

## ANTICIPACIÓN DE LA ONTOLOGÍA DE *SER Y TIEMPO* EN LOS PRIMEROS ESCRITOS COMO DOCENTE DE MARTIN HEIDEGGER

Séanos permitida ante todo una precisión relacionada con el período histórico concreto de la vida de Heidegger, al que seguidamente pretendemos referirnos.

El objetivo de esta investigación tiene que ver específicamente con el momento histórico correspondiente a la primera estancia de Heidegger como docente en Friburgo de Brisgovia, una vez finalizada la primera contienda mundial. Es decir, más concretamente expresado, se refiere al espacio de tiempo que va desde principios de 1919, en que Heidegger es nombrado asistente de Husserl<sup>1</sup>, hasta ya después del semestre de verano de 1923, en que aquél abandona Friburgo de Brisgovia para trasladarse a Marburgo.

En tal período, surge en el filósofo de la existencia una serie de conceptos filosóficos importantes que repercute o contribuye a ensanchar el marco más amplio de lo que, andando el tiempo, vendrá a ser calificado como el pensamiento filosófico del «primer Heidegger»<sup>2</sup>.

1 En 1915, Heidegger presenta su trabajo de habilitación en Friburgo de Brisgovia que lleva por título *El tratado de las categorías y de la significación en Duns Escoto*. Lo dedica a una de las figuras entonces más importantes del Neokantismo, y que es, a la sazón, su maestro en Friburgo de Brisgovia: Heinrich Rickert. Un año antes se había iniciado la primera guerra mundial. Heidegger se libró, en un principio, de la participación en la misma cumpliendo el servicio militar, a causa de una enfermedad cardíaca con síntomas asmáticos. Sin embargo, fue movilizado más tarde en 1917, a los veintiocho años, y destinado al servicio meteorológico del ejército. Concluida la confrontación mundial en noviembre de 1918, Heidegger fue aceptado por Husserl como asistente, en enero de 1919, e inició, en calidad de tal su actividad como docente en Friburgo de Brisgovia, en el denominado *Notkriegssemester* (semestre necesario por causa de la guerra) de febrero a abril de 1919, tras conseguir una pequeña subvención del Ministerio por mediación de Husserl, dado que tales cargos raramente eran entonces remunerados.

2 Sobre la cuestión en torno a la existencia de un «primer», «segundo», e incluso un «tercer Heidegger», uno de los mejores conocedores entre nosotros del filósofo alemán, como es el profesor

Por consiguiente, queda aquí fuera de consideración el ámbito histórico correspondiente a la etapa siguiente de Heidegger como profesor encargado de curso y luego ordinario en Marburgo, es decir, desde el semestre de invierno de 1923 hasta el semestre de invierno de 1928, en que Heidegger regresa nuevamente a Friburgo de Brisgovia, si bien ahora como profesor ordinario.

Esta consideración histórica considero procedente hacerla inicialmente por cuanto es conocido el tratamiento que la temática de la facticidad tiene en la famosa obra *Ser y Tiempo*, que aparece publicada por primera vez, como es sabido, en la primavera de 1927 en el tomo VIII del *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, tras haber quedado concluida su redacción ya un año antes, en abril de 1926.

El carácter sobresaliente que la temática de la facticidad adquiere en esta obra principal del «primer Heidegger», en la que la «vida fáctica», la facticidad, «la experiencia fáctica de la vida», pasan, como luego veremos, a calificarse como «existencia» (Existenz), es el que nos impulsa a investigar sobre si existe ya, y en qué medida, una cierta génesis de la temática de la facticidad en escritos heideggerianos anteriores, y más en concreto, y como es nuestro propósito, en los correspondientes a la primera estancia de Heidegger como docente en Friburgo de Brisgovia.

Ciertamente la fisonomía de los escritos a que nos estamos refiriendo es bastante peculiar. Con frecuencia éstos manifiestan un carácter más bien esquemático, fragmentario. Son escritos que abundan en palabras claves sin un desarrollo posterior del contenido de las mismas. Es decir, ofrecen, en ocasiones, el aspecto de ser no más que la mera afirmación de una idea fundamental. Lo cual, sin embargo, no debe resultar extraño si se tiene en cuenta que, en su gran mayoría, tales escritos no son otra cosa que *lecciones de clase* que fueron además editadas con posterioridad a la muerte de su propio autor, y que, en todo caso, tendrían una mayor explicitación oral en el aula por parte de Heidegger.

Pero a pesar de estas circunstancias, lo que aquí nos interesa subrayar, o sobre lo que quisiera llamar especialmente la atención es el hecho de que, ya

Modesto Berciano Villalibre, pretende, con un conocimiento certero del desarrollo de la metodología heideggeriana, resolver la cuestión apuntada, señalando tres etapas en el pensamiento filosófico del pensador alemán que él acota por relación a estos tres «topos» determinantes: *ser-verdad-lugar* (véase, al respecto, Modesto Berciano Villalibre, 'Sinn-Wahrheit-Ort (topos). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger', en *Anuario Filosófico*, 1921 (24), 9-48. Y, por lo que respecta al desarrollo de la ontología heideggeriana, véanse, también del mismo autor: *Superación de la Metafísica en Martín Heidegger*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1991; *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1990.

durante los años en que Heidegger inicia su labor docente en Friburgo de Brisgovia, comienza a abrirse paso en él con vigorosa energía algo que viene a adquirir entonces el valor de una tesis constante de su pensamiento: la temática de la facticidad de la vida o del Dasein.

En los escritos de la época a que estamos aludiendo se va, pues, anticipando y perfilando el camino que palmariamente llevará a Heidegger a la gran obra sistemática de *Ser y Tiempo*. En una de las notas a pie de página de esta obra y en el espacio de unas breves líneas, es el propio Heidegger el que confirma la validez de la aserción que acabamos de hacer al subrayar el interés que suscitó en él el tema de la facticidad del Dasein varios años antes de la publicación de *Ser y Tiempo*:

«El autor debe advertir —dice la nota— que, desde el semestre de invierno de 1919-1920 expuso repetidamente en sus cursos el análisis del mundo circundante (Umweltanalyse) y, en general, la hermenéutica de la facticidad del Dasein»<sup>3</sup>.

Con todo, si bien la autoridad que suponen estas palabras del mismo Heidegger podría bastar para garantizar la suposición que estamos haciendo sobre el origen histórico de la temática de la facticidad en los primeros escritos friburgenses, vamos, no obstante, a tratar también de mostrar seguidamente la validez de nuestra hipótesis mediante el análisis de los propios textos heideggerianos.

## 1. INFLUENCIAS O REPERCUSIONES EN LA DOCTRINA HEIDEGGERIANA DE LA FACTICIDAD DE LA VIDA

La terminología heideggeriana merece siempre una atención particular por su carácter específico. A cada paso se trasluce en ella el sello personal del propio Heidegger, por ejemplo en la acuñación de palabras nuevas. Pero no menos importante es prestar también una atención especial a tal terminología por el contenido peculiar que la misma revela. A través de ella, a la par que se puede ir observando cómo se va configurando gradualmente por Heidegger un léxico filosófico peculiar, se puede constatar igualmente cómo se va ensanchando y estructurando un pensamiento original, y cuáles son asimismo las influencias o repercusiones que se derivan para Heidegger de la relación con otros autores o

3 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 11.ª edic., Tübingen, 1967, 72. Traduc. esp., *El ser y el tiempo*, 4.ª edic., FCE, México, 1971, 85.

corrientes de pensamiento, cuyo examen puede resultar valioso para comprender mejor el sentido que la temática de la facticidad de la vida o del Dasein va adquiriendo, desde sus orígenes, en el pensador alemán.

Respecto, pues, de las influencias en Heidegger que la terminología de los primeros escritos friburgenses permite detectar, obviamente hay que referirse a la influencia poderosa proveniente de la Fenomenología de su maestro Husserl, profesor ordinario precisamente en Friburgo de Brisgovia desde 1916<sup>4</sup>.

El lema fenomenológico husserliano: «Vuelta a las cosas mismas» («Zu den Sachen selbst») constituye toda una norma filosófica que, desde los primeros contactos filosóficos con Husserl, decide en notable medida la orientación filosófica de los primeros escritos friburgenses. Traducimos literalmente del propio Heidegger lo que éste manifiesta en uno de los escritos de la época a que nos estamos refiriendo:

«La tarea —dice Heidegger— es: Que el mostrar algo como fenómeno sea entendido aquí radical-fenomenológicamente. Este camino intenta recorrerlo la hermenéutica de la facticidad... Más allá de las cosas que se encuentran en primer plano hay que retroceder a lo que les sirve de fundamento. El proceso de la hermenéutica ha de ser examinado a partir de su objeto mismo. Husserl ha aportado aspectos decisivos al respecto. Es necesario aquí poder oír y aprender»<sup>5</sup>.

Y, a mayor abundamiento, obsérvense también las alusiones laudatorias que Heidegger hace, por ejemplo, a las *Investigaciones lógicas* de Husserl, tomo II: *Investigaciones sobre Fenomenología y Teoría del conocimiento*, de 1901, las cuales repite por cierto, mas o menos en el mismo tono, en otros lugares de sus escritos de la época:

4 Del entusiasmo con que Heidegger comenzó a asumir la Fenomenología de Husserl durante su primera etapa como docente en Friburgo de Brisgovia es una prueba la siguiente anécdota biográfica que refiere Karl Jaspers —a la sazón profesor ordinario en Heidelberg— sobre el aprecio que incluso a la señora de Husserl le merecía el entonces joven Heidegger: «En la primavera de 1920 estuvimos mi señora y yo (es decir Jaspers y su esposa) durante algunos días en Friburgo y aprovechamos la ocasión para hablar con Husserl y Heidegger. Se celebraba el cumpleaños de Husserl. Nos sentamos un círculo amplio de personas a tomar café. En aquel momento Heidegger fue calificado por la señora de Husserl como «el hijo fenomenólogo» (cf. Martin Heidegger - Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, edic. de Walter Biemel y Klaus Saner, V. Klostermann, Frankfurt a. Main 1920, 222. Sin embargo, sobre los vaivenes que debieron experimentar las relaciones entre Husserl y Heidegger, y viceversa, a lo largo de sus vidas, las cuales, por cierto, no fueron siempre, ni mucho menos, de estrecha amistad, véase también: Hugo Ott, *Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid 1992.

5 Cf. Martin Heidegger, 'Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)', en *Gesamtausgabe* (GA), t. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 1988, 76-77.

«Esta obra, que en la más moderna y seria literatura filosófico-científica ha repercutido como casi ninguna otra, significó una primera “ruptura” (“Durchbruch”)... Pudo suceder que Husserl mismo, inmediatamente después de la publicación de esta obra fundamental (Grundbuches) para toda filosofía científica futura, no fuera completamente consciente de sus propios descubrimientos...»<sup>6</sup>.

Sin embargo, para que el proclamado retorno o vuelta husserliana a las cosas mismas no concluyera en un subjetivismo o conciencia trascendental, que no viene a ser más que una abstracción del yo histórico, Heidegger empieza ya en los primeros escritos friburgenses a entender tal retorno como un regreso —frente a todo planteamiento que escinde lo subjetivo de lo objetivo— a un «algo ordinario» (Ur-Etwas), a un «factum originario» (Ur-faktum); es decir, a una «cosa originaria» (Ur-sache), y con un «método originario» (Ur-methode), a saber: a la expresión intuitiva o comprensión de la cosa originaria (o Fenomenología), que equivale a la vida en su facticidad, en su realización, en su historicidad. En definitiva, es un retorno o regreso al «mundo de la vida» (Lebenswelt).

Otra influencia importante, sobre la que volveremos aún con mayor detención más adelante al tratar de descifrar algunas características generales en los escritos referidos de Heidegger, viene determinada por lo que, en un principio, significa para éste también la filosofía de la vida de Wilhelm Dilthey.

En la recensión crítica que Heidegger hace a la *Psicología de las concepciones del mundo (1919-1921)* de Jaspers encontramos este pasaje confirmatorio que referimos aquí sólo a modo de confirmación:

«La filosofía de la vida, sobre todo la de un elevado nivel como la de Dilthey —cuyas peculiares intuiciones, apenas perceptibles incluso para el mismo Dilthey, desconocen, como malos depositarios y a pesar de ser deudores a éste en lo decisivo, sus seguidores— debe ser investigada en lo que respecta a sus tendencias *positivas* con el fin de saber si no es que en tal filosofía de la vida se aventura, aunque de un modo oculto y con medios de expresión tradicionales más que originales, una tendencia radical del filosofar. En esa perspectiva se orienta esta crítica»<sup>7</sup>.

Ofrezcamos aunque sólo sean algunas indicaciones sobre esta influencia de Dilthey en Heidegger.

6 Cf. Martin Heidegger, 'Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)', en GA, t. 58, 1992, 13-14.

7 Cf. M. Heidegger, 'Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»', en GA, t. I, Wegmarken 1967, 14.

En Dilthey, uno de los términos importantes que determina la dirección de su pensamiento es el de espíritu (Geist).

Pero este término en lo que respecta a su significado, y no obstante el hechizo que Hegel ejerció sobre Dilthey, nada tiene que ver con el espíritu mediado y coaccionado por la fuerza o dinámica inherente al sistema idealista. Para Dilthey la significación del espíritu apunta al espíritu que equivale al tejido de la vida misma que se perpetúa, que es devenir, que es historia. Tiene que ver con la vida en cuanto concretada en los fenómenos histórico sociales. Coincide con la vida histórico-social o el mundo propio de la historia. Es decir, dicho brevemente, se refiere al espíritu viviente que no es otro que la vida histórica misma.

Esta concepción diltheyana del espíritu en cuanto convergente o coincidente con la vida histórica o, dicho de otro modo, la noción de vida histórica, de historia, etc., tiene una manifiesta repercusión en los escritos heideggerianos a que pretendemos referirnos luego. Y, consecuentemente, lo mismo vale decir de la practicada reconstrucción del sí mismo (Selbst), que Dilthey realiza mediante el nexo o contexto (Zusammenhang) de vivencia (Erlebnis), expresión (Ausdruck) y comprensión (Verstehen), y que en Heidegger, como veremos en las lecciones del semestre del verano de 1920, pasa a adquirir la fisonomía de contenido (Gehaltssinn); referencia (Bezugssinn); realización (Vollzugssinn) y temporización (Zeitigungssinn).

No podemos pasar por alto tampoco la alusión, por lo que comporta también de repercusión para el Heidegger de los primeros escritos friburgenses como docente, a la confrontación o crítica que éste realiza asimismo en sus primeras lecciones con los que eran, por entonces, los representantes más importantes del Neokantismo en Friburgo de Brisgovia: Paul Natorp y Heinrich Rickert.

De una manera general, en las lecciones —sobre todo de los dos primeros años (1919-1920)— y, más en concreto, en las dadas durante el semestre del verano de 1919 sobre *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*, Heidegger practica una fuerte confrontación con el Neokantismo de los autores referidos.

E, igualmente, es particularmente dura la crítica a Natorp en el Seminario correspondiente al semestre del invierno de 1925, que Heidegger lleva a cabo precisamente bajo el título de *Ejercicios en conexión con la psicología general de Natorp*.

Frente al Neokantismo, la noción de facticidad que Heidegger va desarrollando con carácter constante en los primeros escritos friburgenses se refiere al hecho de que la ciencia de lo originario (Urwissenschaft) o del *factum primigenium*, no apunta al campo de lo teórico, al *factum* del conocimiento, a «la facticidad del *apriori* sintético», sino al ámbito de la «vida fáctica», al gran *factum* de la vida no objetivable.

También, por último, en este contexto de la confrontación heideggeriana con el Neokantismo debe ser resaltado el siguiente hecho, que es asimismo significativo desde el punto de vista de la temática que nos ocupa: La aparición por primera vez, en las lecciones del semestre del verano de 1920, del término facticidad en su específica formalidad abstracta y, por tanto, no simplemente ya en la de mero *factum*.

Igualmente, son múltiples las ocasiones en las que Heidegger, a propósito de la temática sobre el modo de acceso a la facticidad de la vida, se refiere también a Kierkegaard como otro de los autores que, podemos decir, deja sentir en Heidegger su influencia. Y tal referencia la hace, además, en un tono que cabe calificar de cierta admiración.

Así, por ejemplo, aludiendo a la equívoca interpretación que de las intenciones de Kierkegaard dice que hizo Jaspers al tratar éste de señalar el modo, el cómo (*Wie*) o el método de acceso a la facticidad de la vida, escribe Heidegger lo siguiente:

«Respecto de Kierkegaard hay que hacer referencia al hecho de que raras veces ha sido alcanzado un nivel tal *en la conciencia estricta del método* (la cursiva es mía) como por Kierkegaard. Se echa en olvido precisamente lo decisivo en Kierkegaard cuando se pierde de vista esta conciencia del método atribuyéndole una significación secundaria»<sup>8</sup>.

En otros lugares, sin embargo, el sentido de la admiración hacia Kierkegaard es más matizado, como ocurre, por ejemplo, en las lecciones sobre *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, donde señala algunos aspectos que lo separan de Kierkegaard como, por ejemplo, el hecho de que éste «era teólogo»:

«Fuertes impulsos para la investigación aquí presentada provienen del trabajo de Kierkegaard. Pero los presupuestos, el punto de partida, el modo de realizarla y la meta son fundamentalmente distintos, dado que éstos para él no presentan demasiada dificultad. En el fondo, para Kierkegaard sólo era cuestionable la propia reflexión que él practicaba. Kierkegaard era teólogo y se encontraba dentro de la fe; fundamentalmente fuera de la filosofía. La situación actual es otra»<sup>9</sup>.

Por su parte, las relaciones que Heidegger mantiene con Jaspers, en el período a que nos estamos refiriendo, son también aclarativas respecto de la orientación que va tomando el pensamiento del Heidegger de esos años.

8 Cf. M. Heidegger, *o. cit.*, 41.

9 Cf. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*.

Uno de los puntos en los que convergen tales relaciones tiene que ver con la ya mentada publicación, por parte de Jaspers, de lo que pasa por ser considerado, posiblemente, como el primer trabajo más importante de la filosofía de la existencia de nuestro siglo: la *Psicología de las concepciones del mundo*, al que, años más tarde, sigue en relevancia el heideggeriano *Ser y Tiempo*.

En la correspondencia que ambos autores sostienen, en especial al principio de la primera etapa como docente de Heidegger en Friburgo de Brisgovia, el contenido del diálogo entre los dos tiene como uno de sus puntos de referencia concretos la recensión que Heidegger proyecta realizar de la obra jaspersiana, la cual aparece publicada, finalmente, en forma de comentario crítico, con el título de «*Psicología de las concepciones del mundo*» de Karl Jaspers (1919-1920)<sup>10</sup>.

Jaspers, en su vasta y mencionada obra, adelanta muchos aspectos o perspectivas que tienen que ver con la existencia. Sin embargo, la propia noción de existencia que él expresa es lograda previa la anticipación (*Vorgriff*) del hombre hacia la totalidad. Por lo cual, aunque dicha noción de existencia aparezca caracterizada por las situaciones límite (*Grenzsituationen*), no obstante no deja de ser entendida a partir de la anticipación de la totalidad. Mientras que Heidegger, por su parte, como en una especie de síntesis —lo cual viene a ser, en cierta medida, su recensión— del pensamiento de su primera etapa friburgense como docente, pretende, podríamos decir, corregir este rumbo todavía demasiado lógico del acceso a la existencia para orientarlo hacia una comprensión decididamente ontológica de la misma.

Para terminar este apartado, y aunque sea de una manera global por no poder aludir a ellas más en concreto so pena de alargarnos demasiado, hagamos también mención de una serie de influencias en la problemática de la facticidad en Heidegger dado que, algunas de ellas al menos, suponen incluso una repercusión en él no menor que las anteriores.

A lo largo de sus lecciones, o más concretamente en el marco de la doble tradición general sobre lo que es el hombre habida a lo largo de la historia del pensamiento, y a la que Heidegger alude en su última lección del semestre de verano de 1923 sobre la *Hermenéutica de la facticidad*, a saber: la tradición de origen aristotélico que define al hombre como «ser viviente dotado de razón» y la que, procediendo del Génesis, nos lo presenta como «imagen y semejanza de Dios», aparecen resaltados por Heidegger autores como San Agustín, Aristóteles, Lutero, Kant, Max Scheler, entre otros<sup>11</sup>.

10 El título original alemán de esta recensión es el ha poco citado: *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen» 1919-21*.

11 Cf. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* cit., 21 y ss.



En San Agustín, por ejemplo, la facticidad apunta al *factum est* del *faciamus hominen ad imaginem et similitudinem nostram*; es decir, es una interpretación que no pierde de vista a la tradición bíblica sobre el hombre, que acabamos de mencionar en segundo lugar. Y, por relación a esto, se refiere, por ejemplo, el pensador de Hipona a la posibilidad del hombre de huir hacia las cosas; al estado de culpa; a la gracia..., etc. En cambio, en Heidegger, aparece, por su parte, un intento por dejar de lado la problemática teológica-religiosa agustiniana para practicar una especie de viraje o vuelta a Aristóteles<sup>12</sup>. Aunque en este caso, también hay que decirlo, no para concluir determinando el sentido del ser desde la Teoría del conocimiento, como ocurre en el filósofo griego, sino para mostrar la «facticidad de la vida», o el que «algo es» («dass es ist»).

En definitiva, desde el punto de vista comparativo con la doble interpretación tradicional del hombre que hemos apuntado, la exégesis heideggeriana de las primeras lecciones en Friburgo de Brisgovia se orienta, de modo peculiar, a la hermenéutica de la vida fáctica o del Dasein que es éste en cada caso.

En lo que respecta a la condensación kantiana de la concepción del hombre en la noción de persona, Heidegger señala cómo tiene ésta también su antecedente en el tradicional concepto cristiano de la misma. Ahora bien, con la diferencia importante, de que en Kant, sin embargo, dicha noción pierde su carácter teológico al ser filosóficamente neutralizada o «des-teologizada» («ent-theologisiert») mediante conceptos como: Yo, polo del yo, centro de actos, etc. Textualmente escribe Heidegger:

«En la idea filosófica moderna del ser persona, la relación del hombre con Dios, que constituye el ser del hombre, es neutralizada por una conciencia de la norma o del valor como tal. El “polo del yo” (“Ichpol”) es tal acto fundamental (Grund-Akt) originario, es el centro de los actos —árjé—»<sup>13</sup>.

A Max Scheler, por su parte, a cuya memoria, por lo demás, dedicará Heidegger posteriormente su obra *Kant y el problema de la metafísica* —en la que, por cierto, a la vez que alaba «una vez más el vigor de ese gran espíritu», que Heidegger mismo pudo comprobar personalmente, realiza una serie de acotaciones básicas sobre la noción de Antropología filosófica—, Heidegger, con un conocimiento correcto de lo que será la Antropología filosófica en Scheler, acusa a éste, en las lecciones del período que nos ocupa, de confusionismo en su concepto filosófico-teológico? de persona:

12 Véanse, al respecto, las lecciones del semestre del invierno de 1921-1922, sobre las que volveremos en el apartado siguiente, y que llevan por título *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*.

13 Cf. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* cit., 26, 28 y 29.

«... su propia idea de la persona —señala Heidegger— sólo se distingue de la de Kant por el hecho de que es más dogmática y confunde aún más las fronteras entre Filosofía y Teología. Es decir, corrompe la Teología y perjudica a la Filosofía y a sus “determinadas posibilidades de preguntar críticamente”»<sup>14</sup>.

Por último, no podemos finalizar este apartado sobre las influencias, o repercusiones, en la exégesis heideggeriana de la facticidad de la vida, sin aludir, además a la influencia especial que ejerce también en Heidegger la pesimista concepción luterana del hombre.

Los años correspondientes a la primera estancia de Heidegger en Friburgo de Brisgovia son precisamente años en los que va madurando en éste el abandono del catolicismo para pasar al protestantismo<sup>15</sup>. En esas circunstancias resulta, por tanto, natural la influencia en él del promotor de la Reforma protestante.

Heidegger recurre a Lutero para tratar de corregir la dirección «no terrenal» que, a causa de su carácter marcadamente teórico y helenizante, era propia de la teología medieval. Por ejemplo, el siguiente texto ilustra bastante lo que este sesgo «terrenal» de la teología luterana supone para Heidegger:

«Compárese Lutero: Por consiguiente, “caro” significa *totum hominem cum ratione et omnibus naturalibus donis*. Esto *in statu corruptionis*, que primeramente debe ser determinado. A este estado pertenece la *ignorantia Dei, securitas, incredulitas, odium erga Deum*; una relación negativa y determinada frente a Dios; Y esto es, como tal, *constitutivo!*»<sup>16</sup>.

Para concluir este apartado, señalemos todavía cómo este pasaje, que Heidegger expresa en las últimas lecciones del período de su pensamiento al que nos estamos ateniendo, nos ratifica sobre algunas de las influencias que hemos destacado y sobre el sentido de las mismas:

«El acompañante en la búsqueda ha sido el joven Lutero. Y el modelo, Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos nos los ofreció Kierkegaard. Y los ojos me los ha abierto Husserl»<sup>17</sup>.

14 M. Heidegger, o. cit., 26-27.

15 Pueden seguirse con más detalle los aspectos de esta problemática personal mediante la lectura de la obra de Hugo Ott, *Martin Heidegger*, que ya hemos citado anteriormente.

16 Cf. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* cit, 27.

17 Cf. M. Heidegger, o. cit., 5.

## 2. CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LOS PRIMEROS ESCRITOS FRIBURGENSES

Señalemos seguidamente algunas de las características que reflejan los mencionados primeros escritos friburgenses en relación con la temática de la facticidad de la vida o del *Dasein*, fijándonos, para ello, como hemos venido haciendo hasta ahora, en algunos pasajes significativos de los mismos.

Desde el punto de vista genético, he aquí el título y orden de aparición de tales escritos:

- Año 1919 (desde el 25 de enero al 16 de abril), en semestre abreviado e inmediatamente posterior a la guerra, y para alumnos que habían participado en la misma (*Kriegsnotsemester für Kriegsteilnehmer*), lecciones de clase sobre el tema *La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión*.
- Año 1919 (semestre de verano), lecciones de clase, de una hora semanal, sobre *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*.  
También, en este mismo semestre, lecciones quincenales de clase tituladas *Sobre la esencia de la Universidad y del estudio académico*.
- Año 1919-1920 (semestre de invierno), lecciones semanales de dos horas de clase sobre *Problemas fundamentales de la Fenomenología*.
- Año 1920 (semestre de verano), lecciones de dos horas semanales de clase —aunque el último día leyó además dos veces— sobre *Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica del concepto*.
- Año 1920-1921 (semestre de invierno), lecciones de clase sobre *Introducción a la fenomenología de la religión*.
- Año 1921 (semestre de verano), lecciones de clase en torno a *Agustín y el Neoplatonismo*.
- Año 1921 (junio), finalización de la ya mencionada y densa recensión, escrita en un estilo «más griego que alemán», según apreciación del propio Heidegger<sup>18</sup>, *Anotaciones a la «Psicología de las concepciones del mundo» de Karl Jaspers*.

18 Textualmente comenta Heidegger a Jaspers sobre este trabajo: «La copia a máquina del manuscrito se ha retrasado notablemente dado que he tenido que recurrir a la amabilidad de un estudiante que sólo podía dedicar a ello algunas horas a la semana y además escribía muy despacio. El conjunto resulta muy denso y pesado. Pero hay muchas cosas que indican adonde quiero llegar. El estilo es más griego que alemán, ya que en el tiempo de la elaboración, e incluso ahora, leo casi exclusivamente griego» (M. Heidegger-Karl Jaspers, *Briefwechsel (1920-1963)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1990, 20).

Este trabajo crítico ocupó intermitentemente a Heidegger a lo largo de aproximadamente dos años (1919-1921). El final del mismo se lo comunicó él epistolarmente a Jaspers el 25 de junio de 1921, adjuntándole, a la vez, una copia del manuscrito. Prevista, en un principio, su publicación en el *Göttingen Gelehrten Anzeigen*, éste no llegó, sin embargo, a ver la luz pública hasta 1973<sup>19</sup>.

- Años 1921-1922 (semestre de invierno), lecciones de clase tituladas *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles: Introducción a la investigación fenomenológica*.
- Año 1922 (semestre de verano), lecciones de clase sobre algunos tratados de Aristóteles relativos a la *Ontología, la Lógica y la Física*.
- Años 1922-1923 (semestre de invierno). Desconocemos el título de estas lecciones por no haber sido aún publicadas.
- Año 1923 (semestre de verano), últimas lecciones de clase de la primera época de Heidegger como docente en Friburgo de Brisgovia sobre *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*

Respecto ya de lo que es el contenido de estos escritos, de modo general, y aunque sea insistiendo en aspectos de algún modo ya indicados, comencemos por señalar que, por lo pronto, la problemática de la facticidad de la vida va apareciendo y desarrollándose en Heidegger con el carácter de un tema constante, atractivo, novedoso, y hasta revolucionario, en relación con lo que venía siendo el marchamo de la filosofía tradicional.

Sin duda, gran parte de este interés peculiar de Heidegger por la temática de la vida en su facticidad estuvo motivado por el hecho de que en la época en que él era profesor auxiliar en Friburgo de Brisgovia, la problemática de la vida constituía en gran medida el centro de la filosofía de aquel entonces como, de hecho, confirma el propio Heidegger:

19 Entresacamos nuevamente de la correspondencia entre Heidegger y Jaspers este otro pasaje: «Dado que en *Göttinger Anzeigen* aparecen anualmente sólo cuatro cuadernos en lugar de doce, queda a mi disposición sólo 1/3 de la hoja. No sé si el manuscrito será o no impreso. Sólo tengo dos copias. Una de ellas la envío a Rickert, puesto que se la había prometido en el tiempo de la recensión, y la otra a Husserl» (cf. M. Heidegger-Karl Jaspers, l. c., 21).

La publicación, por primera vez, de la recensión heideggeriana apareció, sin embargo, en *Karl Jaspers in der Diskussion*, edic. de H. Saner, München 1973, pp. 70-100. Posteriormente fue dada nuevamente a la luz pública en M. Heidegger, GA, t. 9, «Wegmarken» (edic. de F. W. von Hermann), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, 1-44.

«De esta manera la problemática de la Filosofía actual está predominantemente centrada en la temática de la “vida” (“Leben”) como “el fenómeno originario” (“Urfänomen)”<sup>20</sup>.

Y, un poco antes, señala igualmente:

«La múltiple y tan acentuada, aunque no seguramente apresable, orientación de la existencia a la inmediata realidad de la vida, al enriquecimiento de la vida, a la activación de la vida, al ascenso de la vida; el habla, que ha llegado a ser habitual y muy cuidada, de la vida, del sentimiento vital, de vivencias y vivenciar, constituyen los síntomas de una determinada situación espiritual»<sup>21</sup>.

Precisando todavía más las motivaciones de la atención heideggeriana hacia la temática de la vida, hay que destacar que, aparte del impacto directo que para él supuso la Fenomenología de su maestro Husserl, la filosofía de la vida de Dilthey le fue también especialmente orientadora. A Dilthey, según apreciación del propio Heidegger que ya hemos referido, «debieron mucho sus seguidores... incluso aunque éstos no llegaran a captar el vasto alcance de las intuiciones de aquél». Pero, a la inversa, cabe añadir también que con Dilthey tuvo, igualmente, que ver en gran medida el propio Heidegger. Es decir, no sólo en aquellas lecciones en las que la influencia de Dilthey sobre él pudiera parecer más palmaria, como, por ejemplo, en las tituladas *Fenomenología de la intuición y la expresión; Teoría de la formación filosófica del concepto*, «sino también en la mencionada recensión crítica de la *«Psicología de las concepciones del mundo» de Jaspers*; o en las primeras lecciones del semestre inmediatamente posterior a la guerra en las que resuena el eco diltheyano cuando Heidegger, por ejemplo, mediante la dicotomía motivación-tendencia, que nos hace anticipar la posterior de *Ser y Tiempo: Ser arrojado (Geworfenheit) —proyecto— (Entwurf)* habla de que la vida «es motivada en sí misma y tiene una tendencia», o de que el carácter fundamental de la vida es el de «el vivir hacia algo» («Leben auf etwas zu») <sup>22</sup>; o en general en diversos lugares, cuando al tratar de reflejar la expresividad (Sagbarkeit) de la vida fáctica, establece la serie: Facticidad-referencia-realización, que nos lleva a evocar, igualmente, a Wilhelm Dilthey.

20 Cf. M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen» 1919/21*, cit., 14-15.

21 Cf. M. Heidegger, l. c., 14.

22 Cf. M. Heidegger, ‘Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem’, en GA, ts. 56-57, Vittorio Klosterman, Frankfurt a. M. 1987, 68.

De acuerdo con el avance programático de su pensamiento que, respecto de la época que nos ocupa, viene a ser la indicada recensión a la «*Psicología de las concepciones del mundo*» de Jaspers, podemos decir que la pretensión filosófica de Heidegger empieza por ser algo así como una especie de sondeo en la filosofía de la vida, a fin de poder poner de manifiesto, críticamente, las tendencias *positivas*<sup>23</sup> que están inmersas en ésta. O, dicho de otro modo, y en este caso ateniéndonos a las lecciones del primer semestre, podemos señalar, igualmente, que el propósito filosófico de Heidegger en la primera etapa friburgense se nos muestra como un intento radical por atenerse a las «vivencias del entorno o mundo circundante» (Umwelterlebnisse) para dejar al descubierto, o mostrar, cómo, desde la «Filosofía fenomenológica», o desde la realidad originaria de la vida como vivencia (Erlebnis), tomada ésta como el «algo originario» (Ur-etwas), superamos la «vaguedad» implícita en el planteamiento o concepción *teórica* de la vida y anclamos en la problemática radical de la existencia.

La filosofía de la vida destaca a ésta como la realidad fundamental. Lo cual implica que a ella se pueden reducir todos los demás fenómenos. Bien en cuanto que éstos son una objetivación o manifestación de la vida misma, o bien en cuanto que la vida puede ser vista también como una configuración de la cultura realizada en conformidad con unos valores o principios.

En relación con esta polisemia de la palabra vida, Heidegger, sin embargo, debido, sobre todo, a la confrontación que practica con el Neokantismo de la Escuela de Marburgo, para el cual el vivenciar (Erleben) es referido siempre, en la interpretación del concepto de vivencia (Erlebnisbegriffs), a un yo vivenciante (erlebendes Ich), o a un sujeto o una conciencia, insiste en intentar «destruir» toda perspectiva meramente *teórica* en la comprensión de la vida y así se orienta, ya desde su primera época como docente en Friburgo de Brisgovia, al «vivir como un vivenciar o un experimentar» (Leben als Erleben, als Erfahren) *no teórico*, o a la vida *no objetivable*. Es decir, trata de referirse a la vida en cuanto concomitante intuición o comprensión de sí misma en las «vivencias del entorno» (Umwelterlebnisse); a la «vida fáctica»; a la «experiencia fáctica de la vida»; a la vida como «hermenéutica» o, mejor incluso, «diahermenéutica», etc. En suma, cuidando de suplantarse toda acepción *teórica* del término «vida» («Leben»), dado que, en este caso, lo que se produce es más bien una «desvivencia» («Entlebung») de la vida, Heidegger adopta como punto de partida de la Filosofía la vida fáctica en cuanto *factum*<sup>24</sup>; y acuña incluso el término Dasein «por cuanto hay ahí» («da») un ámbito concreto de experiencia que surge continuamente

23 Cf. M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen» 1919/21*, cit., 15.

24 Cf. M. Heidegger, 'Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)', en GA, t. 58, 162.

de la vida fáctica, es decir, que «es ahí» («ist da»), de modo que no es, entonces, la vida fáctica la que comienza a constatar al Dasein, sino que ella misma es y vive experimentando (erfahrend) en un mundo (in einer Welt).

Heidegger, por consiguiente, ya en las primeras lecciones del periodo que nos ocupa, tiende también a relacionar el Dasein con la vida. Como comenta al respecto el profesor Modesto Berciano en sendos pasajes que reproducimos literalmente, no obstante su extensión, pues son de por sí ilustradores:

«Heidegger empieza pronto a usar este concepto (entiéndase el de Dasein) como un concepto central. En las clases de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger habla del Dasein en el contexto de la vida fáctica (la cursiva es mía) y más concretamente bajo el título *Las categorías fundamentales de la vida*.

Heidegger identifica vida con Dasein... Pues bien, esto es lo que significa también Dasein, según Heidegger: «vida = Dasein, ser en la vida y mediante la vida»<sup>25</sup>.

Y un poco más adelante, en el segundo de los textos indicados, continúa aclarando este mismo autor en su pequeño pero valioso trabajo sobre el concepto de Dasein en Heidegger:

«Dos años más tarde (entiéndase en relación con las lecciones últimamente mencionadas) Heidegger dio el curso titulado *Hermenéutica (Ontología de la facticidad)*.

La vida, el Dasein se centran aquí en la facticidad... Heidegger afirma que la “facticidad es la designación del carácter del ser de nuestro propio Dasein. De modo más preciso, la expresión significa: en cada caso este Dasein... en tanto que es ahí (da)...”, y el autor vuelve a relacionar el Dasein con la vida: si se entiende “vida” como un modo de “ser”, entonces “vida fáctica” significa: nuestro propio Dasein como “ahí”»<sup>26</sup>.

25 Modesto Berciano Villalibre, ‘¿Qué es realmente el “Dasein” en la filosofía de Heidegger?’, en *Thémata. Revista de filosofía*, n. 10, Sevilla 1992, 435-436.

26 Cf. Modesto Berciano Villalibre, l. c., 436. Compárese también en *la recensión crítica a la «Psicología de las concepciones del mundo» (1919-1921)* cuando Heidegger, aludiendo a la polisemia o doble sentido del término «vida», que ha poco mencionamos, utiliza, no obstante, separadamente el vocablo Dasein (Da sein), queriendo significar con él: «Algo así como un “ser ahí” (“Da sein”) en esta vida, y en cuanto tal vida»; o bien: «Algo así como un “ser ahí” (“Da sein”) en el vivenciar (Erleben)» (cf. M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers...*, cit., 15).

Por lo demás, en relación con este término Dasein, es de señalar también que, de él, ya en su forma conjunta (Dasein), ya separadamente (Da sein), Heidegger hace un uso constante desde los primeros escritos friburgenses. Lo cual no ocurre, sin embargo, a propósito del término *existencia* (Existenz), el cual, si bien, a causa de la confrontación con Jaspers, aparece en la ya múltiples veces referida recensión crítica a una obra de éste, no obstante su uso es más bien poco frecuente hasta la publicación de *Ser y Tiempo*.

Después de apuntar estas conexiones del joven Heidegger con la filosofía de la vida y de establecer la orientación que él practica hacia la facticidad de la vida o del Dasein, pasemos ahora a analizar, ya en concreto, algunas de las características generales que, en relación con esta temática, sobresalen en los escritos de su primera época como docente en Friburgo de Brisgovia. Para ello comencemos, en primer lugar, por resaltar brevemente una serie de datos que tienen que ver con la génesis de la propia palabra «facticidad». Y, en segundo lugar, atengámonos, definitivamente, al análisis directo de los propios escritos heideggerianos.

La formalidad terminológica abstracta «Facticidad», proveniente del término simple «fáctico», no aparece hasta las lecciones del semestre del invierno de 1919-1920 sobre *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, en las que Heidegger hace referencia a la «experiencia fáctica de la vida» que tiene su culmen en el mundo del sí mismo (Selbstwelt).

Sin embargo, cuando comienza a irrumpir con verdadera energía filosófica la palabra facticidad es en las lecciones del semestre de verano siguiente, es decir, de 1920, sobre *Fenomenología de la intuición y de la expresión: Teoría de la formación filosófica del concepto*.

Por otra parte, salvo en contadas ocasiones, tampoco encontramos precedentes de ningún uso del término «facticidad» en otros autores coetáneos y mucho menos anteriores.

Entre tales salvedades podemos hacer mención, a finales del siglo pasado, y más concretamente en 1883, de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* de Wilhelm Dilthey<sup>27</sup>; o de distintos lugares de la segunda edición de 1913 de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, tomo segundo sobre *Investigaciones*

27 Textualmente escribe Dilthey en este lugar: «Y en verdad la *representación mítica* muestra una *relativa independencia frente a la vida religiosa*. Ciertamente, el conjunto de fenómenos reales, que aquélla modela, se funda en la vida religiosa... Pero ese conjunto... está igualmente condicionado por la forma en que se da la realidad a los hombres de aquellos días. Ésta existe para ellos como vida, sigue siendo para ellos vida, no se convierte por medio del conocimiento en un objeto de la inteligencia. Por esto es, en todos sus puntos, voluntad, *facticidad* (la cursiva es nuestra), historia; es decir, realidad viva originaria» (cf. W. Dilthey, *Introducción a las Ciencias del espíritu*, edit. Revista de Occidente, 2.ª edic., Madrid 1966, 221).



acerca de la fenomenología y la Teoría del conocimiento<sup>28</sup>, o de la obra publicada en 1913-1916, de Max Scheler sobre *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*<sup>29</sup>.

Frente a la palabra facticidad (Faktizität), realmente vigente, como correspondiente al saber sobre los «hechos» en general, fue el de «Tatsächlichkeit» que, para diferenciarlo del anterior, traducimos por «efectividad»<sup>30</sup>, aunque reconocemos que esta versión puede ser discutible.

Consecuentemente, pues, los términos efectividad-facticidad aluden a una significación divergente en cada uno de ellos. En el primero se hace referencia a la condición de *factum* que es atribuida a los hechos en general a partir del conocimiento teórico. En el segundo, en cambio, al carácter de ser en cada caso del Dasein en cuanto éste es críticamente «ahí» («da») en su carácter de ser».

Por lo que concierne finalmente al análisis del contenido de los primeros escritos friburgenses señalemos lo siguiente, de acuerdo con un orden cronológico:

1. Ya en las lecciones del primer semestre posterior a la guerra se está anunciando sino explícitamente, pues en ellas, como hemos indicado, todavía no aparece el término facticidad, sí, al menos, implícitamente una referencia a la facticidad en las alusiones que Heidegger hace a lo mundano en su conexión con las vivencias (Erlebnisse).

El marco global de estas lecciones está diseñado por la confrontación que Heidegger hace sobre todo con la Fenomenología y el Neokantismo, especialmente con el de Natorp.

28 Cf., por ejemplo, el lugar siguiente, que vertimos del alemán: «Proposiciones analíticamente necesarias —así podemos definir las— son aquellas proposiciones que tienen una verdad totalmente independiente de la peculiaridad «cósica» (von der sachlichen Eigenart) de sus objetividades (Gegenständlichkeiten)..., y de la eventual *facticidad* (la cursiva es nuestra) del caso, y de la validez de la eventual posición de la existencia (Daseinssetzung)» (cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. II. 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 5.ª edic., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1968, 255. Compárese también p. 239).

29 Traducimos el correspondiente texto de Max Scheler: «Si el bien o el mal sólo existían en la esfera del juicio, no habría *ninguno de los hechos* independientes (keine selbständigen *Tatsachen*) de la vida moral, y sería finalmente posible en *todo* tipo de nuestra vida *fáctica* (bei jeder Art unseres *faktischen* Lebens) —una vez más la cursiva es nuestra— la construcción de una imagen que sea agradable» (cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 4.ª edic., Francke Verlag, Bern 1959, 198).

30 Cf. a este respecto, M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, cit., 7. Posteriormente, es decir, ya en *Ser y Tiempo*, la facticidad será presentada como «el *factum* de ser en el mundo del Dasein, la existenciareidad o el pre-ser-se en el ser-ya-en-un-mundo que el Dasein no ha creado sino que se ha encontrado en él» (cf. M Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., 56, trad. esp. *El ser y el tiempo*, cit., 68. Y más ampliamente, compárese con este pasaje los apartados 38-41, ambos inclusive, de la misma obra).

La alternativa heideggeriana a ambos tipos de pensamiento tiene su centro, o se apoya sobre todo, en la analítica de la estructura de la vivencia (*Analyse der Erlebnisstruktur*).

Por un lado, Heidegger tiene en cuenta las exigencias de Husserl. Por eso califica o destaca a la Fenomenología como la «ciencia originaria» (*Urwissenschaft*) que se presenta, además, con la exigencia de ser la verdadera ciencia. La Fenomenología se refiere a lo que «es desprovisto de presupuestos» (*voraussetzungslos*). Más aún, no se atiende incluso meramente a la vida fáctica sino a la vida como ámbito originario, a la vida como surgiendo de su origen (*aus dem Ursprung entspringend*).

Sin embargo, Heidegger se diferencia de Husserl al mostrar la Fenomenología como el modo de acceso, en las vivencias, a lo no objetivable, a lo que está vinculado con la situación, es decir, al yo histórico o no desligado de la situación, a lo que comporta significación, conformación de mundo, etc., en cuanto esto expresa el «algo originario» (*Ur-etwas*).

Por otro lado, Heidegger reprocha al Neokantismo el que éste sitúe como «factum originario» algo dado en el conocimiento: El «*factum* del conocimiento», para, a partir de aquí, tratar de mostrar la validez de éste como verdad, según la teleología implícita en el conocido círculo neokantiano de material para una norma y norma ideal para el material.

El Neokantismo, al quedarse en el marco de lo teórico «des-vivencia» (*entlebt*) y «desmundaniza» (*entweltet*) las vivencias. Pero, de la «des-vivencia» de lo teórico no surge o queda otra cosa que un «algo teórico» identificable con «lo objetivo» dado en el concepto (*Begriff*). Mientras que, en cambio, el «algo originario vivenciado» no es apresado mediante el concepto (*Begriff*), sino a través del regreso (*Rückgriff*) convivenciado que Heidegger, en estas lecciones, llega a presentar como *intuición* (*Anschauung*) fenomenológica o hermenéutica, e incluso como *comprensión* (*Verstehen*).

No podemos resistirnos a mencionar el siguiente pasaje a causa de la referencia que, en conexión con la facticidad, se hace en él a la mundanidad:

«Viviendo en un “entorno” o “mundo circundante” (*Umwelt*), algo significa para mí en todas partes y siempre, todo es conformidad de mundo (*welthaft*), “algo” mundaniza o hace mundo (“es *weltet*”), lo cual no coincide con el “algo valora” (“es *wertet*”)»<sup>31</sup>.

31 Dada la dificultad en la versión del texto, he aquí el texto original: «In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, “es *weltet*”, was nicht zusammenfällt mit dem “es *wertet*”)» (M. Heidegger, ‘Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem’, en GA, ts. 56-57, 1987, 73).

Coinciden estas lecciones con la indicación relativa al hecho de que la Fenomenología sólo consigue sus pretensiones como «ciencia originaria» y «verdadera ciencia» mediante el anclaje o atenuencia a la autenticidad de la vida o, mejor, a la autenticidad de la vida personal misma.

2. Respecto de las lecciones del semestre de verano del mismo año 1919 sobre *Fenomenología y Filosofía trascendental de los valores*, podemos decir que, a diferencia de las lecciones anteriores que prestaban especial atención a la Escuela de Marburgo, en cambio, en éstas, el interés se proyecta especialmente sobre la escuela de Friburgo o de Baden.

Propiamente hablando, la temática de la facticidad es más difícil entreverla en estas últimas lecciones. Con todo, señalemos cómo, para Heidegger, en la confrontación que aquí hace entre la Fenomenología y la Filosofía trascendental de los valores, lo relevante está, sobre todo, en la crítica positiva y despiadada que Heidegger lleva a cabo con el fin de mostrarnos el fondo originario de toda auténtica problemática filosófica y de toda metodología:

«Se trata de los principios de toda vida espiritual y de la penetración en la esencia de todo lo que en sí mismo comporta el carácter de principio (Prinzipienhaftigkeit). Esto revela, a la vez, que: la crítica fenomenológica, cuya meta positiva es el ver y el hacer ver (Zum-Sehen-Bringen) los orígenes auténticos y verdaderos de la vida espiritual en general..., sólo llegará a los auténticos ámbitos del problema en una investigación a fondo de carácter fenomenológico»<sup>32</sup>.

3. Por su parte, el *suplemento* a estas lecciones, que expresa lo ofrecido también por Heidegger en el mismo semestre del verano indicado, bajo el título *Sobre la esencia de la Universidad y del estudio académico*, sí reviste mayor importancia respecto de la temática de la facticidad por la atención que Heidegger presta aquí al concepto de *situación*.

En este semestre Heidegger había leído ya la «*Psicología de las concepciones del mundo*» de Jaspers y trabajaba en la recensión crítica a la misma. Por ello, la relevancia que Jaspers otorgaba en su obra al análisis de las «situaciones límite: lucha, muerte, azar, culpa», influyó de manera directa en el hecho de que Heidegger resaltase tanto el concepto de «situación» en estas lecciones complementarias.

32 Cf. M. Heidegger, 'Phänomenologie und transzendental Wertphilosophie mit einer Nachschrift der Vorlesung «Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums»', en GA, ts. 56/57, cit., 127.

Pero la situación a que se refiere aquí Heidegger es «la situación en el contexto de la vida» (Situation im Lebenszusammenhang). Es la situación que tiene su propia duración, aunque sin excluir otras duraciones pues se complementa también con ellas. Es la situación que no es ningún proceso ni consta de momentos estáticos, sino de acontecimientos (Ereignisse). Es la situación que hace referencia a «algo que me pasa»:

«los acontecimientos me pasan» («die Ereignisse «passieren mir») <sup>33</sup>;

y que me motiva:

«la forma fundamental del contexto vital es la motivación» <sup>34</sup>.

Por consiguiente, la situación implica que no cabe hablar de un yo desligado de ella, puesto que el yo es ya siempre en una situación; es histórico; es función de la «experiencia de la vida» <sup>35</sup>.

4. Para subrayar la importancia que, en relación con la temática de la facticidad, tienen las lecciones del semestre del invierno de 1919-1920 sobre *Problemas fundamentales de Fenomenología* pudiera bastar la anotación, ya resaltada, que a pie de página hace Heidegger en el apartado 15 de *Ser y Tiempo* cuando dice que: «El análisis del entorno (Umweltanalyse) y en general la «hermenéutica de la facticidad» del Dasein es algo que él ha venido exponiendo repetidamente en sus lecciones desde el semestre de invierno de 1919-1920».

Sin embargo, para un conocimiento más directo, acerquémonos también al texto propio de estas lecciones.

Dicho de una manera sin duda excesivamente breve, y por ello incompleta, a causa de los límites espaciales que nos son impuestos, he aquí algunos

33 Cf. M. Heidegger, 'Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums', en GA, ts. 56/57, cit. 205.

34 Cf. M. Heidegger, l. c.

35 Escribe al respecto Heidegger: «Más cosas sobre la situación: 1.º Toda situación es un «acaecimiento» ("Ereignis") y no un proceso. Lo sucedido (das Geschehene) tiene relación conmigo, se encuentra entro del propio yo. 2.º La situación tiene un determinado estado de cerrado (Geschlossenheit) del yo en la situación. El yo no necesita estar en el punto de mira, flota concomitantemente en la situación» (cf. M. Heidegger, o. cit., 206). Compárense las lecciones del semestre siguiente: «El sí mismo (Selbst) vive en situaciones siempre nuevas, que se penetran mutuamente, y no perdibles para las siguientes. Y el mundo de la vida (die Lebenswelt), el entorno (Umwelt), el ser con (Mitwelt), y el mundo del sí mismo (Selbstwelt) es vivido en una situación del sí mismo (Selbst)» (cf. M. Heidegger, 'Grundprobleme der Phänomenologie', en GA, t. 58, 62).

rasgos sobresalientes que, en relación con la problemática de la facticidad de la vida, aparecen en estas lecciones:

— Utilización del término «fáctico» con un sentido técnico, y de la expresión «experiencia fáctica de la vida».

— Sentido fenomenológico de la vida al presentar a la Fenomenología como la «ciencia originaria» o «absolutamente originaria de la vida en sí», y sin que el supuesto ámbito o esfera originaria sean algo dado sino más bien algo que debe ser ganado.

— En consonancia con esta misma idea de la Fenomenología como «ciencia originaria»: mostración, además, de que no son la «vida fáctica, y la plenitud infinita de los mundos en ella vividos los que deben ser investigados, sino que lo que debe serlo es más bien la vida *como surgiendo (als entspringend)* y como saliendo de su origen, u originándose <sup>36</sup>.

— Señalamiento de la *autosuficiencia (Selbstgenügsamkeit)* como lo que caracteriza el «en sí» de la vida; de modo que ésta no sale fuera del círculo de sí misma, sino que aquello que ésta vive, o con lo que se encuentra, tiene un carácter vital (*Lebenscharakter*).

— Acentuación de que a la vida es inherente el «carácter de mundo» («Weltcharakter»). O, dicho de otra manera, que la vida «es en un mundo» (*Welt*), o que hay un «mundo vital» («Lebenswelt») que incluye el «entorno» o «mundo circundante» (*Um-welt*), el «mundo con» (*Mit-Welt*), y «el mundo del sí mismo» (*Selbst-Welt*) <sup>37</sup> como «campos o capas de declaración» o «manifestación» («*Bekundungsschichten*») que en su entramado manifiestan la vida fáctica.

— Acentuación, también, de que la vida fáctica y su mundo pueden centrarse, condensarse, o culminar en el sí mismo (*Selbst*). Mas aún, que la vida fáctica es historia <sup>38</sup> en cuanto «contexto de expresión» («*Ausdruckszusammenhang*») de la vida.

36 Cf. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., 81.

37 Traducimos textualmente del propio Heidegger: «Lo variado, es decir lo que en el ámbito, y en el ámbito que acompaña siempre a la vida que fluye, se encuentra de cada uno de nosotros, a saber: Nuestro *entorno (Umwelt)*..., nuestro *mundo con (Mitwelt)*...; *el mundo de nuestro sí mismo (Selbstwelt)*... En este entorno, en este mundo-con, en este mundo del sí mismo (en este general mundo circundante —*allgemein Umwelt*—, vivimos nosotros. Nuestra vida es nuestro mundo (*Welt*)... «Nosotros nos encontramos ya siempre de alguna manera (*irgendwie*)». Nuestra vida es el mundo en que vivimos, el mundo hacia el que, y en el marco del que, fluyen las tendencias de la vida. Nuestra vida sólo es *como vida (als Leben)* en tanto que vive en un mundo (*Welt*)».

38 «Se muestra —dice Heidegger— que *la vida fáctica puede ser vivida, experimentada, y consiguientemente también históricamente comprendida en un curioso estado de culminación (in einer merkwürdigen Zugespitztheit) en el mundo del sí mismo (Selbstwelt)* (cf. M. Heidegger, o. cit., 59).

— Referencia al ejemplo del Cristianismo de las comunidades primitivas como paradigma histórico de la traslación del punto de gravedad de la vida fáctica al mundo del sí mismo (Selbstwelt).

— Por último, destacamiento de la *significatividad* (Bedeutsamkeit) de la vida como «carácter de realidad de la vida fáctica»<sup>39</sup> en conexión con la distinción fenomenológica entre lo que (Was) se declara o manifiesta y el cómo (Wie) de la declaración. Lo cual implica un contenido (Gehalt) —la vida se expresa a sí misma en su propio lenguaje—; una referencia (Bezug) —la vida se expresa a sí misma en la forma de motivos de tendencias—. Es la forma de comprensión de la vida respecto de sí misma; y una realización (Vollzug) —la co-experiencia de la vida que acompaña a la vida vivenciada—.

5. En las lecciones del semestre del verano de 1920 sobre *Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica del concepto*, el problema de fondo concierne a la facticidad originaria, o al contenido de la vida fáctica en su singularidad histórica.

Dicho de otro modo, hace referencia a la realización histórica, concreta y personal de la existencia del sí mismo constituido de mundanidad.

El marco doctrinal de estas lecciones está configurado por la posición que sobre la facticidad cabe descubrir en el Neokantismo y la filosofía de la vida de Dilthey, y la alternativa heideggeriana al respecto.

Para el Neokantismo, la doctrina de la facticidad de la vida es realizada desde un punto de vista meramente teórico. El Neokantismo persigue una reconstrucción del sí mismo mediante una reducción de lo fáctico originario al *apriori* del conocimiento. Sin embargo, a causa de este procedimiento teórico-

39 Dada su importancia, y a pesar de la extensión, una vez más recurrimos al texto original: «Lo que yo experimento es fáctica, realmente. Existe. ¿Cuál es el sentido de esta "existencia"? Si queremos encontrar respuesta a esta pregunta debemos dejar a un lado todo concepto de existencia (Existenzbegriff) y toda prueba o explicación teórico-cognoscitiva. Lo que importa, en cambio, es dejar a la vista el sentido fenomenológico de lo "real" (des "wirklich") en lo que yo vivo y sobre lo cual en la vida fáctica yo no sé (*weiss*) expresamente nada de una manera teórica. En tanto que vivo fácticamente en todo lo dicho, me ocupo de esta o de la otra manera con su contenido, estoy de este o de otro modo interesado en ello, tiene todo lo experimentado (alles Erfahrene) —por muy heterogéneo que sea desde el punto de vista de su contenido— *el mismo sentido de existencia (denselben Sinn von Existenz)*. En este caso, ha de alejarse toda teorización; no ha de introducirse lo que sobre ello dice un teórico del conocimiento; al contrario, ha de verse el sentido en el que el fáctico experimentar tiene, renovada y permanentemente, lo experimentado en el carácter de la significatividad (im Charakter der Bedeutsamkeit). Incluso lo más trivial es significativo si bien de una manera trivial; incluso lo sin valor (das Wertloseste) es significativo» (cf. M. Heidegger, *o. cit.*, 104).

apriorístico, el Neokantismo no conecta vivencialmente con el contenido fáctico de la vida.

Dicho tal vez de una manera más precisa, con su consideración de la vida como cultura que crea de acuerdo con unas normas ideales, el Neokantismo no sólo no se atiene al sí mismo concreto, individual, e históricamente realizado como contenido fáctico de la vida, sino que incluso toma a éste por lo lógicamente amorfo, lo alógico, lo relativo, lo irracional.

Dilthey, por su parte, pretende descifrar en la vida una articulación o nexo inmanente de vivencia (Erlebnis), expresión (Ausdruck) y comprensión (Verstehen) a través del análisis del ya mentado contexto o nexo de la vida (Lebenszusammenhang). Ahora bien, esto lo realiza él, en definitiva, a partir de una psicología descriptiva que va del todo a las partes, con lo que el sí mismo individual, histórica y fácticamente realizado, tampoco es alcanzado.

Para Heidegger, en cambio, el motivo originario de la facticidad apunta a fenómenos como la inquietud (Beunruhigung), la aflicción, preocupación, o cuita (Bekümmern). Éstos, como modos de ser del Dasein, son los que articulan el cómo (Wie) de la intuición (Anschauung) o experiencia y la manera (Weise) de la expresión (Ausdruck).

6. Desde el punto de vista de la composición de las lecciones sobre *Introducción a la Fenomenología de la religión* del semestre del invierno de 1920-1921, se observa como una cierta irregularidad respecto de lo que es el desarrollo de su contenido.

Al principio de las mismas, Heidegger, a tono con la caracterización que hasta entonces ha venido haciendo de la Fenomenología como «ciencia originaria», parece como si estuviera más dominado por un interés «científico-originario» que propiamente religioso. Por eso se ocupa, por ejemplo, de aclarar «cuestiones previas» (Vorfragen) como la de «la necesidad de la Filosofía».

Posteriormente, las lecciones, en cambio, se atienden más bien al análisis de dos textos religiosos como son la *carta a los Gálatas* y la *carta a los Tesalonicenses* (especialmente los capítulos cuarto y quinto) de San Pablo.

Sin embargo, o no obstante lo dicho, hay un hilo conductor que une las dos caras de estas lecciones: El método explicativo propio de la Fenomenología. Por ello, la pregunta: ¿En qué sentido la religión nace de la propia religión, y no de un concepto teórico previo sobre la misma?, constituye, por así decirlo, el norte orientador de estas lecciones.

Es más, precisamente porque, una vez más, se trata de resaltar el alcance filosófico de la Fenomenología como «saber originario» u «originándose», frente al saber propio de la Ciencia, por eso en el contenido inicial de las lecciones lo que, después de todo, se intenta mostrar es cómo la Filosofía surge de la expe-

riencia fáctica, mientras que, posteriormente, en cambio, lo que se pretende es deducir un modelo de experiencia fáctica de la vida que viene dado, para Heidegger, por la religiosidad o experiencia cristiana de las comunidades primitivas.

Pero la experiencia fáctica de la vida, precisamente por su carácter fáctico, remite al *factum* de la vida misma y no, por ejemplo, a una conciencia trascendental. Es decir, remite a aquello con lo que yo me encuentro en la vida; a lo que tiene carácter de significatividad para mí; a la vida fáctica con su inquietud, inseguridad, temporalidad..., dicho brevemente, remite al *factum* de lo histórico; y no, en cambio, al *factum* «seguro», «despersonalizado», de la vida tal y como éste me es dado por la ciencia o el saber lógico en general.

Por su parte, el ejemplo de las comunidades cristianas primitivas se revela, para Heidegger, como paradigma de experiencia fáctica por la relevancia que, en relación con esta experiencia, tiene para los cristianos el cómo de la *realización* (*Vollzug*) de su propia vida. Lo cual implica, por ejemplo, la aceptación de la *parousia* como tiempo definitivo; la admisión de las tribulaciones, necesidades, inquietud..., que acompaña a la vida de tales comunidades; el hacerse eco del anuncio del Evangelio, la adquisición de la gracia, etc.

En definitiva, la relación de los cristianos primitivos con su historia, o la experiencia fáctica de la vida, sólo es lograda a partir de la propia realidad, que es incesantemente nueva a cada momento, que es situación, que es facticidad.

7. En las lecciones del semestre del verano de 1921 sobre *Agustín y el Neoplatonismo*, nuevamente la experiencia cristiana de la vida recibe un tratamiento especial. Por referencia, en este caso, a San Agustín y a la influencia que sobre él ejerció el Neoplatonismo.

Heidegger resalta, de modo particular, el tomo X de las *Confesiones*. Por relación a este libro pretende mostrar cómo para San Agustín es la preocupación por la vida su motivo director y cómo, por tanto, San Agustín piensa desde la experiencia fáctica de la vida.

La vida bienaventurada es interpretada por San Agustín no desde lo que es el contenido (*Gehalt*) de la misma sino desde la propia realización (*Vollzug*).

No todos quieren la única vida feliz, sin embargo, porque a la propia realización de la vida es inherente la tentación:

«¿Acaso no es tentación la vida del hombre sobre la tierra?»,

y la concupiscencia. Es decir, porque la carne apetece contra el espíritu...

«no es, pues, cierto que todos quieran ser felices, porque los que no quieren gozar de ti, que eres la única vida feliz, no quieren realmente la vida feliz. ¿O es acaso que todos la quieren pero como *la carne apetece contra*



*el espíritu y el espíritu contra la carne para que no hagan lo que quieren caen sobre lo que pueden y con ello se contentan...»*<sup>40</sup>.

La vida «varia, multiforme y sobremanera intensa» es, además, dolor, trabajo, carga:

«Cuando yo me adhiera a ti con todo mi ser ya no habrá más dolor ni trabajo para mí, y mi vida será llena de ti. Más ahora, como al que tú llenas lo elevas, me soy una carga a mí mismo porque no estoy lleno de ti»<sup>41</sup>;

es alegría y tristeza entremezcladas y en incesante pugna:

«Contienden mis alegrías dignas de ser lloradas con mis tristezas, dignas de alegría... Contienden mis tristezas malas con mis gozos buenos»<sup>42</sup>;

es angustia, etc.

En suma, a la agustiniana experiencia fáctica de la vida es concomitante un sentido histórico. Sin embargo, en San Agustín, está presente también la influencia del Neoplatonismo. De ahí el título de estas lecciones.

Debido a la influencia neoplatónica, la conceptualización metafísica agustiniana se aparta de la experiencia fáctica de la vida. Más bien la encubre. La acentuación neoplatónica de Dios como el *summum bonum* lleva a San Agustín a interpretar —en una actitud cognoscitiva y valorativa— la experiencia de Dios como una *fruitio Dei*, o un permanente disfrute de Él cara a cara, lo cual extingue, quietísticamente, la inquietud del corazón angustiado.

Inciendo en una cierta helenización del Cristianismo, San Agustín aprecia el valor del Neoplatonismo para interpretar el mensaje evangélico<sup>43</sup>. Y más lejos que San Agustín llegarán todavía, en tal helenización, la Patristica y la Escolástica en general, pretextando encontrar justificación a su demostración racional —influenciada por la filosofía griega— de la existencia de Dios, en el conocido texto paulino de la *Carta a los Romanos*, I, 20:

«... porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad son conocidos mediante las criaturas»<sup>44</sup>.

40 Cf. San Agustín, *Confesiones*, X, XXVIII, 39, BAC, Madrid 1991.

41 Cf. San Agustín, *o. cit.*, X, XXIII, 33.

42 Cf. San Agustín, *o. cit.*, X, XVII, 26.

43 Cf. San Agustín, *o. cit.*, X, XXVIII, 39.

44 Cf. San Agustín, l.u.c.

Volviéndose contra estos desviacionismos metafísicos, Heidegger da acogida a la «teología de la cruz» luterana, subrayando el valor de las tesis 19 y 20 de las famosas tesis de Wittenberg (1517) del promotor de la reforma protestante.

A tenor de la teología luterana de la cruz, el verdadero teólogo no es quien trata de demostrar la existencia de un Dios invisible a partir de las cosas visibles, sino aquel que acepta la presencia de Dios en el mundo como manifestada o visible en la cruz y en el sufrimiento.

La influencia neoplatónica en San Agustín <sup>45</sup> lleva, pues, en definitiva, a Heidegger a resaltar que la esencia de la facticidad cristiana no puede ser alcanzada a través de una conceptualización metafórica que no se atiene a la realización de la vida misma. Por lo que, por lo pronto, ha de cuestionarse si el pensamiento metafórico, al alejarse de la realización histórico-temporal, o de lo que constituye la temporalidad de la realización de la vida fáctica, llega a su último fundamento.

8. A la recensión crítica de Heidegger, titulada *Anotaciones a la «Psicología de las concepciones del mundo» de Jaspers*, la cual estaba ya concluida en junio de 1921, hemos hecho ya alusión repetidas veces a lo largo de este trabajo.

Destaquemos ahora, no obstante, de ésta, intentando evitar repeticiones, el giro que Heidegger pretende introducir en la mostración del fenómeno de la existencia, frente a Jaspers, para quien ésta presuponia todavía un procedimiento racional en su explicitación. Mientras que Heidegger, ciñéndose a la filosofía de la vida, pretende dejar al descubierto las virtualidades *positivas* de ésta, lo que le lleva, en definitiva, a intentar abrirse paso filosóficamente, sugiriendo enfáticamente la nueva vía de la explicitación fenomenológica de la existencia.

9. En las lecciones correspondientes al semestre de invierno de 1921-1922: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger presenta a la vida como movimiento, recordando a Aristóteles. O como inquietud, teniendo en la memoria a Pascal.

La vida es un movimiento que tiene el carácter de un comportarse, de un conducirse, de un entrar en relación con, de un apropiarse a sí mismo, de un tenerse a sí mismo...

Mas esta apropiación comprensora, que es también encuentro (Begegnis), experiencia (Erfahrung), lo es tal por ser realización (Vollzug):

45 Cf. San Agustín, X, XXIX, 40.

«El tener propio de un comportamiento en cuanto comportamiento es el cómo (*Wie*) de su realización (*Vollzug*). Es, pues, decisivo, *el ser de la realización* (temporación, lo histórico)»<sup>46</sup>.

E incluye, según indicó ya en las lecciones del semestre del invierno de 1919-1920 sobre *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, además del sentido de ser realización (*Vollzugssinn*), su constitución temporal (*Zeitigungssinn*)<sup>47</sup>, un contenido (*Gehaltssinn*), y una referencia (*Bezugssinn*).

La interpretación de la vida según su sentido de referencia (*Bezugssinn*) lleva a Heidegger a introducir en estas lecciones el carácter, o modo de ser, del cuidar (*Sorgen*). Por consiguiente, la vida es un cuidar *sobre y por* algo (*Sorgen für und um etwas*), teniendo ese algo *sobre* qué, o *por* lo que se cuida, o aquello de que se cuida, el carácter de la significatividad:

«Con este carácter no se quiere expresar que la vida proceda siempre con rostro fúnebre. En el delirio desenfrenado, en la indiferencia, en la paralización, o en lo que sea, la vida se caracteriza siempre como un cuidar (*Sorgen*). Aquello sobre lo que (*worauf*) y por lo que (*warum*) es el cuidar, aquello en que (*woran*) éste se apoya ha de ser determinado como significatividad (*Bedeutsamkeit*)»<sup>48</sup>.

Pero, lo que tiene carácter de significatividad no es otra cosa que el mundo (*Welt*). O, más explicitado, son los «mundos del cuidado» (*Sorgenswelt*), a saber: el mundo circundante (*Um-welt*); el mundo de los otros que son también fácticamente (*Mit-welt*); y el mundo del «sí mismo» (*Selbst-welt*) que, en cuanto «sí mismo» (*selbst qua selbst*), es distinto de, o no ha de confundirse con, el yo.

En suma, el cuidar (*sorgen*) constituye en estas lecciones el sentido fundamental de la vida misma como movimiento, encuentro, experiencia de la vida<sup>49</sup>.

10. En las lecciones del semestre del verano de 1922 sobre algunos tratados de Aristóteles como la Ontología, la Lógica, la Física, continúa la actitud iniciada por Heidegger en el semestre anterior de un cierto abandono o cambio de aquella temática de la vida que requiere la fe para un adecuado acceso a

46 Cf. M. Heidegger, 'Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung', en GA, t. 61, 60).

47 Entiéndase el tiempo aquí en su carácter kairológico (*Kairós* = tiempo), es decir, en la relación determinada a su propio tiempo (*zu ihrer Zeit*), que lleva a Heidegger a decir: «La vida fáctica tiene su tiempo» (cf. M. Heidegger, o. cit., 139, 137).

48 Cf. M. Heidegger, o. cit., 90.

49 Cf. M. Heidegger, o. cit., 117.

ella, con lo que queda sustituido el horizonte religioso paulino-agustiniano por el de la ontología aristotélica.

Ahora bien, en este caso, Heidegger desecha igualmente la vinculación de la ontología aristotélica a la Teoría del conocimiento cuando trata de mostrar el sentido fundamental del ser a partir de la vida fáctica y acentúa, en consecuencia, la prioridad del ser de lo «que es» (*dass es ist*) o, como se dirá más explícitamente en *Ser y Tiempo*, de la existencia frente al ¿qué es? o la esencia.

Por último, es de resaltar también de estas lecciones la introducción y ontologización que Heidegger hace de la temática de la muerte, cuya acogida en la sistemática obra de *Ser y Tiempo* es manifiestamente conocida.

11. Por cuanto no han sido publicadas, o al menos a nosotros no nos resultan conocidas hasta el momento, las lecciones correspondientes al semestre de invierno de 1922-1923, desconocemos el contenido de éstas.

12. Por su parte, el semestre de verano de 1923 es el último que nos ocupa de la primera etapa de Heidegger como docente en Friburgo de Brisgovia, que estamos analizando.

En este postrer semestre, cuando Heidegger impartía lecciones sobre *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)* recibió con fecha 18 de junio de 1923, según comunica por carta a Jaspers un día después el propio Heidegger, el llamamiento de la Universidad de Marburgo para ocupar allí «una plaza de profesor extraordinario con la situación y derechos de un profesor ordinario»<sup>50</sup>.

Mas, ¿qué relación guardan en concreto estas últimas lecciones, impartidas antes del traslado a Marburgo con la temática de la facticidad de la vida?

Por sí mismo, desde luego, el título en las mismas resulta ya orientador. Pero es, sobre todo, el examen del contenido el que nos confirma claramente cómo la ontologización de la vida fáctica alcanza en ellas un singular relieve<sup>51</sup>.

Por de pronto, Heidegger comienza por no aceptar las insuficiencias fundamentales provenientes de un entendimiento de la Ontología, bien como disciplina (por ejemplo, en un sentido escolástico), o bien como equivalente a una Teoría del conocimiento (por ejemplo, en la acepción moderna de aquel término):

50 Cf. M. Heidegger-Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920/1963*, cit., 37.

51 Ciertamente, antes de la publicación de *Ser y tiempo* quedan todavía aspectos, por ejemplo, respecto de la temática de la temporalidad..., en los que Heidegger alcanza todavía mayor profundidad en sus lecciones tras su traslado a Marburgo. Ahora bien, como a lo largo de esta investigación hemos venido insistiendo, aquí nos hemos propuesto referirnos exclusivamente a los escritos correspondientes a la primera estancia de Heidegger como docente en Friburgo de Brisgovia.

«Aquí, los términos «Ontología», «ontológico»... significan: Un preguntar y determinar orientado en cuanto tal al ser. A qué ser, y cómo, permanece completamente indeterminado»<sup>52</sup>.

Por ello, de una manera decisiva, resalta también Heidegger de entrada, en estas lecciones, la identificación de la Hermenéutica de la facticidad con la Ontología:

«El título que surge del tema y modo de tratamiento de lo que sigue, quiere decir más bien: Hermenéutica de la facticidad»<sup>53</sup>.

Ahora bien, lo que califica o caracteriza a la Hermenéutica es «el modo unitario de la posición, punto de partida, cuestionamiento, y explicitación de la facticidad»<sup>54</sup>.

Por consiguiente, más que un comentario, o un arte de interpretación de textos o documentos, Hermenéutica es para Heidegger, una autointerpretación de la facticidad. Y su cometido es el de

«hacer accesible, el de comunicar, el propio Dasein, en su carácter de ser, al mismo Dasein; el de ir tras la autoenajenación (*Selbstentfremdung*) con la que se abre el propio Dasein»<sup>55</sup>.

Pero tratemos de aclarar más esto señalando lo siguiente: La relación que mienta la Hermenéutica con la facticidad no es idéntica a la relación que se suele establecer entre la aprehensión de un objeto y la de un objeto aprehendido. En la Hermenéutica, se manifiesta para el Dasein la posibilidad de *comprenderse* a sí mismo. El comprender (*Verstehen*) que surge en la interpretación no es equiparable al conocer o a un relacionarse intencional con un objeto. No mienta ninguna relación con un objeto. Se muestra, en cambio, como un modo de ser al que es propio el carácter de ser del Dasein. Es un *modo*, o un *cómo* (*ein Wie*) del mismo Dasein que se caracteriza como el «estar en vela» (*als das Wachsein*) del Dasein respecto de sí mismo<sup>56</sup>.

El pasaje que aducimos a continuación resulta ilustrador: Tanto por lo que refiere sobre la temática de la investigación hermenéutica como por poner de manifiesto también cómo Heidegger trata de relacionar, por primera vez, en

52 Cf. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, cit., 1.

53 Cf. M. Heidegger, o. cit., 3.

54 Cf. M. Heidegger, o. cit., 9.

55 Cf. M. Heidegger, o. cit., 15.

56 Cf. M. Heidegger, l.u.c.

estas lecciones el término facticidad con el de *existencia* (*Existenz*) —este último, por cierto, apenas volverá a aparecer como tal hasta *Ser y Tiempo*—, y cómo por conexión con la existencia habla él de «existenciaros» en lugar de categorías:

«Tema de la investigación hermenéutica es el propio Dasein de cada caso. Y éste, ciertamente, en cuanto cuestionado respecto de su carácter de ser con la mirada puesta en constituir un radical estado de vigilia (*Wachheit*) en relación consigo mismo. El ser de la vida fáctica se caracteriza por el hecho de que es en el cómo (*Wie*) del ser del poder ser (*des Möglichseins*) de sí mismo. La posibilidad más propia (*die eigenste*) de ser sí mismo, que es el Dasein (la facticidad), sin la cual ciertamente no es él mismo «ahí» (*da*), ha de ser caracterizada como *existencia* (*Existenz*). En relación con este ser propio de sí mismo es presentada la facticidad en el tener previo (*Vorhabe*) a través de la posición hermenéutica...; y las explicitaciones conceptuadas que surgen de aquí son caracterizadas como *existenciaros* (*Existenzialien*)<sup>57</sup>.

No nos es posible referir aquí con detalle la exégesis heideggeriana de la vida fáctica o, para ser más fieles al propio texto heideggeriano, tal vez debiéramos decir ahora del Dasein, por cuanto este término, acentuando además el «Da» (o «ahí») del mismo, pasa a sustituir aquí a la expresión vida fáctica. Pero, señalemos, al menos, cómo estas últimas lecciones (que anticipan tantos aspectos de *Ser y Tiempo*) se centran en la hermenéutica fenomenológica de la facticidad tras descartar como interpretaciones no originarias de la vida fáctica, o del Dasein: la que trata de definir al hombre como «animal dotado de razón», es decir, la de proveniencia aristotélica; o la que lo presenta como «imagen y semejanza de Dios», es decir, la de origen bíblico; y después de señalar asimismo hasta dónde pueden llegar la interpretación propia de la conciencia histórica, y la de la Filosofía, en la mostración del «hoy» que caracteriza el propio ser en cada caso del Dasein.

Por último, desde esta exégesis o hermenéutica de la facticidad, el análisis fenomenológico de Heidegger se atiene (entre otros aspectos que tendrán luego tan amplia acogida en *Ser y Tiempo*) a la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del Da del Dasein; a la familiaridad (*Vertrautheit*) como contexto de referencia en el que *uno* (*man*) se reconoce; o al carácter de encuentro con el mundo en el «cuidar» (*sorgen*), etc.

JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ MOLINERO

57 Cf. M. Heidegger, *o. cit.*, 16.