —esto es, de pregunta que hace tema de algo con el fin de llegar a determinarlo—, la fenomenología consistiría en una interrogación que no solo no da por supuesto determinaciones sobre su asunto, sino que tampoco presupone cuál deba ser este ni cómo se logre acceder a

él y definirlo. De hecho, la radicalidad de la fenomenología es tal que ni siquiera presupone su propia posibilidad efectiva: en cuanto interrogación radical, pone en cuestión incluso que su pretensión de radicalidad sea en efecto realizable. Efectuar una investigación de este carácter implica poner en marcha una indagación tal que, en esa misma marcha, mediante una clarificación de sus propias motivaciones últimas, vaya discerniendo tanto su posibilidad como qué puede pertenecer a ella misma y qué no.

Los primeros de entre los cursos publicados de Heidegger —*La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión* (1919, GA 56/57) y *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920, GA 58)— constituyen el intento de poner en camino tal pretensión investigadora con el fin de constatar si es posible ir ganando desde ella —en el seguimiento fiel de su impulso y motivación— tanto un campo de estudio como un modo de acceso a este. He aquí la razón por la que Heidegger comienza los dos cursos recién citados indicando lo que implica en general una idea de investigación fundamental, para avanzar entonces a partir de dicha idea, ensayando caminos para su posible realización efectiva (v. GA 56/57: 6-ss. y §2; y GA 58, §1 y §5).

La determinación inicial de la idea de filosofía a la que llega Heidegger en estos primeros cursos concierne ante todo a la naturaleza de la disposición investigadora que debe regir en general. En efecto, la motivación de una investigación radical conlleva intentar descubrir cuáles son las posibilidades últimas de relación científica con algo. Dichas posibilidades serían últimas en el sentido de que la radicalidad de todas las demás formas de investigación debe entenderse respecto a esta última, sin ser posible lo contrario. Por una parte, esta investigación se dirige a su asunto de un modo previo a como lo haría cualquier otra disciplina, puesto que no lleva a cabo transformación alguna del sentido general (ontológico) en el que lo investigado se presenta inmediatamente. Además, por otra parte, la actitud o disposición para con dicho asunto daría voz, de la forma más estricta posible, al imperativo científico de atenerse a él a fin de descubrirlo y determinarlo. Para ello, esta investigación debe encontrar los elementos metódicos que permitan un trato como el pretendido.

En el mencionado curso de posguerra sobre *La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión*, el intento de abrir camino para la determinación de esta idea es realizado de forma crítica: a saber, señalando que tanto el ámbito de consideración del que parte el neokantismo de Baden —su concepto de las vivencias en su doble dimensión fáctica e ideal— como la actitud correlativa desde la que se consideran tales vivencias no son en absoluto primeros, sino ya derivados de formas de consideración propias de las ciencias objetivas (cf. GA 56/57:§§6-ss, en especial el §12). Los requisitos que debe cumplir la idea de ciencia originaria hacen afirmar a Heidegger que dicha ciencia no puede ser de naturaleza teórica, es decir, no puede instalarse en una forma de consideración que, por lo visto a través de la crítica al neokantismo de Baden, se muestra como derivada y tiene como correlato una forma también derivada de aparición de su asunto (GA 56/57: 59-ss.).

Aparte de esta importante determinación general sobre el carácter pre-teórico de la disposición investigadora² y sobre el correlativo modo de comparecencia de su objeto temático, el curso de posguerra de 1919 tiene como principal objetivo asegurar la posibilidad de una ciencia como la pretendida, para lo cual es preciso rechazar determinadas objeciones que la cuestionan. Lo que dichas objeciones ponen en cuestión es justamente la posibilidad de una ciencia no teórica, esto es, de una tematización capaz de evitar instalarse en modos de consideración y estados de cosas no originarios, sino constituidos por la misma pretensión de conocer algo. Las objeciones, en especial las de Natorp, ponen en duda concretamente que la actitud teórica, la reflexión y la objetivación mediante el lenguaje no sean inherentes a todo intento de tematización (Heidegger GA 56/57: 101 y 111-112).³ Heidegger responde a estas objeciones del único modo que de

² La pretensión heideggeriana de llevar a cabo una ciencia pre-teórica y no objetivadora ha sido ampliamente comentada por los estudiosos. Limitándonos a trabajos en lengua castellana, pueden consultarse, entre otros, los siguientes autores consignados también en la bibliografía: Rodríguez (*La transformación hermenéutica* Cap. I), Imdahl (49-ss.), Adrián, Xolocotzi, Vigo (236-ss.) y Cazzanelli.

³ Al respecto, puede verse De Lara (*Phänomenologie der Möglichkeit*, §23).

verdad es posible hacerlo. Por una parte, muestra *de facto* la posibilidad de una tematización no teórica de la vida en su carácter inmediato. Para ello, se dirige a la vivencia del mundo circundante y llega a una serie de determinaciones conceptuales pero no objetivadoras de la misma, tales como ‘significatividad’, ‘acontecimiento’, ‘yo histórico’, etc. (GA 56/57: §15). Por otra parte, además, aclara qué tipo de disposición y de trato se da en la tematización que acaba de llevar a cabo, es decir, muestra qué forma de trato con la vida permite una determinación no objetivadora de la misma. Para lograr esto último se vuelve necesario un ejercicio de ‘reflexión’, si bien no en un sentido teórico.⁴ Según Heidegger sería preciso, y además posible, comprender y llevar a concepto lo que se hace al comprender la vivencia del mundo circundante (GA 56/57: 98).⁵ El resultado de esta transparentación de la forma de proceder para con las vivencias es lo que Heidegger denomina “intuición hermenéutica”, a saber, un “vivenciar el vivenciar” tal que no lo transforma en su sentido, sino que dicho vivenciar se “lleva a sí mismo” y se “apodera” de sí, se comprende y transparenta para sí mismo (GA 57/57 p 117).

⁴ Son bien conocidos y numerosos los trabajos que pretenden distinguir el quehacer reflexivo de la fenomenología husserliana del proceder hermenéutico-comprensivo de la heideggeriana, entre los que destacaremos los ya clásicos de Rodríguez (*Reflexión y evidencia*) y von Herrmann (*Hermeneutik und Reflexion*). Sin embargo, apuntamos aquí a un aspecto distinto, como puede apreciarse. Al hablar de ‘reflexión’ no hacemos referencia a un acto de naturaleza teórica, sino tan solo a la vuelta sobre sí que es precisa para captar el tipo de comprensión que tiene lugar en la caracterización preteórica de la vivencia del mundo circundante. Se trataría de comprender ese comprender, acto que constituiría el máximo grado de intimidad y transparencia que la vida lograría para consigo misma. Sobre el uso de este tipo de ‘reflexión’ en la filosofía del joven Heidegger, ver Crowell.

⁵ Vale la pena considerar en detalle el pasaje entero: “Wir sollen also in voller Lebendigkeit das Umwelterlebnis vollziehen und es dann im Sehen, Auf-es-Hinsehen, und dann auf dieses Hinsehen hin sehen und das *Wie* des vollzogenen ersten Hinsehens studieren” (“Así pues, debemos ejecutar la vivencia del mundo circundante en toda su vitalidad y, entonces, en el ver, dirigir la mirada hacia ella; y entonces dirigir la mirada a este dirigir la mirada y estudiar el cómo del primer dirigir la mirada ejecutado”).

Como se aprecia en lo dicho, la posibilidad de comprender la vida en su propio carácter y sin objetivarla pasa por mostrar que la proto-ciencia a la que se aspira no procede mediante una consideración reflexiva teórica (que aísla y objetiva las vivencias), sino que lleva a concepto tan solo lo que encuentra en ese acompañar vivamente la vivencia y comprenderla.⁶ La forma de conceptuar que es propia de esta ciencia está, por tanto, determinada únicamente a partir de la idea de ciencia originaria, es decir, de la pretensión que esta idea expresa. Si la ‘intuición hermenéutica’ da nombre al modo de captación originaria de las vivencias, los conceptos filosóficos serán aquellos que expresen justamente lo así intuitido. Se trata de conceptos que se atienen a lo que se halla en la intuición hermenéutica y que remiten necesariamente a ella como único lugar en que puede cumplirse su contenido significativo. Es importante señalar que esta forma de considerar los conceptos filosóficos no se extrae de la idea de ciencia originaria en el sentido de que se deduzca de ella, se construya a partir de ella como una mera posibilidad formal, sino que se llega a ella de manera concreta al seguir el impulso inherente a la posibilidad de una investigación como la que la idea propone. En respuesta explícita a las objeciones de Natorp, según las cuales el uso temático del lenguaje implica necesariamente objetivación y generalización, Heidegger no se limita a esbozar la idea de una forma distinta de llevar a concepto, que es la que correspondería a la pretensión proto-científica, sino que ante todo muestra que dicha forma de conceptuarse posible *de facto* y, además, cuál es el tipo de acto que la posibilita.

Lo anterior nos permite apreciar la función metódica que los conceptos filosóficos cumplen para Heidegger: evitar la objetivación y apuntar a una intuición viva. En el intento de realizar fielmente los impulsos contenidos en la idea de ciencia genuina, se apreciaría, según él, (1) que

⁶ Heidegger considera esta forma de comprensión de la vida como un acto de “simpatía” de esta consigo misma. Según él, dicha forma de comprensión estaría expresada en el husserliano “principio de todos los principios” (GA 56/57: 109-110). Sobre esto, ver también GA 56/57: 216 y GA 58: 143 y 197.

esta debe llevarse a cabo en una determinada forma de trato con lo experimentado, (2) que eso experimentado debe comparecer en su carácter previo a lo que Heidegger considera una desvivificación teórica por parte de ciertas formas de investigación no originarias, y (3) que es posible llevar a concepto lo así comprendido. Dicho llevar a concepto tiene para este Heidegger la forma concreta de comprender y expresar la vida en lo que parece ser su estructura de sentido: a saber, las motivaciones y tendencias que le dan su particular figura (v. GA 57/57: 219). Tal sería la tarea de la filosofía: comprender la vida preteóricamente, llegar a transparentarla en sus figuras y formas características.

Al final de este primer curso, Heidegger habría logrado aclarar tanto la fuente de la que proceden los conceptos (la llamada ‘intuición hermenéutica’), como la función de tales conceptos (expresar la vida en su estructura viva), como su carácter y la forma como puede y debe plasmarse su significado. Así, por ejemplo, queda claro (negativamente) que estos conceptos no ofrecen generalizaciones de propiedades y que con ellos no se pretende determinar el contenido de lo vivido, sino más bien el peculiar tejido de la vida que le otorga a esta su figura característica en las distintas situaciones. Además, al tratarse de plasmaciones que apuntan a una intuición viva, los conceptos fenomenológicos deben y pueden ser comprendidos únicamente desde dichas intuiciones vivas, esto es, en la efectación concreta y personal del ejercicio de investigación filosófico. Se aprecia ya, en resumen, por qué es posible para Heidegger considerar que los conceptos en filosofía son ante todo “formales” y que su función es “indicar” un ámbito, un modo de acceso a dicho ámbito y una forma de trato con él. La presentación de los conceptos filosóficos como tales “indicaciones formales”⁷ tendrá lugar ya en el siguiente curso de Heidegger; los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1919/20.

⁷ De entre los numerosísimos estudios sobre la indicación formal, destacamos aquí los de Dahlstrom, Kisiel, Imdahl, De Vries, Redondo Sánchez, Adrián (*Heidegger y la indicación formal*), Bertorello, Stünkel, De Lara (*El estatuto fenomenológico de la indicación formal*), Ainbinder, McGrath, Ruiz y Burch.

2. DE LA CIENCIA ORIGINARIA A LA CIENCIA DEL ORIGEN

A menudo se pone el acento en la caracterización de la vida fáctica llevada a cabo por Heidegger, en su rechazo de la actitud teórica y su afirmación de la vida cotidiana —anterior a cualquier destilado teórico— como campo temático de la filosofía. Sin embargo, esta afirmación e incluso la mostración de la posibilidad de conceptuar la vida en su carácter vivo no son para Heidegger fines en sí mismos. Dicho de otra manera, Heidegger no pretende hacer una ciencia de la vida en sí, sino que su intención es tematizar aquello que en dicha vida tiene un carácter de principio, aquello de lo que depende su figura concreta y por lo cual dicha vida comparece como lo hace. Él llama a esto último el *origen* de la vida y encuentra en ello un elemento para concebir la mencionada ciencia originaria (*Urwissenschaft*) en cuanto una ciencia del origen (*Ursprungswissenschaft*). Este paso se da claramente en el curso recién citado de 1919/20, los *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Si la estructura de la vida viene dada por la dupla motivación-tendencia, es preciso ver ahora dónde se configura en última instancia tanto lo que mueve a la vida (sus motivos) como aquello a lo cual ella se dirige en cada caso (sus tendencias). Es preciso, dicho en otras palabras, determinar cuál es el centro del que tanto los motivos como las tendencias dependen, es decir, el “lugar” donde se gestan o se matizan. En su intento por responder dicha pregunta, Heidegger constata en este curso que la experiencia fáctica de la vida apunta hacia el mundo del sí-mismo (*Selbstwelt*) y acaba encontrando allí el buscado “ámbito del origen” (*Ursprungsgebiet*, v. GA 58: 85-ss. y 228).

Siguiendo esta línea de comprensión de las vivencias, en este curso se introduce algo fundamental, a saber: la “estructura intencional de la vida” en cuanto prefigurada desde el mundo del sí-mismo. Dicha estructura es presentada en términos de “sentido de contenido, de relación y de efectuación” de lo experimentado fácticamente (GA 58: 261). Si la estructura de motivación y tendencia, lo que le da a la vida su particular figura, debe ser interpretada desde el mundo del sí-mismo, esto implica finalmente la necesidad de mostrar qué carácter tienen en cada caso las mencionadas

direcciones de sentido, cuál de ellas domina y cómo se realiza esta dominante concretamente en la asunción de motivos y la puesta en marcha de tendencias (GA 58: 138, 181 y 190). La estructura recién mencionada de las direcciones de sentido y su conjugación con la interpretación de la vida en términos de motivos y tendencias son las claves para una comprensión del vivir en sus figuras concretas. Se trata ahora, sin embargo, de una comprensión de dicha vida desde su origen: el mundo del sí-mismo.

Con ello ofrece Heidegger los instrumentos “formales” para una comprensión de la vida en general. El filósofo habría dado con la estructura de la intencionalidad de cualquier experiencia y, por ende, dispondría de los elementos formales que permitirían una comprensión a fondo, originaria, de cualquier vivencia. Sin embargo, faltaría por aclarar de dónde procede el lado material de la experiencia de la vida, qué carácter posee finalmente lo mundano en lo que el existente humano vive, las posibilidades en las que se pone y a las que se da. En efecto, que el vivir tenga su centro en un mundo del sí-mismo no significa que los motivos de la vida y las direcciones en que esta se mueve sean inventados por cada existente particular. Por el contrario, dichos motivos y tendencias están históricamente dados. El material del que vive la vida, aquello a lo que tiende y el modo de tender a ello, el contenido de lo vivido e incluso las formas de relación con ello. Todo esto es histórico. No lo es, sin embargo, en el sentido de hechos históricos: lo que la historia en cuanto vivida pone delante es una serie de posibilidades que, como tales, pueden ser asumidas de muy diversos modos. La historia aparece aquí entonces como un ámbito de potencialidades y posibilidades que ya han sido y que configuran, por su parte, las posibilidades en las que cada cual se mueve. Lo principal será, entonces, la forma como estas posibilidades son apropiadas en cada caso por cada existente concreto, de modo que el centro seguiría estando puesto en el “mundo del sí-mismo”.

Así pues, si unimos lo dicho sobre la estructura formal de la vida humana con lo dicho sobre la historia como material del que y en el que se vive, tenemos el siguiente resultado: para Heidegger, el carácter de efectuar personal de posibilidades históricas es lo que otorgaría su peculiar

figura a cada experiencia particular. Lo experimentado en cada caso no se reconocería en su carácter propio al visualizarlo de antemano como una vivencia abstracta, un punto en la corriente también abstracta en la que consistiría para algunos la vida de la conciencia. Lejos de ello, el vivir se efectúa siempre y exclusivamente en “situaciones” concretas, de modo que incluso la situación de consideración que ve la vida como corriente abstracta puede ser analizada en su estructura intencional y sus motivos históricos, esto es, puede ser comprendida fenomenológicamente. La situación y su estructura intencional son, junto con la historia y el modo como esta es asumida en cada caso, las claves de la interpretación de la vida para el joven Heidegger: la vida se daría en situaciones histórico-fácticas y solo se volvería comprensible al tematizarla de esta forma.

3. LA MOTIVACIÓN EXISTENCIAL DE LA FILOSOFÍA

Ya hemos indicado que la pregunta directriz de Heidegger en estos primeros cursos indaga la posibilidad de una ciencia originaria. En el curso del semestre de posguerra (1919), Heidegger mostró en general que es posible entender la vida sin objetivarla. No obstante, esta posibilidad no había sido fundamentada, labor que intenta cumplir el curso de 1919/20. Para lograr tal fundamentación, son precisas dos tareas de índole diversa pero complementaria. Por una parte, es necesario mostrar la posibilidad de que se genere en la vida una forma de trato como la filosófica. Dicho en otras palabras, hay que mostrar que hay elementos en la vida fáctica que apuntan a algo así como un tenerse y hacerse transparente para sí misma, más allá de la dispersión y la autosuficiencia en la que suele transcurrir. Una vez mostrada esta posibilidad, que aquí dejaremos sin exponer,⁸ es preciso entonces caracterizar la situación filosófica en los

⁸ Una exposición al respecto puede verse en De Lara (*Phänomenologie der Möglichkeit*, §8).

términos ya introducidos. Esta segunda tarea se subdivide en dos. Por un lado, hay que determinar cuál de las direcciones de sentido que constituyen la estructura intencional de la vida domina en ese caso y, además, por otro lado, descubrir qué mueve a ello, qué “motivo” fundamental de la vida es asumido en la filosofía y cómo.

Sobre el primero de estos dos aspectos recién mencionados —la dirección de sentido que domina en la experiencia filosófica— nos dice algo Heidegger ya al final del curso de 1919/20. De hecho, en las últimas sesiones del mismo, tal y como han sido conservadas gracias a los apuntes de O. Becker, encontramos la afirmación de que el sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) es el que se vuelve dominante en una vida propiamente “existente” (GA 58: 260). Para Heidegger, esto correspondería sobre todo a la vida en la investigación. La vida filosófica sería entonces máximamente “espontánea” (GA 58: 260-261), en absoluto pasiva. Dicha espontaneidad radica justamente en el afán de problematizar, en no dar nada por hecho, en no asumir nada como válido ni aceptar lo heredado sin someterlo a una apropiación interrogativa. En síntesis, preguntar y problematizar radicalmente, vale decir, investigar de la manera como Heidegger ha venido mostrando que es propio de la ciencia originaria constituiría la forma de vida máximamente espontánea. Se trataría de una vida configurada de modo predominante desde el sentido de ejecución, esto es, desde la efectación personal, en primera persona y en constante renovación, de toda relación con contenidos.

El segundo aspecto sobre lo que motiva y mueve a esta particular forma de vida que es el filosofar lo vemos desarrollado ante todo en los dos cursos siguientes, *Fenomenología de la intuición y la expresión* (1920, GA 59) e *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920/21, GA 60). Según lo expuesto en ellos, el motivo fundamental de la vida humana en general sería la inquietud ante el propio tener que ser. Heidegger considera que, bajo el problema de la vida al que se dedica buena parte de la filosofía de su época, se encuentra finalmente tal inquietud; ella es el elemento que mueve y confronta a dicha filosofía. Aquello desde lo cual, pero también contra lo cual, surge la filosofía sería nada menos que lo histórico, a saber,

la contingencia, la finitud del *Dasein*, su tener que habérselas consigo mismo en un contexto de significación ya heredado.

El motivo fundamental de la filosofía, relacionado con dicha inquietud, se expresaría bajo la forma de un aseguramiento ante lo *histórico* (GA 60: §§8-9).⁹ Según señala Heidegger en el §8 de la *Introducción a la fenomenología de la religión* (GA 60: 37), “lo histórico” puede jugar un papel en la experiencia fáctica de la vida según dos direcciones principales: en un sentido positivo, la multiplicidad de figuras históricas le proporciona a la vida una cierta “plenitud”. Y en un sentido negativo, lo histórico representa para nosotros una “carga”. El enorme peso de la historia, la fragilidad y el carácter transitorio de la vida resultarían un peso para el existente. De aquí surge, según Heidegger, una cierta rebelión, una “lucha” contra lo histórico, en un intento por “afirmarse” (*Sich-Behaupten*, GA 58: 38) contra ello. Esta lucha sería también característica del pensamiento filosófico y se habría canalizado en la tradición filosófica occidental por tres vías. En la primera, “el camino platónico” (GA 60: 39), la autoafirmación de la existencia adoptaría la forma de una renuncia a lo histórico y contingente. La filosofía daría la espalda a lo histórico, pues lo consideraría algo irrelevante que debe ser transcendido en la consideración filosófica. Aunque Heidegger no lo afirma aquí directamente, parece claro que esta manera de afirmarse contra lo histórico no es una respuesta adecuada al motivo fundamental de la filosofía, puesto que acaba por ignorarlo. En esta vía ‘platónica’ encontraríamos la raíz de la preponderante actitud teórico-contemplativa de la filosofía. En el otro extremo tendríamos el segundo camino, el de la “radical auto-entrega a lo histórico” (GA 60: 40-ss.), cuya representación ejemplar, según Heidegger, se hallaría en su tiempo en la filosofía de la historia de Spengler. No obstante, con esta postura no se lograría una familiaridad con lo histórico propiamente dicho, dado que ello

⁹ GA 59: 171, donde Heidegger afirma que: “. . . im Motiv der Philosophie liegt die Sicherung oder vielmehr das Unsicher-Machen des eigenen Daseins [. . . en el motivo de la filosofía se encuentra el aseguramiento o, mejor, el volver inseguro el propio existir]”. Ver también GA 59, 174.

es concebido como algo en el fondo extraño al existente humano, algo que se le impone desde afuera y en lo que este se ve sumergido de forma impersonal. La tercera vía, que media entre las dos primeras, sería la emprendida por Dilthey y, a su manera, por Simmel y los neokantianos de Baden, que pretenden encontrar lo supratemporal (valores) en lo temporal.¹⁰

En todas estas formas de trabajo filosófico, se aprecia una común “tendencia al aseguramiento” frente a lo histórico (GA 60: 45-ss) que, en cuanto tal, estaría motivada por algo. En concreto, se trataría de una respuesta al motivo fundamental de la vida y de la filosofía: la inquietud ante la historicidad, vale decir, ante el propio ser histórico-fáctico. Para Heidegger, es por respecto a este motivo originario que deben ser entendidas y criticadas todas las filosofías (y, en el fondo, todas las manifestaciones vitales), analizando para ello el sentido de contenido, relación y ejecución que caracteriza su trato con los asuntos de los que se ocupan.

4. ¿CIENCIA ORIGINARIA O CIENCIA DEL ORIGEN?

Hasta aquí la reconstrucción del programa filosófico del joven Heidegger en los primeros de sus cursos de Friburgo, los que van de 1919 a 1921. La intención, evidentemente, no ha sido exponerlos en detalle, sino únicamente subrayar algunas de las líneas maestras que los atraviesan y ofrecer algunas claves acerca de los aspectos centrales que definen la filosofía de Heidegger en esos años. Sin embargo, esta exposición no constituía un fin en sí mismo, sino que pretendía únicamente poner las bases para una discusión crítica de esta comprensión del trabajo filosófico.

La discusión en este caso estará centrada ante todo en un punto. Nos preguntamos si la definición de la filosofía que Heidegger pone en marcha en estos cursos se obtiene, como él pretende, por un camino

¹⁰ Agradezco la ayuda de Francisca Sofía Hernández Busse en la exposición de estas tres vías.

carente de prejuicios. Nosotros mismos dijimos al principio que a la idea de fenomenología como ciencia originaria o como investigación radicalmente primera no le correspondía dar nada por supuesto, ni siquiera la posibilidad efectiva de una investigación así. Se trataba de un proyecto filosófico que estaba guiado por una idea en principio formal —la idea de una investigación libre de presupuestos— y que se ponía en marcha con la intención de dirimir si algo así es posible y cómo. Heidegger calificaba esta investigación como “ciencia originaria”, título que en efecto parece adecuado para indicar aquello a lo que apunta la idea formal ya mencionada. En principio, parecía que sus conclusiones acerca de la filosofía como ciencia originaria eran resultados a los que iba llegando en el intento por realizar esa idea. Así, por ejemplo, el rechazo de una actitud teórica en el trato con los fenómenos apuntaría a la secundariedad de este tipo de trato por respecto a otra forma de tematización posible. Correlativamente, parecería que el asunto del que se ocupa la filosofía debería comparecer de una forma originaria en el sentido de no “desvivificada”, esto es, no transformada ya en su sentido primario. Es por eso que la filosofía se haría cargo de la “vida en sí”, esto es, de la manera como algo comparece antes de cualquier modificación por parte de un ejercicio tematizador. Por último, sería también este afán de atenerse a los fenómenos de forma radicalmente fiel lo que llevaría a determinar el sentido de todos los elementos que juegan un papel metódico en el filosofar, así como también el de los conceptos.

Sin embargo, si el final del curso de 1919 no dejara ya claro que Heidegger está concibiendo la filosofía de otra manera, el curso de 1919/20 se encarga de aclararlo desde el principio. En él se introduce de inmediato, como sinónimo de esta ciencia originaria (*Urwissenschaft*), la idea de la fenomenología como una ciencia del origen (*Ursprungswissenschaft*) de la vida en y para sí (GA 58: 1-2). De la mano de esta matización tiene lugar un claro desplazamiento en la comprensión heideggeriana de la filosofía como ciencia primera. “Originario” no está siendo entendido, según queda ahora claro, como antónimo de “derivado”, sino como sinónimo de “fuente” y a la vez de “inicio”. Al hablar de un ámbito del

origen (*Ursprungsgebiet*) de la vida, Heidegger está afirmando que toda manifestación vital, todo fenómeno, debe ser entendido en cuanto surgiendo de dicho origen, originándose de algún modo desde él. Así pues, se estaría proponiendo una particular forma de fenomenología genética que retrotrae toda manifestación a un centro u origen del que dicha manifestación dependería. Como ya hemos indicado, el autor sitúa ese centro en el mundo del sí mismo, en sus posibilidades de mayor o menor intimidad y espontaneidad. Para entender cualquier fenómeno, por ende, debemos llegar a dilucidar cómo “se tiene” el *Dasein* que ejecuta la vivencia, hasta qué punto esa vivencia centra explícitamente en él y hasta qué punto es también explícito para él que, en última instancia, es su propio estar siendo lo que se juega en todo caso. La filosofía como ciencia del origen sería aquella ciencia que descubre y tematiza la fuente o principio de toda manifestación de la vida. Pero esto no es todo: dicha ciencia, además, daría origen a que la vida se vuelva “en y para sí”, se vuelva transparente para sí misma como dicho centro. En ese sentido decíamos hace un momento que Heidegger entiende la palabra “origen” como sinónima tanto de fuente como de inicio. Así pues, la filosofía sería entonces la ciencia de la vida en cuanto deviniendo autoconsciente,¹¹ íntima para consigo misma. Este desplazamiento desde una ciencia originaria, en el sentido de primera y radicalmente desprejuiciada, a la idea de una ‘ciencia del origen de la vida en y para sí’ tiene sin duda consecuencias para la legitimidad de una filosofía como la propuesta. La idea de un conocimiento radical deja por este camino de ser una mera idea formal que debe ser comprobada incluso en su posibilidad y pasa a ser un programa concreto de filosofía, que ya ha decidido de antemano cuál es su objeto, cuál es su motivación y cuál es su posible rendimiento.

¹¹ No pueden dejar de apreciarse en este curso paralelismos con Hegel, a quien Heidegger menciona varias veces. Esta relación del joven Heidegger con Hegel ha sido trabajada por Ruoppo en los dos escritos referidos en la bibliografía final.

Para empezar, vemos que este tipo de determinaciones de la filosofía introducidas por Heidegger implica que en ella se trate del existente humano y, además, que se lo haga en un determinado sentido: apuntado al vivir en cuanto “existencia”, tener que ser, preocupación, espontaneidad (GA 63: 16). De esta forma, se acentúan las estructuras individualizadas que mejor permiten apreciar la responsabilidad sobre la propia vida. Además, y de la mano de lo anterior, las caracterizaciones de esa vida humana se vuelven formales en el sentido de ahistóricas. Las estructuras de la vida, las categorías mediante las cuales esta sería capaz de entenderse a sí misma, poseen una índole atemporal que va de la mano de su formalidad. Por este camino, en resumen, la filosofía empieza a ocuparse de un objeto muy particular —el existente humano en cuanto responsable de su propio existir— y a buscar en él algo también muy particular: las estructuras formales, supraindividuales y suprahistóricas, que caracterizan las posibles movibilidades de una vida como la descrita. Según Heidegger, todo se explicaría por una inquietud originaria, la propia del tener que ser, que daría lugar a dos grandes posibilidades de movimiento: huida o apropiación, aseguramiento o problematización. Dado que el móvil primero, el motivo fundamental de la vida y la filosofía, es la inquietud —el problema que cada cual es para sí mismo—, la respuesta más “propia” sería la segunda, a pesar de la tendencia del existente humano a la primera. De esta forma, Heidegger dispondría de un primer patrón para interpretar cualquier fenómeno vital y también cualquier filosofía: examinar de qué manera responde al motivo fundamental. Los demás elementos de análisis de la vida introducidos en estos cursos —como la estructura de sentido de contenido, relación y ejecución—, así como los aspectos del método fenomenológico (destrucción, indicación formal, interpretación...), apuntan exactamente en la misma dirección y parten de los mismos presupuestos.

Al introducir la idea de una ciencia del origen de la vida, Heidegger parece haber dejado atrás la intención de definir la filosofía a partir de un ejercicio concreto que avance con la clara pretensión de evitar que se introduzca nada injustificado en él. Lejos de ello, desde el principio parece guiarse por una idea ya particular de lo que debe ser el ejercicio filosófico.

El sentido de dicho ejercicio es deducido a partir de lo que se considera la motivación del filosofar. Heidegger ve la filosofía ante todo como una forma de vida, una respuesta especialmente radical y única a la pregunta existencial que cada cual es para sí mismo. Cabe preguntarse, por tanto, hasta qué punto es legítimo considerar que esa es la motivación principal de la filosofía. Más aún, es preciso dirimir si en general es válido definir a la filosofía a partir de su supuesta motivación.

En efecto, la consideración formal de la filosofía con la que iniciamos estas páginas no se basaba en una supuesta motivación del filosofar, sino que definía esta disciplina ante todo como una forma de investigar. Dejamos sin considerar qué pueda motivar concretamente una pretensión como la filosófica, apuntando con ello a que la motivación puede ser de índole diversa y que no es legítimo basar en este aspecto la originariedad de una filosofía. Su motivación bien podría ser, por ejemplo, desenmascarar discursos con falsas pretensiones de legitimidad y poder. Dicho en otras palabras, las motivaciones bien podrían tener un carácter eminentemente político y no ético-existencial, o incluso ambos en distintos niveles. Que Heidegger se decante por lo segundo desde luego tiene consecuencias políticas y nos deja ver su consideración del rol público-político que debería jugar la filosofía.¹² Sea como fuere, el punto está en que este aspecto —aún en el improbable caso de poder determinarse unívocamente— no puede ser lo que decida sobre la validez y “originariedad” del ejercicio filosófico, sino que sus condiciones de legitimidad deben encontrarse en el ejercicio mismo, ateniéndonos tan solo a su ya mencionada idea directriz básica: ser una tematización sin presupuestos y que se ajuste en su enunciación a lo que es para ella el caso cada vez. Como decimos, el mismo Heidegger parece proceder de esta manera cuando inicia su *Kriegsnotsemester* de 1919 buscando una determinación de la filosofía a partir de la idea directriz de una “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*). Sin embargo, ya sus “Consideraciones previas” al inicio del curso (GA 56/57: 3-6) permiten ver que

¹² Sobre esto, puede consultarse ahora De Lara (*El gesto político de las filosofías de Heidegger*).

el acento está puesto en el tipo de intencionalidad viva —en la forma de existencia— que implica la ciencia en cuanto vida en la interrogación. Será este tipo de motivos el que lleve a considerar necesario tomar como punto de partida la vida fáctica e ir dejando atrás la actitud teórica, pues lo que pretende lograrse es una máxima intimidad del vivir consigo mismo.

5. CONCLUSIÓN

Así pues, consideramos que en el pensamiento del joven Heidegger actúan una serie de supuestos sobre el sentido de la filosofía que apuntan finalmente a una concepción de lo que motiva al filosofar, del tipo de movimiento que dicho ejercicio supone en y para la existencia. Dichos presupuestos tienen tanta fuerza que finalmente se hace depender de ellos incluso el juicio sobre toda filosofía pasada y presente; es la fidelidad a esa motivación lo que llevaría a ser radicalmente científica a una filosofía. Nos parece que hacer depender la legitimidad filosófica de motivaciones y movimientos existenciales, de posibilidades de realización existencial, implica finalmente socavar la posibilidad de la filosofía como una tematización científica, esto es, que se pliega últimamente al asunto del que trata. Su concepción nos parece acentuar en exceso los elementos motivacionales-existenciales y poner en riesgo la legitimidad del discurso filosófico, puesto que dicha legitimidad se basa en condiciones de acceso que tienen como puerta de entrada la necesidad de una transformación vital en un determinado sentido.

Lo recién expuesto, sin embargo, no implica que los motivos mencionados por Heidegger sean inventados, fenomenológicamente ficticios. La inquietud del existir y la aspiración a la propiedad mediante un cierto hacerse cargo de sí son motivos que pueden encontrarse en la existencia y que no son meramente psicológicos o personales, sino que en efecto pueden considerarse estructurales. Una cierta preocupación por la forma como se vive, la búsqueda de una vida plena, parece ser propia de lo humano y, además, ha estado implicada muchas veces en lo que se entiende por filosofía.

Lo que discutimos, por ende, no es que esto exista en general, sino tan solo la función que Heidegger pretende otorgarle. Lo que ponemos en duda es, en concreto, 1) que la filosofía sea la forma más plena de cumplimiento de dicha inquietud; es decir, que sea necesariamente una forma de tematización interrogativa lo que mejor pueda llevarla a cumplimiento; 2) que la filosofía se motive por ella, y no por motivos prácticos de otra índole; y 3) que dicha motivación tenga verdadera importancia para el sentido concreto del ejercicio filosófico.

Tampoco puede sino admirarse la finura y plenitud fenomenológica con que Heidegger analiza y devuelve a la concreción algunos asuntos que habían sido claramente desfigurados por academicismos filosóficos, aspiraciones constructivas o escuelas dependientes de ideas de filosofía heredadas. En sus descripciones de la experiencia fáctica de la vida, encontramos sin duda un ejemplo de tematización fenomenológica. No obstante, ese fondo de presupuestos acaba pesando sobre toda su filosofía. Más allá de lo valioso de su trabajo concreto, su concepción acaba teniendo consecuencias varias que no pueden pasarse por alto, tales como un esoterismo, elitismo y heroísmo filosóficos que ni son de recibo ni parecen muy acordes con la pretensión de la filosofía de ser una ciencia que, parecida en esto a cualquier otra, es accesible a cualquiera que en efecto se ponga en ella. Si se trata de una ciencia de difícil acceso, dicha dificultad no es otra que la de atenerse a las cosas mismas más allá de los múltiples discursos a partir de los cuales solemos considerarlas cuando las tematizamos. Las dificultades, en resumen, son inherentes al ejercicio temático mismo y no deudoras de elemento existensivo alguno.

BIBLIOGRAFÍA

- Adrián, Jesús. "Fenomenología de la vida en el joven Heidegger. I: De la tesis de habilitación a los cursos de 1919". *Pensamiento* LV, 212 (1999): 217-243.
- . "Heidegger y la indicación formal. Hacia una articulación categorial de la vida humana". *Dianoia* XLIX, 52 (2005): 25-46.

- Ainbinder, Bernardo. "Una huella invisible: la indicación formal revisitada". *En torno a Heidegger*. Barranquilla: Ediciones UniNorte, 2009. 63-82.
- Bertorello, Adrián. "El discurso sobre el origen en las *frühe Freiburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923). El problema de la indicación formal". *Revista de filosofía* 30, 2 (2006): 119-141.
- Burch, Matthew I. "The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication". *European Journal of Philosophy* 21, 2(2011): 258-278.
- Cazzanelli, Stefano. "El neokantismo en el joven Heidegger". *Revista de Filosofía* 35, 1(2010): 21-43.
- Crowell, Steven G. "Question, Reflexion and Philosophical Method in Heidegger's Early Freiburg Lectures". *Phenomenology: American and Japanese Perspectives*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999. 201-230.
- Dahlstrom, Daniel O. "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications". *Review of Metaphysics* 47 (1994): 775-795.
- De Lara, Francisco. *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*. Freiburg/München: Alber, 2008.
- . "El estatuto fenomenológico de la indicación formal en Heidegger". *Filosofía Unisinos* 13, 1 (2012): 15-29.
- . "El gesto político de las filosofías de Heidegger. Contribución a un debate actual". *Veritas* 31 (2014): 73-86.
- De Vries, Hent. "Formal Indications". *Modern Language Notes* 113, 3 (1998): 635-688.
- Heidegger, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999² (GA 56/57).
- . *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993 (GA 58).
- . *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993 (GA 59).
- . *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995 (GA 60).
- . *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995² (GA 63).
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.

- Kisiel, Theodore. "L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation". *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, 1996. 205-219.
- Imdahl, Georg. *Das Leben verstehen: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.
- McGrath, Sean J. "Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing". *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. Amsterdam: Rodopi, 2010.
- Redondo Sánchez, Pablo. "El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921)". *Pensamiento* 57, 217 (2001): 3-23.
- 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.
- . *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Ruiz, José. "La indicación formal como renovación de la fenomenología – luces y sombras". *Diánoia* LVI, 66 (2011): 31-58.
- Ruoppo, Ana Pia. "Si può apprendere più da Hegel che da Zaratustra'. La formulazione heideggeriana di una fenomenologia della vita in dialogo con Heinrich Rickert". *Archivio di Storia Della Cultura* 20 (2007): 163-185.
- . "From Hegel to Aristotle: Horizon and Limits of the practical Dimension of Martin Heidegger's Thought". *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Philosophia* 1 (2009): 103-110.
- Stüinkel, Knut M. "Metaschematismus und formale Anzeige. Über ein biblisch-paulinisches Rüstzeug des Denkens bei Johann Georg Hamann und Martin Heidegger". *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 47, 3(2005): 259-287.
- Vigo, Alejandro G. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México, D. F.: Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana, 2004.