

### **Salto en el camino. Martin Heidegger, la filosofía, el método.**

Gilabert, Fernando (Archivo Heidegger-Universidad de Sevilla)

[fernando.gilabert.bello@gmail.com](mailto:fernando.gilabert.bello@gmail.com)

1. Las siguientes reflexiones parten de una preocupación por el método. Tal preocupación, creemos, es la misma que marca todo el camino del pensar de Martin Heidegger. Su filosofía con frecuencia está reseñada como un camino que el pensador recorre indagando en la pregunta por el sentido del ser. Por lo general, los estudiosos sobre su filosofía inciden en sus trabajos en que el pensamiento de Heidegger se manifiesta como un caminar un camino. Tal es el caso, por ejemplo, de Otto Pöggeler: *El camino del pensar de Martin Heidegger* (1983) o Richard Capobianco: *El camino del ser de Heidegger* (2014). Pero esta idea ha sido alimentada por Heidegger mismo al titular sus obras aludiendo a la cuestión del camino: *Caminos de bosque* (2003a), *De camino al habla* (1985) e incluso señala que su *Gesamtausgabe* son "caminos, no obras" (*Wege, nicht Werke*). Defendemos que ese camino que recorre el filósofo de Meßkirch se va realizando conforme a una serie de "saltos metodológicos", no porque el camino como tal sea una línea cronológica que se va recorriendo y en un determinado momento se "salta" de un método a otro para afrontar más adecuadamente la problemática desarrollada, sino porque el conjunto de todo ese camino constituye un único paraje filosófico que se va nutriendo de la concepción del método para desarrollar la cuestión del pensar, siendo el mismo camino la propia búsqueda de un método adecuado para tal pensar.

Por todos es sabido que, en este caminar, el encuentro con la fenomenología es decisivo para el joven Heidegger. Desde su formación inicial, en la órbita del antimodernismo católico de provincias (Heidegger, 2002), Heidegger llega a los planteamientos fenomenológicos, primero a través de la obra de Franz Brentano, que lo conduce a las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl (2013) (Safranski 2007:51), y luego pasa a formar parte de la "comunidad fenomenológica" cuando el maestro austriaco acepta la cátedra en Friburgo, en 1916 (Sepp 1988). Así, la fenomenología se convierte en el motor que impulsa el pensamiento del joven Heidegger, quien combate los presupuestos del psicologismo naturalista imperante en la época queriendo ir también a las cosas mismas, volviendo a poner el foco en la lógica y guiándose por la posibilidad de un espíritu objetivo que permita alcanzar una validez supraindividual (1978:15).

Pero conforme va avanzando en su camino de pensar, los planteamientos heideggerianos dan un salto que lo distancia de sus primeros intereses, a saber, de la teología y de la fenomenología husserliana. Posiblemente, esa distancia era un desarrollo consecuente de las conclusiones a las que llegaba en sus primeros escritos, pero aunque los indicios apuntaban a la inevitable ruptura, pareciera que Heidegger mismo no quería cortar el cordón que lo unía a los planteamientos aprendidos en Friburgo. Si bien, ya estaba la intención en los primeros años de Friburgo (por ejemplo, en las lecciones de 1923 (1982) o en el Informe Natorp de 1922 (2013)), no es hasta su llegada a Marburgo, donde "Heidegger descubre que él es Heidegger" (Safranski 2007:161) y donde comienza a plantear una nueva forma de hacer fenomenología, distinta a la del maestro Husserl. La fenomenología que desarrolla Heidegger ya no persigue hacer una ciencia acerca del pensar, esto es, hacer de la filosofía una ciencia estricta (Husserl 2010), sino que su cometido principal es establecer un marco teórico precientífico desde el que establecer las condiciones para cualquier ciencia (Xolocotzi 2004).

Este salto hacia la instauración de una preciencia marca todo el camino de Heidegger hacia la que será su obra más importante, *Sein und Zeit* (2006), concluida en esos años en que ejerce de docente en la Philipps-Universität de Marburgo, antes de regresar definitivamente, ya con la cátedra, a Friburgo. Sin embargo, a pesar de que su posición filosófica es

radicalmente distinta a la de Husserl, no ha abandonado la fenomenología, sino que, más bien, ha dado un salto hacia otro modo de hacer fenomenología. Un salto hermenéutico.

Hemos de reseñar un par de matices respecto de ese salto. Hemos dicho que la posición filosófica de Heidegger es radicalmente distinta a la de Husserl y sin embargo no abandona la fenomenología. También que tal salto recibe el calificativo de "hermenéutico". Vayamos por partes pues el núcleo de la cuestión que estamos tratando aquí parte de este par de matices. En primer lugar, expondremos las diferencias que hay entre la fenomenología de Husserl y la fenomenología de Heidegger. Tales diferencias atañen a la raíz misma de sus planteamientos, de ahí que la diferencia entre sus posiciones filosóficas tenga el carácter de "radical". Luego, una vez que hayamos expuesto pormenorizadamente la nota distintiva que caracteriza la fenomenología de Heidegger, denominada explícitamente como fenomenología existencial, analizaremos porque el salto que realiza para distanciarse de los planteamientos husserlianos tiene lo hermenéutico como rasgo predominante. A la luz de estas aclaraciones podremos entonces llevar a cabo nuestro cometido de puntualizar la cuestión del método heideggeriano, no como una cuestión histórica pendiente de resolver en los planteamientos del filósofo de la Selva Negra, sino como un desarrollo del pensar conforme a las pautas con las que Heidegger mismo "piensa" su filosofía indagando en la pregunta por el sentido del ser, no con intenciones de recorrer de nuevo su camino, sino para tener las herramientas necesarias para poder avanzar por el nuestro.

2. ¿Qué diferencias hay entre la fenomenología de Edmund Husserl y la fenomenología existencial de Martin Heidegger? ¿A la luz de tales diferencias, podemos seguir denominando los planteamientos de Heidegger como fenomenología? El propio Heidegger reconoce en uno de sus últimos escritos, cuando ya está haciendo balance de lo que ha sido todo su camino de pensamiento, que nunca abandonó el método fenomenológico, pues

la fenomenología no tiene dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo ello es la permanente posibilidad del pensar para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar.

die Phänomenologie ist in ihrem Eigestem keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich vandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen (Heidegger, 2007:101)

Así justifica Heidegger que no se aparta de la cuestión del método fenomenológico y que se ha mantenido en él, pues es lo único que permite el desarrollo de su filosofar. Sin embargo, su fenomenología existencial, su método fenomenológico es distinto de aquello que pretendía Husserl.

La intención de Husserl es que la fenomenología establezca una descripción del mundo de forma previa a cualquier filosofar (Husserl 1973:177). Para llevar a cabo esa descripción emplea el método fenomenológico, que expone el sentido del mundo a partir de tres factores, la reducción eidética, la reducción trascendental y el análisis intencional (Husserl 2013). Pero para Husserl al establecer ese método busca aproximar la filosofía a una ciencia estrictamente hablando, deseo que siempre tuvo la tradición filosófica y conforme al que se alinea el pensador austríaco (Xolocotzi 2004:38). Si bien en Husserl la filosofía tiene la consideración de ser la ciencia más elevada, la primera ciencia (2010:8), esto no es adecuado para Heidegger, para quien la fenomenología no puede ser ciencia, sino pre-ciencia (2004). El pensador de la Selva Negra, a partir del método fenomenológico de Husserl, desarrolla una fenomenología propia y original (Herrmann 1980), un método cuya posibilidad consista en la exposición de una propedéutica necesaria que permita aclarar los caracteres y los

fundamentos necesarios de los que han de partir de todas y cada una de las ciencias, de modo que cada investigador clarifique lo que comprende y lo que no comprende (Heidegger 2004: 108).

Heidegger hace suya la descripción de la fenomenología como un método a la vez que un modo de ver (Ferrater Mora 2004:1238) en un sentido aún más radical que Husserl. Va a las cosas mismas de un modo aún más radical que el resto de los fenomenólogos al preguntar por el ser de los entes hasta el punto de no conformarse con la quiddidad de las cosas, sino de ir al propio sentido del ser en general. La pregunta que guía todo el camino de Heidegger, estrechamente relacionada entonces con el método, es la pregunta por el sentido del ser.

3. La pregunta por el sentido del ser en general ha de ser respondida fenomenológicamente, pero ya no de forma reflexiva, al modo husserliano, sino de forma hermenéutica, al modo heideggeriano. Se ha confundido muchas veces la hermenéutica como una "fusión" en Heidegger de los planteamientos de Husserl y Dilthey (Xolocotzi 2004: 97). Efectivamente, los planteamientos heideggerianos son deudores de ambos, pero su originalidad radica en que no coloca el objeto de reflexión, las cosas mismas fuera del mundo (como hace Husserl), sino que la mirada heideggeriana contempla el fenómeno en su mundanidad. Porque recordemos que no es desde una concepción vulgar desde donde expone el fenómeno, esto es, de modo que el fenómeno sea lo-que-se-muestra-en-sí-mismo (Heidegger 2006:31), sino que su fenomenología es pareja a una ontología que se preocupa por el ser del ente (y no lo que muestra) (Heidegger 2006:38).

La mundanidad es uno de los existenciaros. Indica la pertenencia del mundo a la existencia (*Dasein*) y expresa la totalidad referencial que constituye el horizonte de comparecencia de los entes con que trata la existencia (Adrián Escudero 2009:202). El salto hermenéutico representa un salto al mundo, a esa mundanidad. La fenomenología husserliana, sobre todo, al guiarse desde la *ἐποχή* para disertar sobre las cosas mismas a la que atañen los fenómenos, era un exceso teórico que olvidaba que los fenómenos mismos eran dados en el mundo, y como tal vivenciados por la existencia. Heidegger apuesta con la hermenéutica por la facticidad. Este método está dirigido contra las fijaciones teóricas (Xolocotzi 2004:141). Entre la teorización y la vivencia no hay un puente, sólo hay un salto (Heidegger 2015:11), de ahí que entre un pensar lo fáctico y las ciencias medie un abismo. Sólo el salto hermenéutico puede superar ese abismo, pero porque su salto no tiene nada que ver con la ciencia, sino que se dirige al pensar.

Hay que tener en cuenta que la facticidad remite al carácter ontológico fundamental de la existencia tal y cómo ésta vivencia el ser del ente. De este modo, el fenómeno siempre es dado desde el mundo en cuanto estructura fundamental de la existencia (desde ser-en-el-mundo) y no del mundo al modo de un ente intramundano. En ese ser-en-el-mundo es dónde se aprehende la existencia, lo cual sólo es posible de forma hermenéutica, puesto que la fenomenología de la existencia es en sí misma hermenéutica (Heidegger 2006:37). La tarea de la filosofía, que en *Sein und Zeit* tiene como paso previo el análisis de la existencia (*Dasein*), parte de una interpretación enmarcada dentro de una tradición y una cultura que dotan de una serie de presupuestos y valoraciones a tal interpretación. De ahí la importancia metodológica concedida a la aclaración de la situación hermenéutica, especialmente a aquellas estructuras ontológicas de la vida humana (Adrián Escudero 2009:110).

El método hermenéutico así presupone un intento de conquista del horizonte de sentido previo a cualquier investigación científica, centrándose en la vida misma, en la propia existencia, en el *Dasein*, pues es la única posibilidad de entenderse y de ser ese entender (Heidegger 1983:15).

4. Llegamos entonces a la cuestión del método, método que hemos señalado que tiene el rasgo de ser fenomenológico pero también hermenéutico. ¿Por qué esta preocupación en Heidegger, desde Heidegger más bien por el método? Marginalmente hemos señalado casi al principio que el filósofo de Meßkirch fue formado primeramente en el antimodernismo católico. Independientemente de que Heidegger mismo rompiera con la teología (del mismo modo que rompe con Husserl) queda ese rescoldo contra la modernidad. El método es un asunto claramente moderno. No obstante, la modernidad filosófica comienza con un título que se refiere a ello explícitamente: El *Discours de la méthode*, de René Descartes (2009). Y Descartes es el enemigo para Heidegger. Sólo hay que dar un ojo a ambas filosofías con carácter general y mirar a qué dirigen su atención para percatarse de que son antitéticas.

A la luz de todo lo que hemos señalado anteriormente daremos el ejemplo: la hermenéutica heideggeriana parte de que no es posible una interpretación libre de presupuestos y exenta de valoraciones y Descartes precisamente busca suprimir todo presupuesto y toda valoración y llegar a una verdad universalmente válida a partir de poner en duda supuestamente todo lo establecido de antemano en el marco en el que él comienza a cuestionarse. En un lenguaje fenomenológico diríamos que Descartes hace una *ἐποχή*, es más hace *ἐποχή* de la *ἐποχή*, a fin de llegar a esa verdad universal (que por otro lado ya sabe de antemano). No es de extrañar que Husserl estuviera predispuesto a retomar la problemática pendiente de Descartes en las *Meditaciones cartesianas*, sobre todo a fin de evitar los riesgos de solipsismo que los planteamientos del filósofo francés llevan aparejados. En el fondo, tanto Husserl como Descartes lo que pretenden es establecer un método seguro y fiable para las ciencias, convirtiendo la filosofía en una ciencia más. Por supuesto, Heidegger no puede ir sino a la contra, por lo que la cuestión del método se torna entonces en una cuestión fundamental para la hermenéutica, no sólo llevando a cabo un método que rebata lo señalado en los métodos cartesiano y husserliano, sino deconstruyendo la noción misma de método. Método proviene de dos términos griegos: *μετά*, "hacia allá", y *ὁδός*, "camino". En esta descomposición etimológica ya estamos analizando algo fundamental en la cuestión del método en Heidegger: la palabra "camino", tan reseñable en su forma de plantear la filosofía como hemos señalado al principio. Una traducción sencilla y convencional de "método" señalaría que su significado es "camino hacia allá". Esto es, la cuestión del método es la de un camino que lleva hacia algo que está allá, como un porvenir que no adviene sino al que uno se dirige. Pero una consulta rápida a un diccionario manual de griego nos aclarará muchas cosas.

Empecemos por el primer término, *μετά*. Es un adverbio que tiene el sentido ya dicho de "allá", en tanto que "continuación", lo "siguiente", el "además", un "después" (Pabón S. de Urbina 1967:388). Parece que hay un sentido destinal que vincula a *μετά* con el "hacia" futuro, en tanto que dirección que toma ese destino. Los estudiosos de Heidegger no pueden sino tener reminiscencias de *Sein und Zeit*, donde, por un lado, se alude a una resolución precursora que nos insta a estar vueltos hacia la muerte como certeza futura indeterminada (2006:235-266), y por otro, se alude a la comunidad con relación a la historicidad en tanto que espacio de posibilidades en que es dada la existencia para con los otros (2006:382-386). En ambos casos se presenta la cuestión del destino (*Schicksal*) y, aunque algunos han querido ver ciertas tendencias protofascistas en tal cuestión, básicamente y de modo burdo, lo que hace Heidegger es señalar sólo que una que vez que nos sabemos finitos hemos de tomar decisiones conforme a ese saber, hay que elegir entre posibilidades que no vienen del destino mismo, sino desde la facticidad, del ahí fáctico, que, una vez más, no están dadas desde una trascendencia, sino inmersas en el marco que da la mundanidad.

Otro sentido de *μετά* es "estar juntamente a". Si *μετά* es el "siguiente paso", el "además", si eso se aplica a una existencia individual, resulta que siempre hay otros dados en

el marco mundano que se dan conjuntamente en el mismo mundo. Ese "darse conjuntamente con" es un "ser partidario de" que indican una adhesión. Ello permitiría establecer una hipótesis de lo político en Heidegger, tal y como hemos venido trabajando estos años (Gilabert 2020). Pero *μετά* significa además "en medio", "entre", "entremedias" (Pabón S. de Urbina 1967:388). Recordemos también que el término "entre" será clave en el llamado segundo Heidegger (2003). Este sentido de "estar en medio de" nos va a indicar bastante más acerca del segundo elemento que compone el término "método" que señalar simplemente el carácter de hacia allá de *μετά*.

Aparentemente, *ὁδός*, al ser un sustantivo debería plantear menos dificultades. Pero es que aquí está el meollo de todo el asunto del método en Heidegger, pues estamos convencidos de que lo que el filósofo de Meßkirch trata es de la conversión del *μετά-ὁδός* al mero *ὁδός*. Esto es, una conversión del método al camino. De ahí la importancia que tiene el término "camino" (*Weg*), como citamos al principio, en el pensamiento heideggeriano. La traducción de *ὁδός*, según el diccionario, es "camino", "carretera", "senda" lo que nos lleva a un sentido objetivo del término. Pero también tiene el sentido subjetivo de "dirección", "viaje", "expedición", "marcha" o "ruta" que ya indican un trayecto a seguir por aquel que camina el camino, una planificación de este o incluso el mismo hecho de estar en camino del caminante. Pero una vuelta más al término nos indica que recoge el sentido también de "modo de vida", "costumbre" o "procedimiento por el que se hace una cosa" (incluso puede ser "método" o "sistema") (Pabón S. de Urbina 1967:418). Es esta una referencia a la vida fáctica. En castellano, la palabra "camino" en este sentido sólo se contempla mediante la acepción de "modo de comportamiento moral" (Real Academia Española 2014), pero al aludir la moral, sólo atañe muy periféricamente a la vida fáctica. La cuestión es si habría que referirnos a lo que pretende Heidegger como a un estar en camino, algo así, como un ser-en-el-camino.

5. Para concluir, si tomamos el sentido de "método" (*μετά-ὁδός*) como un estar-en-camino, pero con una determinación tal como la señalada en *Sein und Zeit* al respecto de la mundanidad y el estar-en como tal (Heidegger 2006), que no hemos podido desplegar del todo, aunque lo hayamos esbozado. De este modo el método no parece ser otra cosa que el mero caminar filosófico, no como un trayecto planificado con un inicio y un fin determinado, sino que más bien habría de aludirse a un origen y un destino, pero en sentido heideggeriano, es decir como algo indeterminado, pues el origen (*Ursprung*) lleva a un vacío primigenio y el destino (*Schicksal*) es una meta desconocida (como la muerte). Pero que no haya un trayecto planificado no implica que caminar el camino sea un dejarse arrastrar por él, como una espera paciente de la muerte que vendrá, o como un mero continuar la senda de los otros caminantes. Más bien, consiste en un asumir las propias posibilidades que el camino da, posibilidades a las que sólo se llegan sabiendo en qué consiste tal camino.

### Referencias bibliográficas

- Adrián Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Capobianco, R. M. (2014). *Heidegger's Way of Being*. Toronto: University of Toronto Press.
- Descartes, R. (2005). *Discours de la méthode* (1637). Paris: Presses Universitaires de France.
- Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Gilabert, F. (2020). *Propedéutica existencial de la vida en común a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Condiciones de posibilidad para una política de mínimos*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Heidegger, M. (1978). "Neuere Forschungen über Logik (1912)". En *Frühe Schriften (1912-1916)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (1923)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). "Abraham a Sankta Clara (1910)". En *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2003a). *Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2003b). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). "Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)". En *Der Begriff der Zeit (1924)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit (1927)*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2007). "Mein Weg in die Phänomenologie (1963)". En *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) (1922)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2015). *Was heißt denken? (Vorlesung Wintersemester 1951-1952)*. Stuttgart: Reclam
- Herrmann, F.-W. von (1980). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929-1931)*. Den Haag: Nijhoff
- Husserl, E. (2010). *Philosophie als strenge Wissenschaft (1911)*. Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (2013). *Logische Untersuchungen (1900-1901)*. Hamburg: Meiner.
- Pöggeler, O. (1983). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa.
- Safranski, R. (2007). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Sepp, H. R. (Ed.) (1988). *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Freiburg im Breisgau: Alber
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México D. F.: Plaza y Valdés.