

## LA VIDA FÁCTICA EN HEIDEGGER: MÁS ACÁ DE LA REPRESENTACIÓN

Carmen Segura Peraita. UNED. Guadalajara

Se hace necesario precisar, dada la amplitud y complejidad del pensamiento de Heidegger, que este trabajo se centra exclusivamente en su primera época como docente en Friburgo (que se ha demostrado tan fecunda y decisiva) y que toma en consideración, por tanto, los cursos y escritos correspondientes a aquel periodo.

Esta comunicación se quiere mantener en el marco de las «concepciones y narrativas del yo». Si no siempre, al menos en sus primeros años Heidegger dedicó su esfuerzo (desde el impulso proporcionado por la filosofía de la vida) a proporcionar una interpretación nueva y radical del humano *Dasein*. Es cierto que, aunque en sus primeros esbozos se refiere explícitamente al *ser uno mismo* (*Selbstsein*) y por lo tanto al yo, pronto abandona ese tipo de denominación, movido por el empeño de evitar la dialéctica occidental sujeto-objeto. En cualquier caso, aun tomando en cuenta las restricciones oportunas, sería posible (al menos en orden al diálogo) entender su *hermenéutica de la facticidad* como una singular concepción o narrativa (ambas en sentido lato) del humano *Dasein*.

Singular porque Heidegger no entendía su propuesta simplemente como una nueva «concepción» acerca del «ser humano». Lo que pretendía era lograr una experiencia originaria de la vida fáctica en la que ese objeto pudiera hablar por sí mismo, mostrarse como fenómeno, más acá de toda mediación teórica. Más acá, por tanto, de cualquier conceptualización y lejos de toda aplicación apriorística de categorías. La de Heidegger tampoco sería una «narración» del yo puesto que buscaba, precisamente, la fundación de una ciencia rigurosa de la vida. Así, su *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* no sería ni concepción ni teoría. Sería, de acuerdo con su propósito, hermenéutica, interpretación de la facticidad y desde ella, puesto que la filosofía ha de ser entendida como prolongación de un *movimiento fundamental* (*Grundbewegtheit*) que se encuentra en la misma vida fáctica.

Pero entonces habremos de preguntarnos por la índole propia de dicha *interpretación*. Pues no parece suficiente afirmar que la fenomenología es ciencia preteórica. Es preciso mostrar suficientemente cómo es posible una tal ciencia; mostrar, además, que la autointerpretación de la *facticidad* no supone elaboración alguna. Si es que ello es posible. Al hacerlo surge la duda acerca de si el propio proyecto heideggeriano no contradice, al menos hasta cierto punto, su misma *interpretación de la facticidad*. Concretamente, si no atenta contra aquella estructura fundamental del *Dasein* que Heidegger denominó *Ausgelegtheit*: *estar interpretado*.

Porque si no resulta difícil aceptar la evidencia de la interpretación, resulta más problemático entender cómo pueda haberla sin mediación, cuando aquélla presupone necesariamente a ésta. Así, lo que precisamente se torna problemático es la misma idea (y, siguiendo a Heidegger, la misma *cumplimentación* —*Vollzug*—) de la interpretación. Más todavía si, como concluye Heidegger, en la *hermenéutica fenomenológica* encuentran su unida radical y su sentido la lógica y la ontología. Si ha de ser planteada la cuestión del ser y de las formas en

que se nombra a sí mismo. Formas que, como el mismo Heidegger precisa, son categorías<sup>1</sup>. Nuevas y originarias, sin duda, pero siempre categorías.

La hipótesis que en esta colaboración se propone es que la interpretación heideggeriana constituye también una concepción y, ¿por qué no?, una narración del yo.

### 1. La fenomenología como ciencia originaria de la vida

Es bien cierto que el propósito heideggeriano se encamina a lograr una ciencia de la vida que llegue hasta las experiencias originarias. Que se sitúe, por tanto, en un plano preteórico, anterior a toda representación. Porque sólo así comparecerá el *yo histórico* en su plexo de *significatividad*. Porque sólo así se logrará evitar la *desvitalización* (*entleben*) a la que, necesariamente, queda sometida la vida en el proceder teórico.

Este es el objetivo perseguido constantemente por Heidegger en sus primeros cursos friburgueses. En efecto, el camino que acabará conduciendo a *Ser y Tiempo* se inicia en 1919, año en que dicta tres cursos recogidos en la *Gesamtausgabe* bajo el título, *Para una definición de la Filosofía*. Allí comienza Heidegger su análisis del mundo entorno y su *hermenéutica de la facticidad*. Concretamente en el semestre de urgencia de guerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, busca la fundación de una *fenomenología hermenéutica* como ciencia originaria, mediante la caracterización de su ámbito y de su método correspondiente. Quiere superar el dominio de la teoría llegando a las auténticas experiencias originarias, que no son cualidades abstractas sino que se dan como un todo en un mundo, en un contexto de *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). Así, hace ver que la experiencia inmediata es la de algo en su significatividad y mundaneidad: el mundo «munda»: «*es weltet*»<sup>2</sup>. En efecto, el yo no percibe primero colores, tamaños, olores, sino (acudiendo al ejemplo empleado por Heidegger) algo como cátedra, aula, etc.<sup>3</sup>.

Por otra parte, Heidegger pone de relieve que en toda experiencia del mundo está el pleno *yo histórico* presente, que no es considerado en las experiencias teóricas que llevan a cabo una *deshistorización*, *desmundanización* y *desvitalización*, una *des-significación*, de las experiencias del mundo entorno. Por ello, nuevamente, es necesario un conocimiento de la experiencia en cuanto tal que no implique una nueva subsunción en lo teórico, que no haga de ella nuevamente un objeto. Algo que, a entender de Heidegger, posibilita el no teórico principio de los principios de la fenomenología: todo lo que se da originariamente en la intuición ha de ser tomado tal como se da<sup>4</sup>. En síntesis, Heidegger considera necesaria una fenomenología que sea investigación de la vida y que haga de la intuición fenomenológica *intuición hermenéutica*<sup>5</sup>.

Frente al Neokantismo, Heidegger sostiene que el ámbito originario de la filosofía está más acá de lo teórico y que, por lo tanto, la fundamentación de la ciencia originaria ha de tener lugar en aquella dimensión preteórica, a la que más adelante Heidegger denominará

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica». «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), pp. 228-74, p. 16. Hay traducción inglesa: M. Baur, «Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle (Indication of the hermeneutical Situation)» en *Man and World* 25 (1992), pp. 355-93. Se cita por la numeración original de manuscrito que, en adelante, se referirá como NB (*Natorp Bericht*).

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *La definición de la filosofía. Zur Bestimmung der Philosophie*, ed. B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a. M., 1987, GA, vols. 56/57. 1) Krigsnotsemester 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 72.

<sup>3</sup> Cfr. *Ib.*, pp. 70-3.

<sup>4</sup> Cfr. *Ib.*, p. 109.

<sup>5</sup> Cfr. *Ib.*, pp. 116-7.

«fáctica» (*faktisch*)<sup>6</sup>. El punto de partida no puede ser el *factum* del conocimiento y de la ciencia sino que ha de ser sustituido por el punto de partida fenomenológico del hecho originario de la vida. La filosofía debe de ser una ciencia originaria de carácter preteórico porque su motivo originario se encuentra en la inquietud de la misma vida.

En el curso de invierno de 1919/20, *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, Heidegger continúa con los temas centrales del semestre anterior<sup>7</sup>. Sostiene que, en cuanto que ciencia originaria de la vida, la fenomenología ha de buscar aquellas situaciones y experiencias fundamentales en las que se expresa la totalidad de esa vida, transformándose así en fenomenología del sí mismo y del poseerse a sí mismo<sup>8</sup>. Define la categoría de la *vida fáctica* e intenta acercarse a ella. Afirma que la actitud fundamental de los filósofos debe ser la del *eros* platónico, que no deben mirar fijamente a la vida como tiranos lógicos. Que el punto de partida de la filosofía ha de ser la vida misma, cuya característica fundamental es la *historicidad* (*Geschichtlichkeit*).

Ya aquí se plantea la pregunta decisiva acerca de cómo puede acceder la fenomenología a ese su objeto propio. No se puede tratar de un acceso teórico porque éste ahogaría la vida; ha de ser, más bien, una suerte de realización de la vida<sup>9</sup>. La fenomenología ha de crear un ámbito que la filosofía sistemática tradicional ha ignorado siempre. Y simultáneamente ha de realizar una destrucción de las objetivaciones que hasta ese momento le habían quitado la vida a la vida.

A la *conceptualidad* (*Begrifflichkeit*) de la filosofía tradicional opone Heidegger la de una lógica concreta: la fenomenología. Esta ha de mantenerse firme en la idea de una ciencia estricta, ha de apuntar a la vida fáctica y ha de asegurar en ella el terreno. La fenomenología ha de seguir el mandamiento fundamental del ver según el cual cada paso que da ha de ser demostrado por la intuición. Pero sabiendo que intuición originaria no es lo mismo que intuición de objetos. Y puesto que los fenómenos no son cosas aisladas, el fenomenólogo ha de intentar entender la vida como ella misma se entiende. Se trata, por tanto, de una intuición que es un *comprender* (*Verstehen*) que se dirige al sentido de la situación de conjunto del fenómeno.

En las lecciones del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica de conceptos*, Heidegger interpreta la filosofía de su época como un irremediable enfrentamiento entre la filosofía como ciencia rigurosa y la filosofía como concepción del mundo. Ya en estas clases Heidegger advierte la necesidad de la *destrucción fenomenológica* (*phänomenologische Destruktion*) de la historia, como única forma posible de acceso a las cosas mismas<sup>10</sup>. Una destrucción a la que recurre tanto para afrontar el problema del *a priori* como el de la experiencia, presente en las posiciones de Natorp y Dilthey.

Durante este curso Heidegger pone de relieve, una vez más, la dimensión originaria de la *vida fáctico-histórica*<sup>11</sup>. El *Dasein* que con relación a la historicidad aparece en esta *Vorlesung* no tiene ya nada que ver con el sujeto de la filosofía moderna que, a su juicio, se encuentra

<sup>6</sup> Cfr. Th. Kisiel, «Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers» en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-7), pp. 92-119, p. 96.

<sup>7</sup> Cfr. *Ib.*, p. 102.

<sup>8</sup> Cfr. *Ib.*, pp. 103-6.

<sup>9</sup> Cfr. Fr. Hogemann, «Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920» en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-7), pp. 54-71, p. 58.

<sup>10</sup> Cfr. M. Heidegger, *Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación de conceptos filosóficos. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, ed. K. Strube, Klostermann, Frankfurt a. M., 1993, GA, vol. 59, pp. 29-30.

<sup>11</sup> Cfr. F. Hogemann, «Heideggers Konzeption», pp. 56-7.

todavía presente en Husserl.

También en el volumen titulado *Fenomenología de la vida religiosa* el problema de lo histórico constituye el núcleo de la reflexión. Heidegger entiende que la filosofía surge de la experiencia fáctica de la vida y que ésta sólo puede ser comprendida desde la historicidad. Reitera que la vida fáctica no tiene carácter de objeto sino tan sólo de *significatividad*. Que, por tanto y en su caso, lo relevante no es el qué sino el cómo; que lo definitivo en la vida fáctica es la *cumplimentación* (*Vollzug*) y que lo histórico no es experimentado cuando se somete a la ciencia historiográfica sino cuando es comprendido como fenómeno tal como se da en la misma vida.

En las clases del semestre de verano de 1921, *Agustín y el Neoplatonismo* (que recoge las interpretaciones fenomenológicas del libro X de las *Confesiones*) Heidegger intenta una comprensión fenomenológica de la experiencia cristiana de la vida y reprocha a Agustín el haber falseado dicha experiencia originaria mediante el recurso a conceptos y explicaciones neoplatónicas. Porque así habría arrancado a la vida fáctica de su inquietud originaria haciéndola extraña para sí misma. Heidegger lamenta el que la experiencia originaria de la vida cristiana se haya sometido a los moldes rígidos e insuficientes de la filosofía griega; lo que en definitiva, explica el producto en el que devino la teología medieval. Una teología, ahora entendemos por qué, que es necesario destruir<sup>12</sup>.

Poco tiempo después, en el otoño de 1922, Heidegger formulará más explícitamente la necesidad de acometer la *destrucción*. Entenderá la filosofía como radical investigación histórica y anunciará que sólo la *destrucción* de la filosofía occidental posibilita el verdadero acceso a las experiencias originarias. Una *destrucción* que habrá de remontarse hasta Aristóteles de cuya ontología y lógica se ha alimentado todo el pensamiento hasta la situación actual. En efecto, en el *Informe Natorp*, Heidegger traza un bosquejo panorámico del desarrollo de la filosofía europea que pone de relieve tanto sus orígenes aristotélicos como las carencias a las que, por lo mismo, ha estado sujeta. Advierte allí que sólo desvelando el *tener y el concebir previos* (*Vorbabe y Vorgriff*) dentro de los cuales se mueve siempre el humano *Dasein* será posible un auténtico acceso a aquello que nunca ha sido originariamente experimentado: la vida fáctica.

Hasta el verano de 1921 ha sido la evidencia de la insuficiencia y parcialidad de la teoría la que ha llevado a Heidegger a la necesidad de la *destrucción*. Porque esa teoría encubre lo originario como ocurre, a su juicio, en el caso de la experiencia cristiana de la vida y del tiempo.

Todavía al hilo de las reflexiones sobre la *Fenomenología de la vida religiosa* es preciso detenerse, aunque sea brevemente, en las raíces religiosas de la problemática destacada por Heidegger. Como señaló Gadamer, las cuestiones de índole teológica juegan un papel fundamental<sup>13</sup>, aunque sea asunto independiente el decidir hasta qué punto el término «facticidad» conserva todavía esas connotaciones religiosas. Porque, según Heidegger, la búsqueda de un último principio carece completamente de sentido<sup>14</sup>. Es cierto que un año antes de este curso, en enero de 1919, Heidegger había escrito a su amigo y profesor de Teología Dogmática, Engelbert Krebs, confensándole que la dogmática católica se le había hecho inaceptable. No obstante, en 1920 escribió a Löwitz insistiendo en que él era un teólogo cristiano. Lo cierto es que las cuestiones teológicas están más allá de la pertenencia

<sup>12</sup> Cfr. M. Heidegger, *Fenomenología de la intuición*, pp. 38-44. Cfr. también E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol III, Herder, Barcelona, 1990, pp. 485-8 y Lehmann, «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger» en *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, 1970.

<sup>13</sup> Cfr. H. G. Gadamer, «Erinnerungen an Heideggers Anfänge» en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-7), p. 16.

<sup>14</sup> Cfr. *Ib.*, pp. 14-26.

a un determinado sistema y que no parece posible entender el pensamiento heideggeriano sin tomarlas en consideración. Basta para ello con recordar su biografía intelectual. Por otra parte, en la caracterización de las estructuras fundamentales de la vida (que comienza a tomar cuerpo a partir de 1921) no se pueden eludir las resonancias cristianas de su pensamiento.

El ya aludido semestre de invierno de 1921/22, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*, constituye un curso particularmente relevante, tanto por sus contenidos cuanto por lo que hace a la trayectoria intelectual de Heidegger. En él se perfila con fuerza un pensamiento no sólo propio sino ya elaborado que considera como objeto de la filosofía el fáctico *Dasein* en cuanto que interrogado por su carácter de ser. Y que advierte (aunque no llegara a realizarla entonces) la necesidad de una vuelta destructiva hacia Aristóteles, en torno al cual comienza a girar su actividad intelectual. Por vez primera Heidegger atiende sistemáticamente a las *categorías fundamentales de la vida* (*Grundkategorien des Lebens*), a la relación mundo-vida, al *cuidado* (*Sorge*) y a la *caída* (en aquel momento, *Ruinanz*). En el contexto de su preguntar por la definición de la filosofía, a lo que dedica gran parte del curso, Heidegger apela por vez primera a la *situación hermenéutica* (*hermeneutische Situation*): puesto que la filosofía se encuentra siempre en una posesión previa de lo fáctico es precisa una preparación radical y clara de dicha *situación hermenéutica*. En este contexto comienza a utilizar, con el sentido técnico que conocemos desde *Ser y Tiempo*, las categorías de *tener y concebir previos* (*Vorhabe y Vorgriff*). Unas categorías que desplegarán toda su energía cuando Heidegger, algunos meses después, descubra y aplique positivamente a su hermenéutica la convicción de que el *Dasein* está siempre interpretado.

## 2. La filosofía como hermenéutica fenomenológica de la facticidad

El *Natorp Bericht* supone la clausura de la primera etapa heideggeriana en Friburgo y el comienzo de sus años de docencia en Marburgo. Constituye un documento de singular relevancia porque en él Heidegger expone sistemáticamente su concepción de la filosofía como *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. Recuerda allí lo que ya había expuesto en el anterior semestre de invierno: que el objeto de la filosofía es «el humano *Dasein* en cuanto que interrogado por ella respecto a su carácter de ser»<sup>15</sup>. Que la filosofía no es sino la prolongación de un *movimiento fundamental* (*Grundbewegtheit*) de la vida fáctica<sup>16</sup>. Y que la caracterización concreta de la problemática filosófica ha de ser destacada desde su objeto: el fáctico humano *Dasein* en cuanto tal.

La *orientación fundamental* (*Grundrichtung*) del preguntar filosófico no es para la vida, a su juicio, algo impuesto desde fuera sino que constituye la aprehensión explícita de un *movimiento fundamental* (*Grundbewegtheit*) de la vida fáctica, que es de tal índole que en la concreta maduración (*Zeitigung*) de su ser se ocupa de su ser<sup>17</sup>. La posibilidad de que el humano *Dasein* pueda mostrarse auténticamente procede de la explícita captación de ese mismo movimiento. Sólo si se aprehende adecuadamente puede encontrarse la actitud necesaria y la forma de acceso al objeto de la filosofía. Pero es preciso que el objeto se muestre en sí mismo para que comparezca como fenómeno, lo que depende de que el acceso a él sea el adecuado. Y Heidegger entiende que en la historia del pensamiento occidental falta completamente una auténtica interpretación asentada en su raíz en el problema filosófico fundamental de la

<sup>15</sup> «Das menschliche Dasein als von ihr [der philosophischen Forschung] befragt auf seinen Seinscharakter». NB 3.

<sup>16</sup> Cfr. NB 5.

<sup>17</sup> Cfr. NB 3-5.

facticidad<sup>18</sup>.

De lo dicho hasta ahora se desprende, en primer lugar, que la mirada fenomenológica no puede situarse en otro nivel diferente al de la pura facticidad. En segundo lugar que, en cuanto que ciencia originaria, la fenomenología se ha de entender a sí misma como la mera prolongación de ese *movimiento fundamental* (*Grundbewegtheit*) que está siempre en la vida, que pregunta al humano *Dasein* con referencia a su carácter de ser<sup>19</sup>. En tercer lugar es también necesario, a juicio de Heidegger, que la filosofía esté decidida a situar a la vida fáctica desde sus propias posibilidades fácticas. Lo que para él exige que sea fundamentalmente atea. Entonces, concluye Heidegger, habrá elegido con decisión haciendo de la vida fáctica en su facticidad su objeto.

El objetivo perseguido es la búsqueda de la facticidad, de un humano *Dasein* sin representaciones. Así, a su juicio, comparecerá su auténtico carácter de ser, su sentido. Una vez situada, como quiere Heidegger, en sus posibilidades fácticas el *cómo* (*Wie*) de su investigación consistirá en la interpretación del sentido de ser en sus fundamentales estructuras categoriales; esto es, en los modos en los que la vida fáctica se madura a sí misma y madurando, dice, habla consigo misma (*kathorei* n).

Pero, a juicio de Heidegger, la vida fáctica tiene una originaria *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*). Debido a ella el *cuidado* (*Sorge*) tiene la posibilidad y la disposición a abandonar su orientación al mundo y a su *trato* con él (*Umgang*) de manera práctica e inmediata. Esto es lo que explica que la *circunspección* (*Umsicht*) se restrinja a un puro ver, a la *curiosidad* (*Neugier*) y que el mundo ya no aparezca como un *con-qué del trato* (*Womit des Umgangs*) sino como objeto de *visión* (*Hinsicht*), de contemplación y de ciencia. Así es como, en opinión de Heidegger, la teoría cobra la primacía y se transforma en un detenerse en la contemplación de los objetos, precisamente en cuanto que «objetos»<sup>20</sup>.

Heidegger se refiere al *estar interpretado* (*Ausgelegt*heit), en el que siempre se mueve la vida fáctica, precisamente cuando está mostrando el origen de la teoría. Fácticamente el *estar interpretado* es aquél en el que la vida misma se encuentra y en el que está determinado el modo en que la vida se toma a sí misma en el *cuidado* (*Sorge*). La *circunspección* (*Umsicht*) sitúa al mundo en unas referencias concretas en las que la vida fáctica, llevada por la costumbre, se sumerge cada vez más. En dicho *estar siempre interpretado* es donde se encuentra definido *sentido del Dasein de la vida* (*Sinn von Lebensdasein*), el *como qué* (*Als was*) y el *cómo* (*Wie*) en los que el hombre se mantiene a sí mismo en su propio *tener previo* (*Vorhabe*)<sup>21</sup>.

A juicio de Heidegger, puesto que la vida fáctica se mueve en cada momento en un *estar interpretado*, no hay facticidad sin interpretación y, por tanto, sin *situación hermenéutica*. Por su *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*), la vida vive generalmente en lo *inauténtico* (*im Uneigentlichen*), pues adopta lo que le ha sido entregado sin conservar su sentido originario, de forma que también su propia interpretación es afectada por esa caída: «*todo trato y toda circunspección de la vida fáctica es afectada por esa caída, y no en último lugar su propia cumplimentación de la interpretación según el tener y el concepto previo. En ese movimiento de la facticidad se encuentra también la filosofía en la forma de su preguntar y encontrar respuesta, puesto que es tan sólo la interpretación explícita de la vida fáctica*»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. NB 22.

<sup>19</sup> La existencia es precisamente aquella posibilidad de la vida fáctica que tiene el carácter de una preocupada interpretación de la vida en relación a su sentido de ser. Cfr. NB 13-5.

<sup>20</sup> Cfr. NB 7-8.

<sup>21</sup> Cfr. NB 8.

<sup>22</sup> «*Von diesem Verfallen ist jeglicher Umgang und jegliche Umsicht des faktischen Lebens, nicht zuletzt sein eigener Auslegungsvollzug nach Vorhabe und Vorgriff, betroffen. In dieser Bewegtheit der Faktizität steht auch, weil sie nur explizite Auslegung des faktischen Lebens ist, die Philosophie in der Weise ihres Fragens und Antwortfindens*», NB 18.

Así pues, el *tener previo* (*Vorhabe*), que es lo que proporciona al *Dasein* una comprensión primera y preteórica, inobjetiva, queda configurado por una tradición que no es apropiada originariamente. Pero desde tal inautenticidad se fija el *como qué* (*Als was*) según el cual el hombre se entiende a sí mismo. También la filosofía, en cuanto interpretación explícita de la vida fáctica, se encuentra en una determinada interpretación que le ha sido entregada.

Pues bien, la filosofía de la situación actual continúa recurriendo a juicio de Heidegger a una conceptualidad griega inauténtica, en las estribaciones de experiencias fundamentales que conformaron la ética griega y sobre todo la idea cristiana del hombre. Sin embargo, a pesar de todas las alteraciones sufridas a lo largo de la historia, todavía se advierte, en parte, su sentido originario. Aunque la tradición se revela inicialmente como un obstáculo, Heidegger confía en que su apropiación auténtica pueda proporcionar la orientación previa válida que haga posible el acceso a los fenómenos y así una adecuada interpretación de la vida.

En esto consiste la tarea de la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*: en desvelar la interpretación dominante según sus motivos ocultos y en proceder a una destrucción que conduzca a las originarias *fuentes de motivación* (*Motivquellen*) de la explicación, que destaque las principales estructuras lógicas y ontológicas, atendiendo a los decisivos puntos de inflexión de la historia de la antropología occidental. De este modo, en la medida en que la investigación filosófica ha comprendido el tipo de objeto y de ser de su temático *hacia qué* (*Worauf*) es conocimiento histórico. Un conocimiento que entiende esa destrucción como el auténtico camino en el que el presente se ha de encontrar a sí mismo en sus propios *movimientos fundamentales* (*Grundbewegtheiten*). La crítica que surja de ahí no sólo será válida para el hecho de que encontramos en una tradición sino para el *cómo* (*Wie*) nos encontramos en ella<sup>23</sup>.

### 3. Conclusiones

El propósito heideggeriano de buscar una ciencia originaria de la vida se decanta, ya a finales de 1922, en una definitiva *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. Mediante ella Heidegger considera posible lograr una experiencia originaria de la vida fáctica. Ya en el semestre de invierno de 1921-22 comienza a tomar forma definitiva lo que luego expondrá someramente en el *Natorp Bericht*. Al final, también como fruto de su investigación en Marburgo, aunque motivado por necesidades académicas, surgirá *Ser y Tiempo*. Pero por el momento, y restringiéndonos a los años de Friburgo, la problemática ontológica no ha tomado todavía la delantera decididamente, aun cuando Heidegger definiera ya en 1921 la orientación permanente de su cuestionar: la pregunta por el sentido del ser. No obstante lo que ahora ocupa su pensamiento es la tan reiterada cuestión de la vida fáctica.

Su objetivo es lograr que comparezca como fenómeno. Ahora se puede intentar un balance, aunque quede restringido a las limitaciones propias de un estudio como éste. ¿Comparece la vida fáctica como fenómeno? Responder afirmativamente resulta problemático y ello por varias razones. La primera de ellas es que algunas de las afirmaciones heideggerianas no encuentran, a mi juicio, suficiente justificación fenomenológica. ¿Ha justificado Heidegger fenomenológicamente que la filosofía responde a un movimiento fundamental de la vida fáctica que se pregunta por su carácter de ser? ¿Ha justificado fenomenológicamente la *tendencia a la caída* y el *estar siempre interpretado* como estructuras fundamentales del humano *Dasein*? Por último, ¿qué justificación ofrece Heidegger a la hora de mostrar que su proceder está verdaderamente libre de prejuicios como reclama la actitud fenomenológica? ¿Cómo es posible la total ausencia de supuestos si, como el mismo Heidegger reconoce, el humano

<sup>23</sup> Cfr. NB 20-1. Para la exposición heideggeriana de tradición filosófica occidental, cfr. NB 21-3.

*Dasein* está siempre interpretado y si incluso la misma filosofía está afectada por la interpretación?

En cuanto a su proceder, antes de definir la índole de la investigación filosófica, Heidegger enumera las estructuras fundamentales del objeto «vida fáctica». Y ciertamente se limita a exponerlas y explicarlas. Parte del  *cuidado* (*Sorge*) como sentido fundamental de la vida fáctica<sup>24</sup> y pasa después a afirmar, sin más preámbulos, que «*la vida fáctica se mueve permanentemente en una determinado (...) estar interpretado*»<sup>25</sup>. A continuación, y con la misma rotundidad, se refiere a la *tendencia a la caída*, a la *muerte* y a la *existencia*<sup>26</sup>.

Pero de lo que se ha de tratar ahora más específicamente es del *estar siempre interpretado* y de la *tendencia a la caída* que, en definitiva, lo justifica y sostiene. Es aquí donde tiene sentido preguntarse por las raíces teológicas de su pensamiento, aunque ahora no nos podamos detener en este asunto. Bastará tan solo con apuntar que las estructuras fundamentales guardan un notable parentesco con aquellas que son decisivas en la experiencia cristiana y en su formulación teológica: la asunción del mundo en la propia vida, el carácter definitivo y decisorio de la muerte, el pecado original, la posibilidad de una existencia auténtica liberada del pecado.

No es necesario aclarar que, si es el caso, Heidegger era libre de asumir tales categorías. Pero resulta problemático entender que, si éste es el caso, las asumiera, afirmando a la vez que era preciso destruir la tradición occidental, conformada primero por Aristóteles y después por el sistema teológico medieval.

En cualquier caso, no parece fenomenológicamente justificado el *estar siempre interpretado* que Heidegger propone como estructura fundamental. Asunto bien distinto es admitir la evidencia de la interpretación, de encontramos en una determinada situación hermenéutica. No se discute la interpretación. Lo que se discute es la posibilidad misma de llegar a una pura *experiencia originaria* de la *vida fáctica*, más acá de toda representación. La hermenéutica de la situación se orienta, al parecer, a subsanar las dificultades que la harían inviable. Pero no se ve cómo esto pueda ser posible.

Que la mirada fenomenológica no se sitúe en otro nivel diferente al de la pura facticidad es una exigencia coherente con el planteamiento heideggeriano. Pero, en cualquier caso, se trata de una «mirada», aunque fuera la mera prolongación de un *movimiento fundamental* de la *vida fáctica*. Por otra parte, el mismo Heidegger advierte la necesidad de la ontología y de la lógica para interpretar el sentido del ser en sus estructuras categoriales; para mostrar cómo se realiza a sí misma la vida fáctica y cómo, al hacerlo, habla consigo misma. Esto es, elabora categorías. Pero es evidente que toda categoría constituye una mediación. Por otra parte, la exigencia de ateísmo tampoco parece asegurar un acceso inmediato a los fenómenos. Atea, dice Heidegger, es la filosofía que se mantiene libre de cuestiones religiosas<sup>27</sup>. Habría entonces que determinar si la presencia o la ausencia de Dios configura o no —y cómo— la misma vida humana. Pero esto es algo que Heidegger no lleva a cabo y que resulta incorrecto metodológicamente. Se trata, en definitiva, de una elección que —como en otros casos a los que ya se ha hecho referencia— Heidegger no justifica.

En definitiva, aun cuando Heidegger proporcione las estructuras fundamentales de la vida fáctica por vía de *indicación formal* (*formal Anzeige*) —necesitada por tanto de una ulterior y mayor concreción— y aun cuando pretenda una pura mirada fenomenológica, no logra ya en el mismo punto de partida la total (e imposible) exención de todos los prejuicios, de

<sup>24</sup> Cfr. NB 6-8.

<sup>25</sup> Cfr. NB 8.

<sup>26</sup> Cfr. NB 9-16.

<sup>27</sup> Cfr. Nota de Heidegger en NB 16.

todos los supuestos. La misma idea de vida fáctica supone ya una concepción o, al menos, una *preconcepción*. En definitiva, obedece también a una representación.

La idea de una destrucción de la metafísica occidental, tal como Heidegger la concibe, puede ser necesaria y fructífera. Pero la pretensión de una experiencia totalmente originaria de la *vida fáctica* resulta, en último extremo y de acuerdo con los presupuestos heideggerianos, una contradicción. Se puede concluir por tanto que también la heideggeriana, constituye una concepción, una narración del yo.

\* \* \*

Carmen Segura Peraita  
UNED  
Complejo Educativo "Príncipe Felipe"  
Atienza 4  
19001 Guadalajara