

## MUNDO, CUIDADO Y PRIVACIÓN EN EL ANÁLISIS DE LA VIDA EN EL PRIMER HEIDEGGER

Pablo Redondo Sánchez. Universidad de Salamanca

**Resumen:** «Vida» (*Leben*) es uno de los conceptos centrales de los primeros cursos de Friburgo. En el análisis fenomenológico que Heidegger propone, las categorías de «mundo» (*Welt*), «cuidado» (*Sorge*) y «privación» (*Darbung*) juegan un papel fundamental. Atender al desarrollo de estos conceptos, presentes en etapas posteriores de la filosofía de Heidegger, y determinar sus implicaciones es la intención de nuestro trabajo.

**Abstract:** «Life» is one of the main concepts of the early Lessons in Freiburg. In the phenomenological analysis that Heidegger proposes, categories like «World» (*Welt*), «Care» (*Sorge*) and «Privation» (*Darbung*) play a fundamental role. The intention of our Paper is to follow the development of these concepts —presents in later stages of Heidegger's philosophy— and to specify their implications.

Los cursos que Heidegger imparte en la Universidad de Friburgo entre 1919 y 1923 como asistente de Husserl giran entorno al concepto de vida (*Leben*). Por ello, como no podía ser de otro modo, las alusiones a ésta y sus características son constantes a lo largo de las lecciones. No hay ningún escrito de esta época en el que, de una manera u otra, este concepto no esté presente. Para obtener un cierto hilo que sirva como referencia y que no excluya la posibilidad de mencionar otros textos, hemos elegido seguir el tratamiento del semestre de invierno de 1921-22 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*<sup>1</sup>). El análisis de la vida que aquí se plantea es uno de los más completos y aporta elementos que no están expuestos con tanta decisión en otras lecciones. Por otra parte, dentro de una complejidad terminológica apreciable, el curso tiene una gran fuerza expresiva que proporciona múltiples posibilidades de interpretación<sup>2</sup>.

La exposición comienza llamando la atención sobre el rango e importancia de lo que será el centro de interés: «Vida fáctica»: la *expresión* «vida» es una categoría fenomenológica fundamental, significa un fenómeno fundamental<sup>3</sup>. En tanto que fenómeno —y además fundamental— la vida fáctica es susceptible de ser analizada según el esquema de tres sentidos peculiar de este período (sentido de referencia

---

<sup>1</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Gesamtausgabe (GA) 61, semestre de invierno de 1921-22, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

<sup>2</sup> En este sentido estamos de acuerdo con Farrell Krell cuando afirma que el título del curso no hace del todo justicia a la importancia de sus contenidos. Cf. Farrell Krell, David, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1992, p. 37.

<sup>3</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 80. Si no se indica lo contrario, las traducciones de los textos de Heidegger son nuestras.

(*Bezugssinn*), de ejecución (*Vollzugssinn*) y de contenido (*Gehaltssinn*). Esta es la opción que Heidegger tomará para explicitarla filosóficamente, mostrando desde el inicio interés por establecer distancia frente a otros intentos de la época.

Una de las intenciones básicas es que la propuesta no quede lastrada con presupuestos ni con compromisos teóricos. Para llevar esto a cabo, el tratamiento de la vida comienza apoyándose en lo más común y cotidiano: la utilización constante de la palabra en el lenguaje coloquial. Con ello Heidegger pretende dar cuenta, al margen de toda posición filosófica, de la polisemia del término<sup>4</sup>, es decir, quiere comenzar la caracterización sin excluir de entrada ninguna dirección ni —algo todavía más importante— ningún modo de considerar la vida. En otras lecciones impartidas con anterioridad había adoptado la misma estrategia: «La palabra problemática “vida” hay que dejarla en su polisemia para poder indicar los fenómenos intendidos por ella»<sup>5</sup>. Utilizando casi los mismos términos, en el verano de 1920 escribe que «hay que dejar la palabra [vida] en una cierta polisemia para caracterizar adecuadamente la situación»<sup>6</sup>.

«Vida», por tanto, es una palabra presente constantemente en discursos que van desde la creación literaria hasta la especulación filosófica, pasando por supuesto por el empleo cotidiano en innumerables expresiones («hace su vida», «lleva una mala vida», «¡la vida nos dio!» etc.). Con este punto de partida Heidegger predelinea los siguientes pasos de su análisis. Los da desde la perspectiva de que los innumerables usos del término han contribuido a minimizar, hasta hacerla desaparecer, la importancia de preguntar por su sentido. Al ser lo más cercano, aquello con lo que cotidianamente se tiene contacto, al formar parte de numerosas expresiones más o menos habituales, surge la sensación de que la vida es un fenómeno cuya explicación se puede dar por supuesta, de que es algo que siempre está presente con un sentido que no necesita ser explicitado.

Bien es cierto que el empleo constante proporciona una cierta comprensión de la palabra. Al mismo tiempo, la universalización de la comprensión previa y del uso ha traído consigo también una regionalización y parcelamiento del significado. La consecuencia de este hecho es que «vida» queda comprendida, en cada caso, desde unos determinados intereses particulares.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>5</sup> *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, en *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 15.

<sup>6</sup> *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, semestre de verano de 1920, editado por Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 18. Para algunas otras alusiones a la polisemia de «vida» como un punto de partida adecuado de la investigación, cf. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, semestre de invierno de 1920-21, editado por Matthias Jung y Thomas Regehly en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 50, y *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Este texto se conoce como la *Aristoteles-Einleitung* del año 1922. Ha sido publicado como «Die wiederaufgefundene “Aristoteles Einleitung” Heideggers von 1922. Erstveröffentlichung im Jahre des 100. Geburtstag», en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 6, 1989, p. 240.

En este sentido, se puede hablar de que en el uso habitual se detecta al mismo tiempo un ofrecimiento y un ocultamiento del fenómeno original. La vida se ha tenido que dar a entender de algún modo para poder decir algo de ella (situación que de hecho ocurre constantemente), pero esta comprensión previa queda categorizada en cada caso desde una determinada posición, desde un esquema concreto, con lo que simultáneamente se entorpece la comprensión del sentido del fenómeno. El paralelismo con el modo en el que Heidegger hablará más adelante del ser es evidente.

Ahora bien, desde 1919 aparece constantemente la idea de que la vida fáctica habla un lenguaje propio y es significativa (lo que inaugura la posibilidad de una ciencia originaria de ella (*Urwissenschaft*)), pero en ningún caso parece que la comprensión que da por sentado el sentido del término pueda ser suficiente. El modo habitual y cotidiano de operar con los significados de «vida» (posibilitado por la comprensión previa que se tiene de ella al vivirla) no parece tener el rango requerido para dar pie al desarrollo de una explicitación filosófica. Desde el comienzo de su análisis, Heidegger insinúa que la comprensión inmediata no proporciona adecuadamente el fenómeno sino que, a pesar de presentarlo de una manera previa y atemática, lo retiene en el ocultamiento. En las primeras caracterizaciones de la vida fáctica se distingue, por tanto, una separación entre los modos adecuados e inadecuados de entenderla. Esta idea, como veremos, estará presente a lo largo de todo el análisis.

### 1. La filosofía y el doble sentido de la repetición

Una vez que ha llegado a este punto, sin haber mencionado todavía ninguna categoría, apoyado sólo en las caracterizaciones generales anteriores, Heidegger resume en unas pocas líneas su modo general de entender la filosofía en tanto que interpretación de la vida. La tarea filosófica tiene relación, precisamente, con los diversos modos de comprensión que se acaban de mencionar. Rescatar el sentido propio de la vida de una situación que ya desde el inicio queda descrita como de «caída»<sup>7</sup> tiene que ser uno de los propósitos esenciales. La confusión fundamental, consistente en que el sentido de «vida» se dé por supuesto y quede igualado y reducido al uso y al contexto en los que se utiliza la palabra en cada caso, es algo que tiene que ser compensado. La fenomenología como ciencia originaria no puede aceptar que la vida se reduzca a un objeto susceptible de ser investigado o a algo de lo que meramente se tenga una comprensión vaga. Pero para recuperarse de esta carencia no puede llevar a cabo su trabajo reflexionando, estableciendo distancia frente al ámbito que le da suelo y en el que ella misma se desenvuelve, sino repitiendo, por una parte, el movimiento de la vida (ya que no opera desde un lugar que esté por encima de ésta) y, por otro lado, en la repetición, retomando la vida de la comprensión inadecuada que ofrece de sí misma:

---

<sup>7</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 80.

«Repetición»: de su sentido depende todo. La filosofía es un modo fundamental de la vida misma, de tal manera que ella la repite auténticamente en cada caso, la arranca de la caída (*Abfall*) y este arrancar mismo, como investigación radical, es vida<sup>8</sup>.

En este texto tan breve se condensan y anticipan muchas páginas de los desarrollos posteriores que van a ocupar a Heidegger a lo largo del semestre de invierno de 1921-22. Los numerosos rasgos que presenta en un momento tan temprano, previo a la consideración propiamente dicha de la vida fáctica (los sentidos de la repetición, la filosofía como modo de vida, la existencia de una caída, el «rescate» de la misma etc.), hacen que se convierta en una buena guía para lo que viene a continuación<sup>9</sup>. La dificultad estriba en que, por su brevedad y la ausencia de un contexto que lo prepare e introduzca, sólo se podrá comprender del todo cuando el análisis haya avanzado. El marco en el que está inmerso (alusiones a la filosofía de la vida, a Dilthey, Nietzsche y especialmente Rickert) no ayuda a prestarle, en una primera lectura, toda la atención que merece.

Con la alusión a la repetición<sup>10</sup>, Heidegger está aprovechando el doble sentido que puede tener la palabra alemana, algo que sólo indirectamente se entiende en castellano. Por una parte, *Wiederholung* es efectivamente repetición, reiteración pero, por otro lado, el verbo *wiederholen* proporciona también el significado de retomar, recoger. En el texto citado están presentes los dos sentidos. En ellos se puede ver, al mismo tiempo, los dos momentos fundamentales en los que Heidegger va a apoyar

<sup>8</sup> Ibid. *Abfallen* será uno de los términos que Heidegger utiliza para dar nombre a la acción de caer. En ocasiones emplea otros verbos como *Verfallen*, considerando al mismo tiempo que *Zerfallen* (desintegrar) es la consecuencia de estas acciones. Cf. *Aristoteles-Einleitung*, o. cit., p. 242.

<sup>9</sup> Diversos autores han hecho alusión a este texto tan importante. Cf., por ejemplo, Van Buren, John, *The Young Heidegger. Rumor of the hidden King*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1994, p. 281s., Farrell Krell, David, «The "Factual Life" of Dasein: From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*», en Kiesel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 366ss., Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 84ss., Fehér, István M., «Heidegger's Postwar Turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of "Destruktion" on the way to *Being and Time*», en *Philosophy Today*, 40, 1996, p. 18, Gil Villegas M., Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 454. Por otro lado, para un amplio tratamiento de la importancia de la repetición en la hermenéutica, considerando al mismo tiempo las influencias de Kierkegaard y Husserl, cf. Caputo, John D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington, 1987, sobre todo la primera parte, *Repetition and the Genesis of Hermeneutics*, pp. 11-92.

<sup>10</sup> A pesar de la importancia que Heidegger le otorga, la «repetición» no es tratada exhaustivamente. En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 88 hay otra alusión a ella. En otros textos de Friburgo tampoco aparece con excesiva frecuencia. Quizá uno de los lugares más representativos en el que lo hace es el siguiente: «Comprender no significa meramente adquirir un conocimiento que constata, sino repetir originariamente lo comprendido en el sentido de su situación más propia y para ésta misma. Sin embargo, donde este hecho menos se da es en la adquisición de teoremas, proposiciones, conceptos fundamentales, principios y en la renovación de los mismos guiada de algún modo», *Aristoteles-Einleitung*, o. cit., p. 239.

la investigación filosófica. En primer lugar, ésta tiene que procurar que su acceso al ámbito en el que ella misma se desenvuelve no establezca una distancia con él. La repetición filosófica de lo que inmediatamente se da de modo atemático es la única vía que Heidegger ve para salvar los peligros de la reflexión, siempre constantes bajo su punto de vista. La entrega completa al modo en el que la vida se vive a sí misma, no estableciendo ninguna posición frente a ella, es la razón de ser de la repetición. Sólo de esta manera se puede evitar, en su opinión, la distancia entre el plano en el que se vive la vida y aquél en el que se dice algo sobre ella. Al mismo tiempo —y esta simultaneidad es algo fundamental— la filosofía no se conforma con lo que se ofrece cotidianamente. Si esto fuese suficiente y satisfactorio, su nacimiento no hubiera tenido lugar. El momento crítico presente en la fenomenología de Heidegger, evidentemente también en la de Husserl, es el que permite describir la comprensión filosófica como distinta —y hasta contraria— a la habitual y cotidiana.

El acceso adecuado al fenómeno de la vida y el ejercicio preventivo constante ante la comprensión habitual que se tiene de ella forman las dos grandes tareas a las que tiene que atender la filosofía. Estos dos trabajos no se desarrollan por separado, ni uno detrás del otro. Heidegger no piensa que sea necesario acceder adecuadamente a la vida para poder desvelar las comprensiones impropias que puede haber de ella. De la misma manera, no cree que la crítica de los modos habituales de comprensión sea la condición de posibilidad de un acceso fiable. Ambos momentos forman parte de un mismo movimiento interpretativo. Por esta razón, ya que las direcciones no se pueden separar, no será extraño que rasgos característicos de una se encuentren también en la otra y viceversa.

Por otro lado, la repetición tiene también una referencia implícita a la temporalidad. De un modo aparentemente trivial se puede decir que el futuro de la existencia de cada uno se forma esencialmente a partir de su pasado. Evidentemente los contenidos mismos de lo que ha tenido lugar en el pasado no son repetibles en el presente. Sí lo es, sin embargo, el modo o la manera en que acontecieron. En esta línea se apoya la dimensión temporal de la repetición, no como la duplicación de una actividad pretérita en el presente, sino más bien como retomar el modo en el que sucedió el pasado para poder apropiarse de él en la situación actual. Lo que se repite es un elemento que va a jugar un papel fundamental en la filosofía de Heidegger en estos años, la condición esencial del cuestionamiento (*Fraglichkeit*). El modo de vivir la vida desde su cuestionamiento, la adopción permanente de una actitud de vigilia o atención, es lo que tiene que ser repetido constantemente. En opinión de Heidegger, la necesidad de la repetición obedece a que este modo de vida tiende a caer en el olvido en favor de una actitud mucho más complaciente y cómoda.

## 2. La polisemia de «vida» como punto de partida

Antes hemos mencionado que el texto sobre la repetición se adelantaba muchas páginas al lugar que lógicamente le hubiera correspondido. La anticipación se hacía muy útil, ya que se podía ver en él una guía para el análisis posterior. Esto no quiere

decir en ningún caso que pueda sustituir al desarrollo mismo del curso. Por esta razón, para comprender satisfactoriamente cada uno de los pasos, hay que recuperar el punto desde el que Heidegger partía, la polisemia de «vida».

Los distintos usos de la palabra dan oportunidad a las pretensiones más diversas. Desde todos los campos del conocimiento, desde la defensa de opiniones muy dispares (ya sea en el ámbito académico o en el de la vida diaria), se pone de manifiesto un empleo incesante del término que hace que en ocasiones tenga lugar un juego; Heidegger considera que en él la fascinación por la palabra desempeña un papel esencial<sup>11</sup>. Esta atracción provoca que el mero uso de «vida» se asuma como la clave de su comprensión. Su aparición, sin necesidad de mayor determinación e indagación, parece justificar por sí misma todo el contexto del que se está hablando. Con esto Heidegger hace una denuncia explícita, sin insertarla todavía dentro del esquema fenomenológico del curso, de que el empleo continuo del término ha ido percutiendo sobre su sentido hasta deformarlo. Mantiene que aquello con lo que nos enfrentamos al considerar cotidianamente la «vida» son «ilusiones»<sup>12</sup> y engaños. Éstos no consisten sólo en que cada persona haga un uso particular del concepto, lo defienda a partir de una determinada teoría o creencia y quiera dar una explicación de la existencia y del sentido de la propia vida a partir de él. En la actitud que admite la polisemia es también posible que la capacidad de interrogar por el sentido quede paralizada. Heidegger señala que la determinación de «vida» como algo polisémico —un inicio prometedor en tanto que no excluye nada— se aprovecha para quedar dispensado de la tarea de seguir preguntando por el modo de ser. El engaño al que se refiere es contar con la polisemia y darle valor, pero no desde la problematización de los diferentes sentidos, sino desde la asunción de uno determinado.

Los reproches a las actitudes anteriores, algunos más implícitos que otros, se pueden resumir en que toman «vida» como algo acabado, fijo e inamovible aun reconociendo su polisemia. Para evitar esta consecuencia, Heidegger acude al uso verbal con el fin de dejar claro que le interesa preferentemente el hecho de que la vida se está ejerciendo (viviendo) en cada momento. Que la vida consiste en vivir y —algo importante para la posibilidad de la filosofía como ciencia de ella— en vivirse, es lo que dirige constantemente las aproximaciones iniciales al fenómeno.

El verbo alemán *leben* tiene un doble sentido, algo que también ocurre en español, uno intransitivo (el que aparece en expresiones como «vivir intensamente», «vivir bien»...) y otro transitivo («vivir la vida», «vivir de su trabajo»...). Dentro del segundo grupo de significados, el que más interesa ahora es «vivenciar algo» («sobre todo: «vivenciar algo»», se lee en el curso de 1921-22<sup>13</sup>). Haciendo la nominalización correspondiente de las dos direcciones del verbo, se obtiene «vida» con el doble sentido transitivo-intransitivo que le interesa mantener a Heidegger y al que no quiere renunciar. Si recuperamos el esquema triádico anteriormente mencionado, se

<sup>11</sup> Cf. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 81.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 82.

comprueba que el análisis verbal está dirigido por él. Tomando vivir como un comportamiento (*Verhalten*), se puede hacer corresponder el sentido transitivo del verbo al de contenido («qué» se experiencia en el vivir en cada caso). Por otro lado, en el significado intransitivo se podría ver el sentido de referencia («cómo» se vivencia el comportamiento). El sentido de ejecución, por su parte, quedaría reflejado en el carácter de plenificación, de cumplimiento, que el verbo sugiere en tanto que la intencionalidad del vivir no es meramente posible, sino actual y efectiva.

Heidegger no alude en este momento al esquema que subyace a su tratamiento del verbo, pero si no se tiene en cuenta puede surgir la sensación de que está intentando fijar el sentido de «vida» a partir de los usos gramaticales de aquél. Al no haber mencionado el esquema se ve en la obligación de tener que desmentir esta posible interpretación. La lectura de cualquiera de los textos de esta época aparta la idea de la gramaticalización pero, por si fuese necesario, se vuelve a insistir en ello. «Vida» no puede quedar determinada por el sentido de los vocablos con los que se la designa sino que, siguiendo la idea del texto inicial sobre la repetición, las categorías gramaticales han de encontrar su origen en el lenguaje que la vida misma tiene<sup>14</sup>. No atender a este hecho, prescindir de que la filosofía no puede dejar de lado el momento significativo que la vida proporciona, ha provocado en opinión de Heidegger que la explicación se haya llevado a cabo desde una «formación y articulación teórica determinada»<sup>15</sup>. El lugar en el que ubica el desarrollo de la gramática que ha desembocado en esta situación es Grecia.

Por tanto, en el planteamiento del modo que elige para tratar la vida, Heidegger ya ha dejado ver a las claras cuál va a ser su táctica. Las interpretaciones habituales de aquélla son, por una u otra razón, restrictivas, desatienden aspectos irrenunciables de su sentido. El origen de ello es —algo mencionado sólo de pasada en este momento— que la vida está en una situación de «caída», lo que provoca que su comprensión se lleve a cabo de una forma impropia. Por otro lado, para entender el alcance de algunas interpretaciones inadecuadas hay que retrotraerse hasta los griegos.

No puede pasar desapercibido que Heidegger está hablando tanto de interpretaciones filosóficas de la vida, como de los modos habituales y cotidianos de comprenderla. Tal como hemos mencionado, en el contexto inmediato en el que aparece por primera vez la «caída» (en el texto sobre la repetición) hay una serie de alusiones a Rickert. Su postura sería en este caso una de las comprensiones filosóficas inadecuadas. El mismo discurso sobre la caída está afectando también a cierta comprensión de la vida que se destila de sus usos verbales (estos serían los modos habituales de emplear el término).

Junto con las dos formas mencionadas de entender «vivir» (el sentido transitivo y el intransitivo), surgen dos términos, «originariedad» y «distanciamiento de la

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>15</sup> *Ibid.*

originariedad» (*Ursprünglichkeit* y *Ursprungsabständigkeit*)<sup>16</sup>, que no se pueden dejar al margen en los análisis siguientes. Ambos conceptos aparecen en los primeros pasos de la explicitación de la vida, pero Heidegger no menciona en ningún caso que ésta se asocie o se enlace con el primero (vida como lo originario) y quede siempre apartada del segundo, sino que desde el primer momento los presenta como las posibilidades propias de ella. La razón es que uno de los rasgos fundamentales en la caracterización de la vida es que «es sus posibilidades»<sup>17</sup>. No se trata de que *tenga* ciertas posibilidades o que *esté ante* ellas, sino que su ser consiste en ellas. De esta manera, Heidegger permite que nos vayamos familiarizando con la idea de que en el modo de ser la vida fáctica hay múltiples posibilidades que la hacen incalculable. Éstas se agrupan desde el inicio en dos grandes conjuntos, las que se mueven en el ámbito del origen y las que, por el contrario, manifiestan una repulsa frente a él. Sólo más adelante se hará comprensible plenamente esta distinción. Por el momento, Heidegger se limita a dar una definición —con la prevención que hay que tomar ante este término— de vida: «Vida = *Dasein*, “ser” en y mediante la vida»<sup>18</sup>. Es conveniente advertir que este *Dasein* no es todavía el término técnico que introducirá algún tiempo después, en el curso de verano de 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*<sup>19</sup>). Sin embargo, a partir del tratamiento de la polisemia y de la necesidad de mantenerse en ella, se puede ver el primer intento por expresar en una sola palabra los «dentros» (intransitivos) y los «fuera» (transitivos) de la vida, algo que luego quedará recogido de manera especial en el término *Dasein*.

### 3. «Nuestra vida, nuestro mundo»

Una vez que ha explicitado mínimamente el comportamiento de vivir en sus direcciones fundamentales, Heidegger alude al hecho de que siempre se vive «en» algo, «desde» algo, «para» algo, «con» algo, «contra» algo. Este «algo» con el que la vida se relaciona permanentemente de diversos modos en su ejecución y ejercicio recibe el nombre de «mundo»<sup>20</sup>. En el lenguaje del esquema intencional triádico mencionado antes, «mundo» es el sentido de contenido de la vida<sup>21</sup>. Si empleamos todas las posibilidades que ofrecen las preposiciones antes citadas, es «en lo que», «desde lo que», «para lo que» etc. se mantienen los comportamientos en la vida. De esta manera, como contenido intencional proporciona un apoyo, un sostén que define la actitud fundamental hacia las cosas. En tanto que sentido de contenido de la vida, el

<sup>16</sup> El texto completo en el que aparecen dice así: «La vida en el significado de la *unidad de la secuencia* y *maduración* de las dos formas de “vivir” aludidas anteriormente; esta unidad en su extensión completa o limitada en cada caso, en su multiplicidad de ejecución plena o parcial y en su respectiva originariedad o distanciamiento de la originariedad (aversión al origen y enemistad directa)», *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>19</sup> Heidegger, M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, semestre de verano de 1923, editado por Käte Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

<sup>20</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 85.

<sup>21</sup> *Cf. Ibid.*, p. 86.



mundo aparece como el horizonte de inteligibilidad bajo cuya luz las cosas pueden salir al encuentro de un determinado modo.

Heidegger pone empeño en que se comprenda adecuadamente el momento y el contexto en el que introduce el término. «Mundo» no tiene que ver con la determinación del espacio en el que la vida se desarrolla, ni con la delimitación de la realidad natural, por ejemplo. La relación entre la vida y el mundo no es la del contenido con el continente, sino que el segundo es lo que se vive y, al mismo tiempo, por lo que la vida se sostiene, en lo que se sostiene<sup>22</sup>. Al decir que el mundo es en lo que se sostiene la vida es difícil evitar la imagen de un recipiente y su contenido correspondiente. Sin embargo, el mundo también es lo que se vive, siendo en este caso el contenido y no el continente. Esta mezcla intencionada de relaciones y funciones obedece al interés de Heidegger en dejar de lado metáforas como la antes mencionada. La relación entre vida y mundo tampoco es la que se establece, por ejemplo, entre dos objetos que aun siendo distintos compartan un mismo contexto y se complementan en su uso (el caso de una mesa y una silla). La vida no se relaciona con el mundo al compartir una semejanza estructural, por así decir.

La clave para entender la conexión es que se trata de una referencialidad «ejecutada, vivida»<sup>23</sup> hasta el punto de que los dos términos, mundo y vida, son intercambiables en muchas expresiones, sin ser por ello idénticos («nuestra vida, nuestro mundo», se puede leer más adelante<sup>24</sup>). La razón es que el mundo es para el *Dasein* lo más cercano, aquello con lo que tiene más confianza. Bajo esta perspectiva, el modo desde el que se accede a él es el del trato directo. Heidegger entiende el mundo circundante como un mundo de trato, algo que le viene dado a partir del aprovechamiento del prefijo común (*Umwelt* y *Umgang*). Sobre este aspecto el curso del semestre de verano de 1923 es suficientemente claro: «El “entorno” no se determina de ninguna manera ontológica-primariamente desde el estar-colocado-al lado o uno alrededor del otro, ni desde los nexos geométricos, sino que es el entorno del trato mundano que se preocupa»<sup>25</sup>. Por tanto, el acceso al mundo no se da por medio de una percepción objetivante (por eso es insuficiente el punto de partida desde las relaciones geométricas), sino más bien por la ocupación y el trato constante y diario con él. Apelando al esquema de la intencionalidad, la referencia de las vivencias del mundo entorno no es teórica, sino más bien práctica.

Un aspecto decisivo es que el mundo presenta una doble cara. Por un lado, es aquello que proporciona familiaridad, confianza, seguridad con las cosas y en conjunto una cierta tranquilidad. Por otra parte, parece como si esta protección tuviese que ser compensada, como si se tuviese que pagar un cierto precio por ella en definitiva. En este sentido, Heidegger presentará el mundo como un ámbito que obliga a acatar sus órdenes. Protege pero es preciso desembolsar un tributo consistente en entregarse

---

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., p. 101.

<sup>25</sup> *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, o. cit., p. 102.

sin reservas y aceptar sus normas.

Sin anticipar nada del análisis posterior, ya se puede decir que la interpretación filosófica que, en tanto que modo fundamental de vida, se ejecuta en, para y desde la vida fáctica<sup>26</sup>, se verá afectada también por las relaciones que ésta establece con el mundo. Dicho de otro modo, el hecho de que la vida tenga una conexión inmediata con el mundo al ser éste su sentido de contenido, no va a dejar indiferente la interpretación que la filosofía haga de la primera. Algunos años más tarde, en *Ser y tiempo*, Heidegger dará un nombre preciso a esta especie de reflejo que llega hasta el *Dasein* (concepto que en 1927 ha sustituido ya a «vida») desde el mundo. En el § 5 se puede leer lo siguiente: «En el “ser ahí” mismo y por ello en su peculiar comprensión del ser, radica aquello en que señalaremos la retroactiva irradiación ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del “ser ahí”»<sup>27</sup>. Ampliando la perspectiva, los lazos que la vida establece con el mundo tendrán un efecto en el modo de comprender la filosofía y también en la manera en que quedan planteados los distintos elementos de ésta. De nuevo en el semestre de invierno de 1921-22, Heidegger escribe que «la *anticipación de la interpretación* surge en cada caso del nivel de apropiación de la vida misma»<sup>28</sup>. Aquello que proporciona las indicaciones fundamentales que permiten la investigación filosófica se apoya siempre en el grado de comprensión que la vida haya alcanzado con respecto a sí misma. Pero al mismo tiempo, a la hora de determinar el «nivel de apropiación de la vida misma» habrá que tener muy en cuenta los vínculos que ésta ha establecido con el mundo.

#### 4. El cuidado (*Sorge*)

Hasta el momento se ha aludido a que el fenómeno de la vida tiene relación con el mundo en tanto que éste es su sentido de contenido. Por otro lado, Heidegger sigue insistiendo en que la primera, al no ser algo completamente mudo, da una serie de indicaciones significativas que la investigación filosófica tiene que repetir. Por último, se empezó a entrever la posibilidad de que algunas de esas indicaciones no sean adecuadas, aunque sigan formando parte de las posibilidades inherentes a la vida (la alusión anterior al origen y a la aversión ante él así lo daba a entender).

Dando un paso más, Heidegger establece que el sentido de referencia de la vida, la manera en la que el fenómeno se experimenta, es el cuidar (*Sorgen*)<sup>29</sup>. La atención al esquema intencional que dirige el análisis previene ante la posibilidad de cometer algunos errores. No es que la vida sea *Sorge*, no se trata de que el cuidado sea una

<sup>26</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 87.

<sup>27</sup> *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 16ª ed., Tübingen, 1986, pp. 15-16. Seguimos la traducción española de José Gaos *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 7ª reimp. de la 2ª ed. revisada, Madrid, 1989, p. 25. Sobre la importancia de esta idea a lo largo del período de Friburgo, cf. Lilie, Frank, «Heideggers Forderung nach einer Destruktion der Tradition», en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 34, 1992, p. 316.

<sup>28</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 87.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, p. 89.

caracterización de la vida, sino que es su sentido de referencia. El matiz es de relevancia porque *Sorge* y *Sorgen* no exponen ni muestran la fenomenalidad de la vida, sino que señalan únicamente la referencialidad de sus comportamientos, su direccionalidad. En la *Aristoteles-Einleitung* del año 1922 se puede leer lo siguiente: «El sentido fundamental de la movilidad fáctica de la vida es el cuidar (*curare*). En ese estar orientado y “volcado hacia algo” con preocupación está el “hacia qué” del cuidado de la vida, el mundo en cada caso»<sup>30</sup>. Este «estar volcado hacia algo» (*Aussein auf etwas*) hace su primera aparición en octubre de 1922, sin embargo el sentido de vectorialidad que lleva implícito ya estaba presente con anterioridad<sup>31</sup>.

Al mismo tiempo esto ayuda a entender que el movimiento del cuidado no es un proceso que tiene lugar en un mundo ya existente. La relación entre el cuidado y el mundo no adopta la forma de un acontecimiento objetivo analizable en su independencia, no se deja determinar de esta manera. El cuidado como sentido de referencia, en tanto que «como» intencional, es el modo en el que la vida establece sus relaciones con el mundo. Este sentido es lo que el análisis de Heidegger añade al de Husserl, con lo que no ha de extrañar que se haya considerado la *Sorge* del primero como la sustituta de la intencionalidad del segundo<sup>32</sup>.

Explicando el cuidado con algo más de detalle, Heidegger entiende los distintos comportamientos de la vida como variantes de preocuparse por algo. La preocupación a la que alude no tiene ahora el sentido de un peso trágico ni tampoco se trata de la antesala de una depresión<sup>33</sup>. La vida no es *Sorge*, como se decía anteriormente. Heidegger piensa que, en caso de hacerse una interpretación en esta línea, no estaría en juego el sentido de referencia de la vida, sino que se otorgaría a ésta un contenido determinado en forma de valoración, se estaría manteniendo que *lo que se vive es deprimente y triste*.

El significado etimológico que tiene «preocupación» en castellano como la atención previa y anticipadora a algo, como el ocuparse con antelación de algo que está por venir, refleja bien una parte de lo que Heidegger está expresando. Hay un cuidado especial con las cosas que están en el entorno de nuestra vida y, al mismo tiempo, nos ocupamos anticipadamente de los asuntos a los que tenemos que ir haciendo frente. El hecho de que haya cuidado y preocupación con respecto a algo

<sup>30</sup> *Aristoteles-Einleitung*, o. cit., p. 240.

<sup>31</sup> En *Aristoteles-Einleitung*, o. cit., p. 267 Heidegger también utiliza este giro.

<sup>32</sup> Cf. Gethmann, Carl-Friedrich, «Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu “Sein und Zeit”», en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-1987, p. 46. Este mismo autor (p. 51) ha mostrado las diferencias entre la consideración de la *Sorge* en el semestre de 1921-22 y el uso posterior en *Ser y tiempo*. El cambio fundamental consiste en que se pasa de considerarla como el «sentido de referencia» de la vida a verla como el «ser del *Dasein*». El uso del término en *Ser y tiempo* se hace con ello más sistemático. Cf. también Masullo, Aldo, «“Sorge”: Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur», en Jamme, C. y Pöggeler, O. (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, pp. 234-254 e Imdahl, Georg, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, p. 213ss.

<sup>33</sup> Cf. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 90.

implica a su vez que se está contando de entrada con la existencia de un contexto significativo. En efecto, sólo sobre la base de la significatividad es posible hablar del cuidado como modo de ser de la vida. El ejemplo de la cátedra que aparece en el *Kriegsnotsemester* 1919<sup>34</sup> puede aclarar algo más estas relaciones. En una situación cotidiana como la de un aula de una Facultad en la que los alumnos esperan la llegada del profesor que tiene asignado su lugar en la cátedra, Heidegger aborda la experiencia desde la perspectiva de una vivencia significativa del mundo entorno en la que caben diversas formas de ejecutar el cuidado en cada caso. Así, el modo como el profesor reacciona ante la visión de la cátedra es muy distinto al de los alumnos y todavía mucho más distante con respecto al de alguien que quizá vea algo así como una cátedra por primera vez. En los tres casos, no obstante, se puede hablar de los mismos elementos: algo que «munde» (*es weltet*) (en el lenguaje del *Kriegsnotsemester*), que es significativo y el comportamiento que establece la referencia a ello que es formalmente idéntico («cátedra del profesor» es significativo, pero también «algo extraño» lo es para el que no ha estado nunca en un aula).

Frente a este tipo de relación basada en una correlación intencional entre el yo y el mundo, la comprensión de un objeto desde una teoría determinada es algo derivado, posterior en todos los aspectos. Por eso queda rechazada la idea de que en el trato con los objetos se les otorgue un valor, como si se les impusiese un determinado sello, para mantener que las valoraciones sólo tienen sentido desde el encuentro prerreflexivo pero significativo que hay con ellos. Las referencias de los comportamientos no son directa y exclusivamente teóricas, sino más bien de cuidado, de trato, de familiaridad.

El papel que juega la significatividad dentro de este esquema es peculiar, ya que no es el objeto del cuidado. Heidegger no la entiende como aquello a lo que el cuidado se dirige ni tampoco la considera como su producto. Analizando los contenidos del cuidado en sus distintas manifestaciones no se llega a ella como un concentrado esencial del mundo. La significatividad no permite ser analizada de esta manera, es más, uno de sus rasgos es que en la mayoría de las ocasiones no es siquiera experimentada expresamente<sup>35</sup>. La exigencia que se le plantea a la determinación categorial de la vida es que el paso de la significatividad latente a su mostración expresa consiga no desgarrarla del nexo vital tan delicado y a la vez determinante en el que se desenvuelve.

Es relevante poner de manifiesto que, en tanto que sentido de referencia, en tanto que dirigirse a algo, el cuidado es en sí mismo ambivalente, se puede describir como un fenómeno de dos caras. La vida personal tiene un cuidado con respecto a sí misma pero por otro lado, el cuidado, en tanto que direccionalidad, tiende hacia el mundo. Para apoyar este hecho Heidegger aprovecha la relación etimológica que

---

<sup>34</sup> Se conoce así al curso *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, editado por Bernd Heimbüchel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

<sup>35</sup> Cf. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 93.

*cura* tiene con *curiositas*. Esta conexión es mencionada únicamente en dos ocasiones en los escritos de Friburgo: «En el cuidado del mirar, de la curiosidad (*cura, curiositas*) el mundo está ahí [...]»<sup>36</sup>. De un modo todavía más claro queda expresada en el semestre de verano de 1923: «Desde este carácter fijado de la existencia del mundo se debe hacer comprensible hasta qué punto la *curiosidad* (*¡cura-curiostitas!*) es un *modo del cuidado*»<sup>37</sup>. Heidegger entenderá la curiosidad (cuyas apariciones son continuas en este curso<sup>38</sup>) como un tipo de comprensión objetiva, como algo propio de la actitud teórica, en definitiva, como la expresión del hecho de estar dirigido cognoscitivamente a algo<sup>39</sup>. De este modo, es una actitud que tiene muchos campos abiertos para actuar: el tiempo, las situaciones vitales, la interpretación de la historia etc.<sup>40</sup>.

Posiblemente Heidegger detectó las dos vertientes del cuidado de las que venimos hablando en sus estudios sobre el Antiguo Testamento<sup>41</sup>. Cuando S. Pablo, en la primera Epístola a los Corintios (7; 32-33), distingue dos modos de vida, los que están libres de los asuntos mundanos y pueden, por ello preocuparse (tener cuidado) de las cosas del Señor y, por otra parte, los que concentran sus preocupaciones en el mundo y están divididos, escindidos entre ellos mismos y aquello a lo que tienden, estaba estableciendo una distinción que Heidegger aprovechará haciendo las modificaciones correspondientes. Sin duda éste era un tema que le interesaba extraordinariamente, ya que está presente incluso en los cursos en los que los aspectos religiosos no son dominantes. En la primera página del semestre de verano de 1920 se pueden leer dos lemas. Uno de ellos es una cita de *De imitatione Christi* de Tomás de Kempis en la que se alude a que el hombre interior antepone el cuidado de sí mismo a todos los demás<sup>42</sup>. Con éstos se hace referencia a los que son propios del mundo, aquéllos en los que en ocasiones la dimensión personal e interior se puede dispersar.

En el cuidado también está presente el tema clásico agustiniano de ser una cuestión para sí mismo. Heidegger recogerá esta herencia en sus interpretaciones del

<sup>36</sup> Aristoteles-Einleitung, o. cit., p. 241.

<sup>37</sup> *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, o. cit., p. 103.

<sup>38</sup> *Ibid.* pp. 19, 54, 62ss.

<sup>39</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, o. cit., p. 129.

<sup>40</sup> Bajo esta perspectiva, la curiosidad juega un papel fundamental en la interpretación de S. Agustín (y en general en la de la historia), ya que Heidegger la considerará como una autointerpretación objetivista del conocer histórico. Cf. Gadamer, Hans-Georg, «Erinnerungen an Heideggers Anfänge», en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-1987, p. 23.

<sup>41</sup> Cf. Van Buren, John, «Martin Heidegger, Martin Luther», en Kiesel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, o. cit., p. 162. La influencia teológica en la formación del «cuidado» no se puede pasar por alto y Heidegger mismo tampoco la ocultó. Sin embargo, su deuda no proviene exclusivamente de esta línea. Hubo trabajos como *Liebe und Erkenntnis* de Scheler que le ayudaron a seguir dando forma al concepto. Cf. Scheler, Max, *Liebe und Erkenntnis*, Francke Verlag, Bern, 1970, ante todo el primer capítulo, «Liebe und Erkenntnis», pp. 5-28. Sobre la influencia de Scheler en Heidegger, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, o. cit., pp. 62, 163. En lo que se refiere al cuidado, cf. p. 170s. de la misma obra.

<sup>42</sup> «*Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit*», *De imitatione Christi*, II, cap. 5, 9. La cita aparece en *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, o. cit., p. 1.

libro X de las *Confesiones*<sup>43</sup>, en el semestre de verano de 1921. En estos momentos todavía traduce *cura* como *Bekümmernung*, resistiéndose al uso de *Sorge* que será el término que emplee en las lecciones siguientes. A partir del texto de S. Agustín, analiza el *curare* como un fenómeno de voz media, lo que quiere decir que se pueden describir en él dos vertientes. Una sería la de la preocupación auténtica consigo mismo, mientras que la otra consiste en perder esta perspectiva entregándose a los asuntos del mundo. De esta manera, el *curare* mismo está penetrado por la ambigüedad y por la inseguridad. La posibilidad de dispersarse —la tentación del mundo tal como Heidegger dirá más adelante— no es algo que le venga a la vida desde fuera como si de un castigo se tratase, sino que pertenece intrínsecamente a ella.

En su interpretación de S. Agustín, Heidegger esboza un esquema para explicitar el movimiento en el que la ambivalencia se deja ver con claridad. Tenemos acceso a él desde los complementos de la copia del curso de Oskar Becker<sup>44</sup>. El concepto del *curare* aparece determinado por dos vectores. Uno de ellos se dirige hacia el *defluxus* (la dispersión), mientras que el otro llega hasta la *continentia* (continencia). Con independencia de otros elementos que también se mencionan, esto quiere decir que en el fenómeno mismo del *curare* se pueden encontrar las dos posibilidades. Otras líneas esbozadas por Heidegger confirman este hecho. La dirección fundamental que parte del *curare* también se puede ver como *delectatio*. A lo largo del curso, se insiste en numerosas ocasiones en que el deleite es el fin —en el sentido de finalidad— del cuidado<sup>45</sup>. Pues bien, lo relevante ahora es que la tentación está dentro de las posibilidades mismas del deleite: «La *tentatio* radica en la *delectatio* misma»<sup>46</sup>. Es decir, tanto a partir de las implicaciones del *curare*, ya que tiene como fin el deleite, como desde él mismo, se apunta constantemente a dos posibilidades que oscilan entre el mantenimiento en uno mismo y la dispersión en el mundo.

Haciendo una mezcla de términos fenomenológicos y existenciales (algo presente en muchos momentos a lo largo de los cursos) se puede decir que, en la misma esencia de la intencionalidad (en tanto que el cuidado forma parte de ella), está presente la posibilidad de ganarse y también la de perderse. La posibilidad de la caída es algo con lo que hay que contar permanentemente, ya que no se puede considerar como un estado que sobreviene a la vida. Por ello, hay que tener siempre presentes estas palabras: «La caída no hay que comprenderla como un suceso objetivo o como algo que meramente “pasa” en la vida, sino como un modo intencional»<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, semestre de verano de 1921, editado por Claudius Strube, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, o. cit., pp. 205ss. Hay traducción española de Jacobo Muñoz, *Estudios sobre mística medieval*, Editorial Siruela, Madrid, 1997, pp. 81ss.

<sup>44</sup> Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, o. cit., p. 273/175 de la traducción española. Para una interpretación detallada sobre este esquema, cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1993, pp. 200ss. Del mismo autor, cf. «Heidegger (1920-1921) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show», en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, o. cit., pp. 175-192.

<sup>45</sup> Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, o. cit., pp. 196/69, 207/85, 208/86.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 273/175.

<sup>47</sup> *Aristoteles-Einleitung*, o. cit., p. 242.

### 5. La privación y la preocupación por el pan diario

El cuidado como sentido de referencia de la vida encuentra en la continuidad otro de sus rasgos relevantes. Heidegger quiere decir con ello que hay una preocupación constante en el trato con las cosas y con los demás que viene determinada por el mismo modo de ser de la vida en tanto que ejecución continua. Al no ofrecer una seguridad completa en sus realizaciones, el cuidado no puede ser una actitud de la que quepa prescindir en un momento dado, como si se hubiese tratado de un entrenamiento o de una fase preparatoria a la vida propiamente dicha. Siendo uno de los sentidos en los que se puede describir el fenómeno completo de la vida, no se puede separar nunca de ésta. Para expresar esta condición esencial e irrenunciable, Heidegger alude al concepto de «privación» (*Darbung*)<sup>48</sup>. Lo presenta como una situación de indigencia en la que hay que procurarse el «pan diario»<sup>49</sup>.

Para comprender el origen de la noción de *Darbung* hay que remontarse hasta la *estéresis* aristotélica que Lutero tradujo posteriormente como *privatio*<sup>50</sup>. *El fondo tradicional que Heidegger recoge es considerar la vida como una obra en sí misma no acabada, como algo que se caracteriza por ser energeia*. Desde esta perspectiva, no queda desligada nunca de su ser posible. Toda posibilidad es, evidentemente, un no ser todavía, una presencia que aún no ha aparecido y, en este sentido, una privación. En la *Aristoteles-Einleitung* Heidegger da una gran relevancia al papel de la *estéresis*: «En las explicaciones del capítulo 7 [de la *Física*] surge la categoría fundamental de la *estéresis* que domina la ontología aristotélica»<sup>51</sup>. Sin embargo, no se trata sólo de un concepto que tenga importancia en un estudio concreto sobre Aristóteles, sino que tiene repercusiones en la historia posterior de la filosofía. En el mismo escrito de 1922, Heidegger también dice que «hay que comprender el “todavía-no” y el “ya” en su unidad»<sup>52</sup>. Este rasgo le anima a sostener que la radicación histórica de la dialéctica hegeliana encuentra aquí su origen.

Pero la privación no hay que entenderla como si a la vida le faltase constantemente algo, como si careciese de un sentido general que la soporte. La indigencia se

<sup>48</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 90. Este término tan expresivo es utilizado en otras ocasiones en este curso: «La vida que se priva fácticamente» (p. 155).

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>50</sup> Sobre el aprovechamiento por parte de Heidegger de algunos de los conceptos de Aristóteles con respecto al cuidado, cf. Volpi, Franco, «Dasein as 'praxis'. The Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle», Macann, C. (trad.), en Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger. Critical assessments. Vol. II: History of Philosophy*, Routledge, London-New York, 1992, especialmente p. 108.

<sup>51</sup> *Aristoteles-Einleitung*, o. cit., p. 266. En el único curso de Friburgo que todavía no se ha publicado, el correspondiente al tomo 62 de la *Gesamtausgabe*, Heidegger se ocupó intensamente de los primeros capítulos de la *Física*. El análisis que hace del fenómeno del movimiento será importante porque entenderá el *logos* aristotélico como una forma de *kinesis*. Para una mayor información sobre este curso inédito, cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, o. cit., pp. 238-248.

<sup>52</sup> *Aristoteles-Einleitung*, o. cit., p. 259.

refiere, más bien, a que en los distintos comportamientos vitales hay una tendencia, una referencia permanente hacia algo. En tanto que el campo que tiene para dirigirse intencionalmente está siempre abierto y lleno de posibilidades, la vida encuentra continuamente alimento nuevo, se desenvuelve siempre en el «todavía no», en medio de un impulso intencional continuo<sup>53</sup>.

Bajo este prisma, el movimiento de la vida provoca necesariamente una «intranquilidad» que emana por todas partes<sup>54</sup>. Heidegger ya había hablado de este rasgo en *Grundprobleme der Phänomenologie*, el curso del semestre de invierno de 1919-20: «Agustín vio en el *inquietum cor nostrum* la gran intranquilidad incesante de la vida»<sup>55</sup>. De vuelta al semestre de 1921-22, las referencias a las que acude para seguir perfilando el concepto son, además de S. Agustín, Aristóteles y Pascal<sup>56</sup>.

A pesar de ser un rasgo fundamental, Heidegger se centra en la paradoja que supone que en el desarrollo habitual de la vida la intranquilidad no esté tan presente como cabría esperar. Dicho de otro modo, la vida en su discurrir cotidiano, en sus relaciones con el mundo, tiende a ocultar e incluso a reprimir esta característica. Heidegger considera que en esto se encuentra uno de los graves problemas para que la comprensión que la vida proporciona de sí misma sea la adecuada. El mundo como sentido de contenido ofrece una cierta seguridad, pero este mecanismo de protección puede estar ocultando una trampa. La supuesta defensa en realidad enmascara, hasta hacerla desaparecer, algo tan importante e ineludible en el tratamiento de la vida como es la intranquilidad.

Circunscribiendo la discusión al intento de explicitación filosófica de la vida (se hace difícil apartar implicaciones éticas e ideológicas de estas caracterizaciones), puede resultar esclarecedor ver el asunto atendiendo al modelo contrario a la propuesta de Heidegger. Si nos ha hablado de privación, de indigencia y de intranqui-

<sup>53</sup> En este sentido, se puede ver una cierta continuidad en el planteamiento de Heidegger desde la *Habilitación*. Ya en la conclusión de este texto hablaba del «espíritu viviente» que cabe interpretar como un impulso, como voluntad de vida. Sobre este tema, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, o. cit., p. 267.

<sup>54</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 93. Es conveniente llamar la atención sobre el hecho de que la intranquilidad no es sólo uno de los rasgos atribuidos a la vida, sino una actitud propia del filósofo ante los problemas que le ocupan. En la conclusión de la *Habilitación* se puede leer: «[...] ahora es el lugar apropiado para dar la palabra a la *intranquilidad* espiritual, hasta ahora contenida, que el filósofo debe experimentar siempre en el estudio de las formaciones históricas de su mundo de problemas», *Frühe Schriften*, GA 1, editado por F-W von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, pp. 399-400.

<sup>55</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-20)*, GA 58, semestre de invierno de 1919-20, editado por Hans-Helmuth Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 62.

<sup>56</sup> Cuando escribe entre corchetes «La movilidad de la vida fáctica se puede interpretar y describir anticipadamente como la *intranquilidad*» alude a los Pensamientos I-VII de Pascal del que valora «la descripción, pero no tanto la teoría ni el tener previo» *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 93. En el mismo párrafo menciona la importancia que tiene el fenómeno del movimiento en Aristóteles en todo este contexto. Krell, entre otros, ha destacado la relevancia de estas referencias. Cf. su *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, o. cit., p. 41. Sobre la importancia de la figura de Aristóteles en el concepto de movimiento que Heidegger maneja, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, o. cit., pp. 230ss.



dad, las imágenes opuestas serían las defendidas por una postura que viese la vida como algo plenamente formado que puede ser analizado. Sin embargo, sería difícil encontrar un intento de explicación que negase por completo un rasgo tan esencial como el devenir, en el que los caracteres anteriores se fundan en última instancia. Por esta razón, a Heidegger no le interesa tanto poner el acento en el objeto (la vida como esto o lo otro), sino en el modo de considerarlo. Con este prisma sí que se pueden encontrar diferencias apreciables, ya que en su opinión hay actitudes que se fundan en «ver» la vida, en querer tenerla presente ante la mirada. Dicho en términos fenomenológicos, el tipo de referencia que determinados comportamientos filosóficos dirigen a su objeto es visual, contemplativa. En esto Heidegger detecta el intento de alcanzar una pretendida seguridad objetiva que sirva como patrón de medida para el estudio de las múltiples manifestaciones vitales. Sin embargo, su idea general es que la vida no se deja engañar con este ardid:

La objetividad segura es una huida insegura ante la facticidad y se ignora a sí misma justamente en tanto que cree aumentar la objetividad apoyándose en la huida, cuando, por el contrario, la apropiación de la objetividad tiene lugar de la manera más radical justamente en la facticidad<sup>57</sup>.

Bajo una cierta perspectiva, esto equivale a sostener que la investigación filosófica que quiera dar expresión categorial a la vida ha de asumir de entrada las reglas del juego que la propia vida impone. Todos los otros recursos, como puede ser la pretensión de una objetividad absoluta, una esquematización definitiva etc. estarían desenvolviéndose en un ámbito distinto, regido por otras normas. La huida de la intranquilidad, algo que en principio promete una mayor objetividad, paga un precio demasiado alto: perder de vista por completo lo que es su centro de interés.

De manera general, Heidegger está contraponiendo la intranquilidad de la vida a un estado relajado en el que, en su opinión, todo adquiere un aspecto de presencia constante y de disponibilidad permanente. A lo largo de los cursos de Friburgo se pueden encontrar algunas alusiones al sueño, pero el sueño del que se habla no es un estado natural producto del cansancio que la vida misma provoca, sino que más bien Heidegger siempre acentúa lo que tiene de mecanismo de evasión. Bajo este punto de vista, menciona también en ocasiones la fantasía casi como un sinónimo. No considera que ésta sea algo que ayude a que la precomprensión de la vida devenga explícita, ni tampoco que contribuya a hacer un planteamiento filosófico más adecuado, sino que constantemente acaba atribuyendo al sueño y a la fantasía un carácter ilusorio, tramposo, como si presentasen y prometiesen mundos con características distintas a aquél en el que verdaderamente hay que centrarse. Por esta razón, entiende la adopción de una actitud propiamente filosófica como un despertar. Frente a «degenerar en el adorno de una metafísica y una mística míticas y teosóficas y en el estado de somnolencia de una ocupación con la piedad que se llama religiosidad»<sup>58</sup>, contraponen el atenimiento permanente a lo fáctico. La vigilia atenta parece que queda como

---

<sup>57</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 90.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 70.

la única actitud capaz de sustentar una explicitación filosófica de la facticidad. La preocupación y la intranquilidad con las que se caracterizó la vida no admiten, en su opinión, el estado de sopor en el que las cosas se presentan de manera completamente difusa.

El curso de 1921-22 que nos sirve de hilo argumentativo es siempre muy explícito a este respecto. Con su asociación del sueño y la fantasía Heidegger quiere apartar la opinión de que la vida y el pensamiento se tengan que contagiar por el carácter de lejanía que los primeros imponen: «[...] la filosofía [no es] una contorsión del espíritu, [ni] la fantasía de la vida y del pensamiento erigida en principio»<sup>59</sup>. No sólo rechaza el posible carácter fantástico de la filosofía, sino también el que pueda ser atribuido a la vida. La aparición de la fantasía y del sueño en este contexto viene determinada siempre, en cualquier caso, por su consideración como ámbitos en los que se elude la dificultad. La intranquilidad, la cadencia característica de la vida, queda atenuada, sedada con una actitud que no proporciona más que una huida ante sí misma<sup>60</sup>. Los dos mecanismos de evasión se presentan como una forma de autoengaño, de imposición de una máscara con la que eludir momentáneamente rasgos que, en última instancia, es imposible evitar. Heidegger está haciendo todas estas consideraciones desde la perspectiva de que sueño y fantasía suponen la caída en el presente puro de la intemporalidad, en aquel ámbito en el que la dimensión histórica de la vida personal de cada uno ha sido excluida. Describe la situación como un escape de la realidad en el que la dificultad queda compensada con un amodorramiento donde las cosas pierden su tiempo emplazadas en un mismo nivel uniforme.

Frente a esta actitud, insiste en la necesidad de permanecer en vigilia, en atención permanente, el único modo de dar cuenta adecuadamente de la situación histórica en la que se está en cada caso. «También hay que mostrar que, mediante la experiencia de la vida fáctica, están siempre despiertos todos los motivos para la comprensión histórica»<sup>61</sup>, se puede leer en el primer curso de religión. En este sentido, Heidegger recogió y asumió la postura paulina reivindicada en las epístolas, permanecer despiertos y sobrios a la espera de la venida del Señor: «La respuesta de Pablo a la pregunta por el “cuándo” de la *parousia* es, por tanto, la exhortación a despertar y a estar sobrios [...] “Déjanos estar despiertos y serenos”. Justamente aquí se le muestra [al cristiano] la terrible dificultad de la vida cristiana»<sup>62</sup>. Al escribir lo anterior, Heidegger está teniendo en cuenta textos como el siguiente, al que se ha hecho mención en numerosas ocasiones en el tratamiento de la relevancia de las

<sup>59</sup> Ibid., p. 99. En una hoja suelta correspondiente al mismo curso menciona juntas la ideología religiosa y la fantasía (cf. p. 197). En el curso del verano de 1923 aparece otra crítica implícita a la fantasía, en esta ocasión en relación con un elemento clave en el primer Heidegger como es la indicación formal: «Siempre se entiende mal la *indicación formal* cuando se la toma como un principio fijo y general, se deduce dialéctica y constructivamente y se fantasea con ella», *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, o. cit., p. 80.

<sup>60</sup> Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando la filosofía hace uso de la idea de verdad absoluta, cuyo efecto Heidegger iguala al del «opio narcotizante», *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 164.

<sup>61</sup> *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, o. cit., p. 77.

<sup>62</sup> Ibid., pp. 105, 124.

primeras comunidades cristianas en su filosofía:

En cuanto al tiempo y ocasión de esos acontecimientos, no necesitáis, hermanos, que se os escriba. Pues vosotros mismos sabéis exactamente que el día del Señor va a llegar como un ladrón en la noche. Estarán diciendo: «¡Qué paz, qué seguridad!», y entonces mismo, de repente, les sobrevendrá el exterminio, como los dolores del parto a una mujer embarazada, y no podrán escapar. Pero vosotros, hermanos, no estáis en el ámbito de la tiniebla, de modo que ese día os alcance de improviso como un ladrón. Pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día: no pertenecemos a la noche ni a la tiniebla. *Por tanto, no estemos dormidos, como los demás, sino despiertos y sobrios. Pues los que duermen, de noche duermen, y los que se emborrachan, de noche se emborrachan. En cambio, nosotros, que pertenecemos al día, estemos sobrios, vestidos con la coraza de la fe y del amor y con el casco de la esperanza de la salvación*<sup>63</sup>.

Heidegger aplicó el esquema aquí presente, en el que se incluyen claramente dos modos diferentes de vida, al planteamiento de la actividad hermenéutica como algo propio y peculiar de uno de ellos. Uno de los textos en los que mejor se ve esta apuesta por la vigilia lúcida, tanto en la filosofía como en la vida, es el siguiente, correspondiente esta vez al semestre de verano de 1923:

*La puesta en acción hermenéutica* —aquello en lo que todo está puesto en cierto modo como a una carta—, así pues, el «*como qué*» en el que es captada de antemano la facticidad, el carácter de ser decisivo del que se parte, no puede ser inventado; tampoco es una posesión definitiva, sino que surge y crece de una experiencia fundamental, lo que quiere decir aquí un estar filosófico despierto en el que el *Dasein* se encuentra a sí mismo. Que el estar despierto es filosófico quiere decir: está vivo en una *autointerpretación* originaria que la filosofía se ha dado de sí misma [...]<sup>64</sup>.

Lo que Heidegger llama en este momento «estar despierto» se conecta con aspectos que desempeñan sin duda un papel importante en los cursos de Friburgo. Desde el *Kriegsnotsemester* 1919 insiste en que la vida fáctica proporciona una serie de motivos que hay que escuchar, ya que la actividad filosófica se describe como la atención respetuosa que intenta adecuarse al ritmo vital repitiéndolo. Sin embargo, Heidegger no menciona entonces explícitamente una experiencia fundamental de la que de alguna manera dependa todo. En los primeros pasos hacia la hermenéutica de la facticidad no otorga tanta importancia a los modos de vida desde los que ésta se

<sup>63</sup> Carta a la comunidad de Tesalónica, 5, 1-8, en *Las cartas originales de Pablo*, edición de Senén Vidal, Editorial Trotta, Madrid, 1996, p. 65. La cursiva es nuestra.

<sup>64</sup> *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, o. cit., p. 18. Otras apariciones del estado de vigilia en el curso del verano de 1923: «[...] “la propiedad” es un modo de ser, la indicación del camino del estar despierto posible» (p. 7), «Esta comprensión [...] no es en general un referirse a (intencionalidad), sino un modo del *Dasein* mismo; sea fijado terminológicamente de antemano como el estar despierto del *Dasein* para sí mismo» (p. 15), «La hermenéutica misma, en tanto que no está “ahí” el estar despierto para la facticidad que la primera debe madurar, permanece trivial» (p. 20), «[...] tomar en serio la dificultad, cumplir, custodiar la dificultad *despierta*» (p. 109). Sobre la importancia del «estar despierto» cf., por ejemplo, Grondin, Jean, «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik», en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo II, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, p. 171.

plantea. A partir de los cursos de religión, la situación es diferente. Tal como acabamos de ver desde las citas y desde el aprovechamiento explícito de los textos de S. Pablo, Heidegger contrapone claramente dos modos de vida, uno caracterizado por estar permanentemente alerta y vigilante y el otro descrito en términos de conformidad y acomodo a lo puramente presente. El primero entendido como la actitud en la que se afronta la dificultad, mientras que en el segundo domina un estado animado por la pretensión de evadirse de ella<sup>65</sup>.

El paso cualitativamente importante que aporta el texto del año 1923 es que estar despierto aparece como una experiencia fundamental, mejor, como *la* experiencia fundamental que posibilita el movimiento hermenéutico. Aspectos esenciales de la fenomenología tienen que encontrar su punto de arranque también en aquélla. De su caracterización y justificación adecuadas depende todo el desarrollo de la hermenéutica.

Es relevante mencionar, por ello, algún rasgo general de dicha experiencia. El fundamental es que no puede ser una vivencia que desatienda lo más propio de la vida fáctica, ni tampoco que establezca una distancia con respecto a ella. En este sentido, la experiencia fundamental en la que se apoya la explicitación hermenéutica ha de ser ella misma fáctica. Cualquiera que sea la dirección que tome el proyecto hermenéutico, nunca puede pasar sobre el hecho de que lo que le otorga su «puesta en acción» es una «experiencia» y en esta época Heidegger no entiende esto de otro modo más que como algo vital, existencial. Este punto de tanta relevancia, antecedente directo de lo que en *Ser y tiempo* recibirá el nombre de fundamentación óptica de la ontología, aparece en el curso de 1921-22 en el marco de lo que estamos explicando. Un texto, que conecta por otro lado con el anteriormente citado del año 1923, así lo atestigua:

«[...] al nivel fundamental de la filosofía le corresponde comprender, justamente en la siguiente explicación del sentido de referencia, que los nexos categoriales

---

<sup>65</sup> En ocasiones se tiene la sensación de que Heidegger no se conforma con llamar la atención sobre la dificultad de la vida. Parece como si intentase incrementarla, ya que ve en ella una garantía de que el proyecto hermenéutico esté bien asentado. Caputo ha señalado con razón que hay una cierta estetización de la dificultad en algunas obras (alude en concreto a *Introducción a la metafísica*). En el período de Friburgo es apreciable una tendencia semejante, como si Heidegger hubiese hecho suyo el lema que Platón recoge en la *República*: «pues todas las cosas grandes son arriesgadas y las hermosas realmente difíciles, como se dice», Platón, *República*, 497d, traducción española de Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 315. Por otro lado, no interesa discutir en este momento las consecuencias que Caputo extrae de este hecho, a saber, que la onto-política de los años 30 emerge de una transformación fatal de la filosofía revolucionaria de los 20. Cf. Caputo, John D., «Heidegger's Kampf: The Difficulty of Life», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14-15, 1991, p. 62. Cf. también su «*Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart*», en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, o. cit., p. 339 donde habla de que la acentuación del límite, de la dureza, de lo difícil perjudicó el desarrollo completo de la hermenéutica de la facticidad. Van Buren, sin extraer consecuencias tan radicales, también considera importante que Heidegger tienda a ver algunos de los aspectos de la vida fáctica, su riesgo y dificultad por ejemplo, en términos militares. Cf. *The young Heidegger*, o. cit., p. 129.

viven en la propia vida concreta y no son meramente arbitrariedades constatables tan poco importantes como cuando digo: “Esta cosa es roja”; que viven en la facticidad, es decir, que encierran en sí posibilidades fácticas de las que nunca —gracias a Dios— se liberan; que por lo tanto una interpretación filosófica que ha visto el asunto principal de la filosofía (la facticidad), en tanto que es auténtica, es fáctica [...]»<sup>66</sup>.

La explicitación filosófica de la vida, aquello a lo que aspira la hermenéutica de la facticidad, hace uso de relaciones categoriales que se desenvuelven en el ámbito de la propia vida. Por esta razón siempre tienen que estar teñidas de facticidad y nunca se pueden liberar de este rasgo. Es muy destacable que Heidegger aluda a que tampoco es deseable que pudiese haber una emancipación. Para denunciar las posiciones en las que se ha establecido distancia, en las que los nexos categoriales han abandonado o pasado por encima de sus posibilidades fácticas, el papel de la hermenéutica como destrucción será decisivo. Algo en lo que ya hemos insistido es que Heidegger critica siempre con dureza actitudes que, en su opinión, han dejado de lado el suelo que les da sentido. Al haber adoptado una postura que es siempre cómoda, al haberse elevado por encima de la vida, han logrado una manera de verla que ha establecido demasiada separación, con lo que quizá la filosofía ya no sea necesaria: «No comprendo por qué se sigue filosofando cuando se está ya “tan lejos”»<sup>67</sup>. Una de las tareas de la hermenéutica, en tanto que tiene que dar satisfacción a su vertiente crítica, será «detener los prejuicios ocultos e inadecuados»<sup>68</sup> y las posturas anteriores rebosan de ellos para Heidegger. Los prejuicios tienen como peculiaridad ser persistentes, poseer una gran resistencia que no facilita mantenerlos a distancia.

Habiendo llamado la atención sobre el lugar que tiene que ocupar el desarrollo categorial de la vida (la propia vida fáctica) y habiendo aludido a una experiencia fundamental sobre la que se apoya todo el proyecto hermenéutico, se da por acabada la preparación previa al análisis de las categorías de la vida. A éste se dedicará una parte importante del curso de 1921-22, una lección de una importancia extraordinaria, puesto que, tal como hemos visto, Heidegger empieza a desarrollar en ella conceptos que le ocuparán intensamente en los años siguientes.

\* \* \*

Pablo Redondo Sánchez  
 Facultad de Filosofía  
 Edificio FES. Campus Unamuno  
 37007 Salamanca  
 E-mail: predondo@gugu.usal.es

<sup>66</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, o. cit., p. 99.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*