

## ¿Qué es filosofía? ¿Y tú me lo preguntas? Filosofía... eres tú. Sobre la condición de la filosofía en el pensamiento del joven Heidegger

Abstract: *What is Philosophy? Are You Asking Me That? Philosophy ... It's you. On the Condition of Philosophy in the Thought of the Young Heidegger*

It is a burdensome and complex task the attempt to determine what is Philosophy for the young Heidegger. This task is also ambiguous in that it is considered unresolved and intricate due to its subsidiary link to factual life. On one hand, the purpose of this work lies in clarifying the hermeneutic situation of such ambiguity pertaining to the constitution of philosophy itself; on other hand it would come to providing a proactive horizon where philosophizing appears combined with an essential task explained as a vocation that wants to transform human life.

*Keywords:* Authenticity, Existence, Heidegger, Philosophy, Transformation

### 1. Proemio

La obra de Martin Heidegger, considerado *nolens volens* unos de los filósofos más influyentes de nuestra época, no está acabada, y no solo porque a su lengua obra integral de 102 volúmenes denominada *Gesamtausgabe* (GA) le falten tomos por publicar<sup>1</sup>, ni porque la obra se encuentre en estado de “encierro o clausura” ante tentativas promulgadas por los exégetas, cuyas quejas aspiran a liberar la obra para poder emprender un recurso de análisis crítico, abierto, sin fisuras, sino, más bien, debido al carácter complejo de su pensamiento, alambicado y sinuoso, que ha insertado, casi desde el inicio de los estudios heideggerianos, una falla, un vacío inexorable sobre las propuestas exegéticas. Bien es cierto que esta carencia, que observo sobre la tarea interpretativa de la obra de Heidegger, se debe a muchos motivos, los cuales, generalmente, suelen exculpar al intérprete: la reticencias del propio Heidegger a mostrarnos sus fuentes, la cerrazón con la que separó la obra de su vida, los titubeos que tuvo a la hora de resolverse por publicar una obra completa<sup>2</sup> y, como vengo diciendo, la imposibilidad que tienen la mayoría de los estudiosos de acceder, *free access*, a todos los volúmenes que componen la denominada *Gesamtausgabe*, pues, para ello, es menester acudir al Archivo ubicado en *Marbach* y contar con una autorización de la familia, en concreto de su sobrino, hijo del recientemente fallecido Hermann Heidegger, llamado Arnulf. Todo ello supone un óbice importante a la hora de ejercer una justa crítica sobre su pensamiento, pero, en mi opinión, no nos exime a los intérpretes de realizar una crítica que vaya más allá de los contornos intrínsecos de una actitud erudita, donde, casi en exclusividad, se dé tan solo cuenta de sus influencias, predecesores posibles, o su ligazón con ciertas tradiciones de carácter filosófico. Y todo esto lo anuncio no para denostar y censurar el trabajo de los exégetas – en los que yo mismo podría ser incluido –, sino para, de algún modo, aventurar un gesto filosófico que intente ir más allá del mero acto promulgado por la erudición. Esto supone realizar el mismo trabajo filosófico que Heidegger llevó a cabo con respecto a su tradición, desde

---

\* Universidad de Sevilla.

<sup>1</sup> Hasta donde sé, con fecha 29 abril de 2020, seis serían los volúmenes por publicar. Se citará la obra de Heidegger siguiendo esta edición integral, bajo las siglas GA, a la que le acompañarán la paginación cuando sea menester.

<sup>2</sup> Por ejemplo, en GA 97, p. 445: «La gente que escribe muchos libros sólo demuestra que “no tiene nada que decir” [*nichts zu sagen*]». Si no se indica lo contrario, las traducciones al español son de mi responsabilidad.

Platón hasta Nietzsche, justamente para sanar al filosofar de su decadencia<sup>3</sup>. Pudiera ser, no obstante, que esta labor filosófica sea considerada insuficiente, arbitraria y contentada con el irracionalismo más pueril, pues es sabida la exoneración con respecto a las reglas filológicas más elementales mediante la que actuaba Heidegger, y que tampoco es menester reproducir aquí. El gesto filosófico que me interesa enfatizar es el de confrontarme directamente con el pensamiento del filósofo, escarbando en los condicionamientos implícitos y soterrados de su propio pensar, para tener claro cuál o cuales eran las experiencias conductoras que posibilitaron tal o cual postura filosófica, como Heidegger hizo, por ejemplo, con Descartes<sup>4</sup>. Esto conlleva arrastrar la filosofía de un pensador hacia lo no-dicho:

Los resultados de las ciencias se suelen expresar en proposiciones y se presentan a la gente como resultados tangibles para su utilización. La doctrina de un pensador es lo “no-dicho” [*Ungesagte*] en su decir, a lo que el ser humano “queda expuesto” [*ausgesetzt wird*], para que se emplee por ello.

Para que nosotros podamos experimentar y en el futuro saber lo no-dicho por un pensador, sea del tipo que sea, deberemos repensar lo no-dicho por él<sup>5</sup>.

¿Podremos decir lo no-dicho por Heidegger? ¿Qué es lo no-dicho que debería posibilitar su pensamiento? Voy a decirlo de un modo más existencial: ¿cuáles fueron las experiencias por las que el pensador Heidegger quedó expuesto y mediante las cuales su filosofar fue motivado y conducido a una determinada hechura? Me hago cargo de la dificultad de la labor para poder llevar a cabo una respuesta profunda de tales preguntas en una aportación limitada por la extensión adecuada a la que debe ajustarse un artículo académico. Por esta razón voy a limitar mi emprendimiento, seleccionando un tópico que considero por pensar, omitido parcialmente por Heidegger: ¿cuál fue el objeto de la filosofía para el Heidegger joven en ese ínterin que va desde la impartición del primer curso como *Privatdozent* en Friburgo (1919) y la publicación de *Ser y Tiempo* (1927)? Y esto lo digo porque parece ser que una filosofía tiznada de hermenéutica, para el pensador de *Meßkirch*, carecía de un objeto propio, sobre todo si tenemos en cuenta lo pronunciado en 1923:

El objeto de la investigación filosófica es el “Dasein humano” [*menschliche Dasein*] en tanto que cuestiona su carácter de ser. Esta dirección fundamental del cuestionamiento filosófico no es impuesta y “destornillada” [*aufgeschraubt*] desde el exterior por el objeto interrogado, sino que debe comprenderse como la aprehensión explícita de un movimiento fundamental de la vida fáctica misma, la cual es de tal “guisa” [*Weise*] que se preocupa por su ser en la “temporalización” [*Zeitigung*] concreta de su ser, incluso cuando se está evitando a sí misma [...] La investigación filosófica solo puede mantenerse mediante esta obligación si no quiere perder completamente de vista su objeto<sup>6</sup>.

El objeto filosófico, en consecuencia, mostraba un modo de ser vicario en la determinación que comporta la vida fáctica, el nudo hecho de existir, aquí y ahora. Si esto que digo, entonces, es cierto, resultando una hipótesis hermenéutica atinada y verosímil con respecto al contenido vertido en los citados cursos friburgueses y marburgueses, un

---

<sup>3</sup> Habría que tener en cuenta lo que le dice a su mujer, Elfriede Petri, el 13 de septiembre de 1919: «La fuerza primordial de la vida sobrepasa al conocimiento en profundidad y plenitud; toda nuestra filosofía está enferma justamente porque sus problemas se determinan a partir de lo que ya ha sido conocido y juzgado, de tal manera que son desfigurados y se convierten en paradojas. Estoy feliz de mi crecimiento. Se desarrolla a partir de una profunda armonía contigo, seguro, constante, orientado con certeza a las tareas últimas, radicales. Solo en el radicalismo echa raíces lo grande». Heidegger-Elfriede (2005), p. 116. Traducción de Sebastián Sfriso.

<sup>4</sup> Como digo tal tarea interpretativa la ejerció sobre todos los pensadores en los que Heidegger dedicó su tiempo. Icónica y ejemplar me parece su lectura de la obra cartesiana en: GA 17.

<sup>5</sup> GA 9, p. 203.

<sup>6</sup> GA 62, pp. 348-349

hilo conductor, no exento de problemáticas de difícil calado, sale a la luz: *la filosofía es un saber en constante exilio y expropiación* en relación con aquello que constituye su objeto temático propio, pues siempre *está a expensas* de lo que la vida traiga, del acontecer de lo que se presente en el mundo. Esto tampoco nos pone la tarea fácil y expedita a la hora de discernir el papel que juega quien ejerce la filosofía, el filósofo, en la medida en que éste también quedaría a expensas de lo que venga y aparezca en la existencia, de tal guisa que no se encontraría en los confines de su voluntad la decisión sobre ser, o no, filósofo<sup>7</sup>.

El panorama, como se puede ir intuyendo, no es muy halagüeño si lo que se busca es partir de principios claros y distintos. Realizar un esfuerzo por aclarar esta alambicada e inextricable situación de entrada en el pensamiento heideggeriano, la estimo importantísima y no solo en cuanto afecta a los estudios llamados “heideggerianos”, sino desde un horizonte general de afectación al contenido esencial de la filosofía como un saber sempiterno, vetusto y honorable, cuya tradición es honda y esencial para la intelección de lo que podría ser llamado, no sin cierta complejidad, “historia de la humanidad”. En lo que sigue, por tanto, intentaré desentrañar la cuestión de si es posible determinar, siguiendo el pensamiento de Heidegger, un objeto temático propio para la filosofía, expondré las problemáticas internas que comportan tal “cuestionabilidad”, con la esperanza puesta en que el proyecto heideggeriano de la vida fáctica sea emplazado a una pertinente situación, no solo para favorecer un acceso pleno en correspondencia con un acto de intelección recto, sino, como vengo diciendo, mostrar lo no-dicho y escindido en él, para ganar la posibilidad esencial de su filosofar.

## 2. *Qué no es filosofía: arranque de la tarea por aclarar la situación hermenéutica*

La mayoría de los estudios exegéticos sobre la obra del joven Heidegger<sup>8</sup> han situado el periodo que va de 1919 a 1927 como una suerte de tiempo genético de carácter evolutivo a fin de explicar los condicionamientos previos de una obra de gran calado como *Ser y Tiempo*. Esta tarea interpretativa dominante ha resultado imprescindible para ubicar correctamente el contexto de tal magna obra y dejar bien claro que no fue producto de un estado de iluminación<sup>9</sup>. Desde esa intencionalidad hermenéutica la obra de Heidegger fue leída desde criterios casi teleológicos, cuyo fin radicaba, *grosso modo*, en dejar bien claro los presupuestos de los que partió Heidegger, desde la influencia de los estudios teológicos, pasando por la crítica al neokantismo, hasta llegar al papel influyente que tuvo Lutero o el enemigo de éste, Aristóteles. En todo caso han sido muy pocos los estudios que han concentrado su análisis en cuestionar el papel que jugaría la noción de “filosofía” en el pensamiento del joven Heidegger. Una vez que, gracias a la tarea exegética, se ha dejado claro los antecedentes de existencialistas clave como “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*], “ser-con” [*Mit-sein*] o la propia “angustia” [*Angst*], estimo que la omisión de una

---

<sup>7</sup> Obviamente esta posibilidad tiene una lectura grave dentro del papel que juega la noción de libertad en el pensamiento de Heidegger. He desarrollado esta temática en la siguiente publicación (Garrido-Periñán, 2019a, pp. 175-200), enfatizando la importancia que tiene el existencialista “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*]. Para concentrar el gesto de análisis en una obra de Heidegger, por ejemplo: *Ser y Tiempo*, se puede ver que la noción de conciencia se ve pre-configurada por una determinación de la libertad en tanto *determinatio in bonum*, justo lo que Heidegger le reprochaba a Descartes (Cfr. GA 17, pp. 109-246).

<sup>8</sup> Me permito aclarar que la expresión “el joven Heidegger” es figurativa, hace mención del periodo previo a *Ser y Tiempo*, y no, exactamente, a la edad, pues en 1927 Heidegger tenía 38 años, edad considerada por muchos “de madurez”, no de juventud. No obstante, como se verá, la base documental que nutrirá este trabajo se focaliza en cursos impartidos en los primeros años veinte del siglo pasado.

<sup>9</sup> Se ha de saber que, antes de las publicaciones de las lecciones pronunciadas en Friburgo primero y Marburgo después, había un vacío documental a la hora de poder motivar la génesis hermenéutica de *Ser y Tiempo*, llegando, en parte, a la consideración de que tal obra era producto de un estado de absoluta iluminación, la creación de un genio, una obra que había salido como de la nada. Uno de los aspectos más influyentes de la labor exegética de los últimos veinte años ha sido, precisamente, la de dar cuenta de los motivos e influencias que hicieron posible la materialización de tal libro, considerado unos de los más importantes de la filosofía del siglo xx.

confrontación ante la pregunta qué es filosofía, en lo que debe a la propia obra de Heidegger, puede ser debida a cómo ésta queda plasmada y desarrollada desde lo recogido en las lecciones, muchas de ellas transcripciones realizadas por sus alumnos. En la gran cantidad de cursos ofertados por Heidegger en el mentado periodo temporal, la filosofía aparece como un horizonte ineludible, pero soterrado, asfixiado por las propias exigencias – como se verá en lo que sigue – en las que éste parece situarla<sup>10</sup>, como si la filosofía fuera una tarea alta, eximia, destinada a unos pocos, a tenor del compromiso que supone el filosofar. Además, como vengo diciendo, un cuestionamiento claro y directo sobre qué es filosofía parece ser excluido, siendo arrobado a favor del propio curso del proyecto heideggeriano, el cual puede ser resumido con la fórmula: “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”. Esto provocó que el objeto específico – si es que lo hay – de la filosofía apareciera difuminado y dominado por una ambigüedad esencial, que será mostrada y justificada, y, además, interpretada con base en las siguientes dos hipótesis de lectura, a saber: a) qué sea la filosofía, como una pregunta específica de un cuestionar netamente filosófico, siempre va a aparecer encabalgado en la preocupación por aclarar la existencia fáctica, siendo insustituible una con respecto a la otra. Esto va a suponer que la exigencia de aclaración sobre qué sea filosofía dependerá de hasta qué punto se pueda dar cuenta de la experiencia de la facticidad; b) la filosofía, con el objeto de no “reificarla” en un “objeto”<sup>11</sup> [*Gegenstand*], será considerada en tanto *poner en marcha el filosofar*, siendo este filosofar un compromiso con una manera acentuada de existir, en la que se verán implicados la *vocación y la propiedad (autenticidad) de la existencia*. Creo que si se logra aclarar esta situación sinuosa en la que se ve atrapada la propia tarea relativa al acto de filosofar, se podrá discernir con claridad en qué se basa la originalidad de la aportación heideggeriana, más allá de sus posibles influencias fenomenológicas, neokantianas o escolásticas.

### 2.1. Sobre la filosofía científica y la filosofía como visión de mundo

¿Cuál sería la tarea esencial de la filosofía? ¿qué se juega el ser humano en su elucidación? Tales preguntas deberán responderse, pero, antes, es menester considerar qué no sería filosofía para el joven Heidegger, o sea, antes de determinar qué es filosofía, voy a decir qué no es. Parece que desde muy pronto Heidegger negó que la filosofía tuviera que verse constituida como actividad científica, valga decir, teórica, y como visión de mundo o cosmovisión, dentro de un planteamiento cercano a un tipo de filosofía de la cultura. Si se atiende al contexto histórico, antes de entrar en la faena de descifrar ideas y pensamientos filosóficos, se puede ver con claridad que el siglo XIX alemán, en lo que concierne al dominio cultural y filosófico, se encontraba seducido por una idea de ciencia muy próxima

---

<sup>10</sup> Esta exigencia continúa más allá del límite temporal marcado. Reproduzco un fragmento del año 1935 al considerarlo instructivo e iluminador (GA 40, p. 14): «Se cree que uno hace la experiencia por sí mismo y se oye ligeramente confirmado: en la filosofía “nada resulta”, “no se puede hacer nada con ella” [*man kann damit nichts anfangen*]. Estos dos dichos, que circulan especialmente en los círculos de catedráticos e investigadores de las ciencias positivas, son la expresión de afirmaciones incuestionablemente acertadas. Quien intente demostrarles frente a ellos que finalmente “algo resultará”, solo aumenta y consolida la tergiversación reinante que consiste en el prejuicio de que se puede “tasar” [*abschätzen*] la filosofía según criterios cotidianos por los cuales se juzga la utilidad de las bicicletas o la eficacia de los balnearios medicinales».

<sup>11</sup> *Gegenstand* es una de las traducciones al español de objeto, el cual puede ser traducido, del mismo modo, por *Objekt*. Desde diferentes perspectivas, hay quienes sostienen su tajante división (Caygill, 2000, p. 317), considerándola importantísima para la matriz filosófica de la filosofía trascendental kantiana, siendo *Gegenstände* objetos de la experiencia en su sentido lato, mientras que *Objekt* es el objeto de la experiencia en un sentido restringido, o sea, como objeto relativo al entendimiento. Heidegger, a mi parecer, a lo largo de su interpretación, va a emplear la noción *Gegenstand* preferentemente. En dos ocasiones, Heidegger emplea la noción *Objekt* para mentar una especificación espacio-temporal del objeto sensible [*Gegenstand*] (Cfr. GA 60, pp. 36-36, GA 9, pp. 75/58). En lo que respecta al tema de la meditación, el carácter de objeto mienta el consecuente de adoptar una actitud teórica: la implantación de un dominio objetivo (cultural, natural, social) cuya función sería prestar un servicio indispensable para derivar a través de él conocimientos, un saber de tipo universal que Heidegger ve reductivo en la medida en que socava y reduce la relación inmediata con las cosas, abiertas contextualmente desde horizontes significativos y desde actitudes pre-reflexivas (Cfr. GA 56/57, p. 87; GA 65, pp. 141 y 323).

al naturalismo, al psicologismo y al positivismo<sup>12</sup>. Esta manera de proximidad y erotización de la filosofía hacia tendencias universales será la base, como es sabido, de la crítica realizada a Husserl, a la idea de la filosofía como ciencia estricta. En lo que respecta al proceder relativo a las “visiones de mundo” [*Weltanschauungen*], la renuencia heideggeriana se basa en el acentuado carácter subjetivista del que hace depender la visión de mundo sobre el filosofar, tratando la tarea de la filosofía como si se tratase, en exclusividad, de proporcionar una suerte de brújula cultural por la que saber responder a preguntas, satisfaciendo condiciones de vida individual, amén del relativismo que conllevaría sostener la proposición de que la filosofía sea una visión de mundo, pues ¿cuántas visiones de mundo habrían menester?

Voy, de manera muy sintética, a explicitar la crítica heideggeriana a la ciencia teórica y a la “filosofía” que se puede extraer del planteamiento marcado por la visión de mundo.

#### A) *Filosofía como ciencia teórica*

Lo que sea teórico para Heidegger ha de ser comprendido en tanto “actitud” [*Haltung*]. Esto implica que su crítica parte de entender la ciencia como tarea y labor ejercida por un científico, y no como lo obtenido desde una definición conceptual que guiara y determinara lo científico. Según Heidegger, la ciencia establece una relación con el ente o las cosas desde una distancia en la que el sujeto del conocimiento quedaría fuera, incuestionado. Esta relación quedaría determinada por el proceder de lo que llama *Vorhandenheit*, es decir, el tomar a los entes como realidad afectiva, como “algo” que está ahí, ante los ojos, y que le pertenecerían, con derecho propio, una *quiddidad*<sup>13</sup>. De tal guisa que la actitud teórica hace aparecer el mundo, y los entes que nos rodean, como algo puesto ante la mirada, susceptibles de un análisis objetivo propio de una actitud contemplativa. Desde aquí, por ejemplo, se sitúa la crítica al modelo epistemológico que considera que el modo óptimo de ejercer la actividad científica debe partir del modelo que implementa la ciencia matemática. La crítica de Heidegger, en consecuencia, no se situaría sobre la validez, o no, de tal conocimiento, sino sobre una insuficiencia a la hora de discernir la situación en la que surge la “cuestionabilidad” filosófica, caracterizada por de pronto por una manera específica de preguntar, y que estaría relacionada, según reza la tradición griega, por el *ti estin*, el qué-es. De este modo, la filosofía que se haría llamar científica, por mor de poner en aplicación el modelo emanado de la “matematización” de la naturaleza, deja por cuestionar las condiciones de su *génesis de sentido*, que Heidegger ve en la propia vida fáctica:

*Los mundos de la vida son llevados por la ciencia a una tendencia de “desvitalización” [Entlebung] y con ello priva la continuación de la vida fáctica de la propia posibilidad de vivir su fáctica “ejecución” [Vollzugs]. Lo que se nos ha dado como urgente, emocionante, cuestionable y, sin embargo, siempre satisfactorio y desbordándose de una riqueza a otras; y emerge y fluye hacia él para el “mundo de sí mismo” [Selbstwelt] de una manera incomparable; todo esto es devastado, nivelado quizá hacia una multiforme área temática, pero sin el ritmo [Rhythmik] y el “carácter relacional” [Zusammenhangscharakter] de una vida viva<sup>14</sup>.*

Esto supone afirmar que la actitud teórica se sitúa *en contra de la posibilidad de lograr un principio de vinculación con una experiencia inmediata de la vida*, experiencia que se supone que aparece desde un carácter holístico, contextual, vivida por cada sujeto a partir de una situación histórica concreta. ¿De dónde surge, pues el filosofar? Desde luego, según

---

<sup>12</sup> Bambach (1995), pp. 21-56 ha llevado a cabo una excelente labor interpretativa a la hora de exponer la situación cultural y filosófica que heredó Heidegger. En 1925 Heidegger acentúa el dominio de esta actitud científica como un «carácter teórico de la ciencia, de la lógica de la ciencia» [*Charakter der Wissenschaftstheorie, der Logik der Wissenschaften*] (GA 20, p. 13).

<sup>13</sup> Cfr. GA 56/57, pp. 65 y 86.

<sup>14</sup> GA 58, pp. 77-78.

Heidegger, no a partir de un dominio conceptual marcado por una actitud científica, sino, como ya se va viendo con más nitidez, desde el acto de existir, de vivir, aquí y ahora. Por eso, la crítica sobre la actitud teórica de la ciencia, si se la piensa con la intencionalidad marcada por aclarar qué sea filosofía, no se invalida porque los descubrimientos de las ciencias fueran falsos, sino, más bien, debido a que la filosofía es determinada desde una actitud que se ve *envestida por la misma vida*, desde su concreto modo de darse. Esta situación de la filosofía conllevaría que no se pudiera aceptar sin más, a pesar de que la verdad objetiva nos proporcionase un saber seguro y universal, que el suelo de la filosofía sea la matemática, o incluso, desde otros términos, lo que se entiende por tradición<sup>15</sup>. Heidegger lo deja bien claro:

No se puede definir la filosofía de manera habitual, ni tampoco caracterizarla a través de un ordenamiento en una “relación temática” [*Sachzusammenhang*], como cuando se dice: la química es una ciencia y la pintura un arte. También se ha intentado poner en su sitio a la filosofía mediante un sistema conceptual [*Regriffssystem*], diciendo que se ocupaba de un determinado objeto de una manera determinada. Pero aquí también se está inoculando la concepción científica de la filosofía. Los principios del pensar y del conocer permanecen constantemente inexplicados en éstos<sup>16</sup>.

Aunque lo claro sea tan solo la parte negada – o sea: qué no es filosofía –, la cual, en este caso, no es una ciencia, pues al carecer de objeto propio a la par su carencia se le revela como imposibilidad de fijar un dominio temático, como sí lo tendría la química o la sociología, por ejemplo. La filosofía no podría ser una ciencia más debido al grado de alcance de sus cuestiones más genuinas, que ponen en tela de juicio los principios de las cosas, tal y como se observa en el fragmento recientemente citado, la filosofía debe cuestionar los principios del “pensar” [*denken*] y el “conocer” [*erkennen*], de los que se supone la ciencia teórica da por supuestos y pensados al modo, por ejemplo, en el que la matemática es insertada como criterio de descubrimiento de la naturaleza, si se recuerda unas de las principales aportaciones de Galileo, unos de los principales fundadores del método científico moderno<sup>17</sup>.

La carencia de un objeto fijo, específico de parte de la filosofía, aun pareciendo un fenómeno ligado a cierta exclusividad, es solo una muestra patente de una gran debilidad y vulnerabilidad, pues manifiesta una impotencia a la hora de poder asentar, con justeza, su propia constitución en tanto saber. Si se recuerda lo pronunciado por Heidegger en el curso de 1923 “Ontología Hermenéutica de la facticidad”, que la hermenéutica fenomenológica no es filosofía<sup>18</sup>, se comprenderá hacia dónde está apuntando la reflexión heideggeriana sobre las posibilidades del saber filosófico: la vulnerabilidad de la filosofía estriba en que tiene que conquistar cada vez las condiciones indispensables para su propio acceso al pensar, haciendo menester la irrupción de la hermenéutica, justamente, para ganar un acceso pertinente que haga posible que el filosofar se asiente, se arraigue, para partir de su propio principio, el cual ha de ser la vida misma, la existencia fáctica, tal y

---

<sup>15</sup> Me voy a abstener de realizar una reflexión pormenorizada de la importancia que tiene el método de la *Destruktion* de cara a proporcionar el suelo o desde-dónde de todo filosofar, pues de lo que se trataría es de realizar una crítica radical sobre la tradición, el conocimiento legado, para favorecer una nueva vinculación con este mismo legado, y ello haría que me extendiera en demasía. Cfr. Crowe (2006), pp. 231-266 y van Buren (1994b), pp. 159-174 para ver las influencias de Lutero en el modelo de destrucción heideggeriano.

<sup>16</sup> GA 60, p. 8.

<sup>17</sup> Koyré (2000), p. 183: «Estamos igualmente tan acostumbrados a la utilización de las matemáticas para el estudio de la naturaleza que no nos damos cuenta de la audacia de Galileo de que “el libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos”, como tampoco somos conscientes del carácter paradójico de su decisión de tratar la mecánica como una rama de las matemáticas, es decir, sustituir el mundo real de la experiencia cotidiana por un mundo geométrico y explicar lo real por lo imposible».

<sup>18</sup> GA 63, p. 20: «que la hermenéutica no es filosofía, sino algo bastante provisional» [*daß die Hermeneutik gar nicht Philosophie, sondern etwas recht Vorläufiges*].

como vengo sosteniendo<sup>19</sup>. La consecuencia de todo este galimatías en los que se mezclan vida-existencia, ciencia, actitud teórica y filosofía ha de buscar como principio una *transformación radical de la propia vida de cada uno*, ya que, si el principio motivacional de la actitud filosófica anida en la existencia, no todo modo de existir será el que motive de modo recto la actitud filosófica.

### B) *Filosofía como visión de mundo*

De la misma manera que la crítica de Heidegger se situó contra el positivismo heredado del siglo XIX, la crítica a la visión de mundo se nutrirá de una reflexión en alerta ante las filosofías de la vida que también pululaban en tal época. Heidegger parece denostar la posibilidad de que la filosofía se divulgue, alcanzando a todos por igual<sup>20</sup>, y por igual realiza su crítica con respecto a lo que dijo en torno a las posibilidades de que la filosofía devenga ciencia teórica: la filosofía como visión de mundo ya define un ámbito específico que sirve a modo de principio para todo filosofar, incardinándolo en un contexto de referencia cultural<sup>21</sup> en el que se aceptan acríticamente diversos modos de interpretación de la vida humana, enfatizando el valor de lo social y la vida individual, contentada con modos de existencia burgueses<sup>22</sup>. Heidegger considera que el principio radical de la vida, donde ésta emerge a través de una indómita fuerza, no puede ni debe ser sustituido por los horizontes significativos que emanan desde palabras como cultura, sociabilidad o visión de mundo. En este caso, esos horizontes se sitúan, al igual que los dominios objetuales de la ciencia teórica, si no en detrimento, sí como taponadores ante la posibilidad de preparar un modo de cuestionar humano que sea capaz de abrir la vida en su nuda inmediatez, en su radical dureza, o lo que es lo mismo, desde su respectiva facticidad. Este ir en contra de la facticidad lo entiende Heidegger como una actitud que edulcora la vida, un principio lenitivo de infaustas consecuencias si el propósito de todo filosofar, además de anclarse en la existencia, intenta preservar una actitud alerta ante todo lo que “es”:

No filosofamos para convertirnos en filósofos [*Wir philosophieren nicht, um Philosophen zu werden*], pero tampoco para proporcionarnos a nosotros mismos y a los demás una visión de mundo que nos pueda salvar y que se pueda adquirir como un abrigo o un sombrero. El objetivo de la filosofía no es valorar un sistema de “conocimientos” [*Wissens*], ni una edificación sentimental de almas vacilantes<sup>23</sup>.

Entonces ni salvación ni esperanza ni ética ni teología. Ir a la cosa misma del filosofar supone deshacerse de toda visión de mundo que sirva de principio motivacional, fundante; su principio ha de estar basado en el mismo acto de existir. Ahora bien, como se verá, no valdrá cualquier modo de existencia para abrir de modo radical el filosofar.

### 3. *Sobre qué es filosofía: el pertenecer a la preocupación como motivo primordial*

---

<sup>19</sup> GA 17, p. 1: «Aquí no se proporciona ningún fundamento, ningún programa o sistema, ni siquiera la filosofía puede ser esperada. “Estoy convencido de que la filosofía ha llegado a su fin” [*Es ist meine Überzeugung, daß es mit der Philosophie zu Ende ist*]. Nos enfrentamos a tareas completamente nuevas que no tienen nada que ver con la filosofía tradicional».

<sup>20</sup> Cfr. GA 56/57, p. 4.

<sup>21</sup> Ivi, p. 220: «La vida como “historia del espíritu” [*Geistesgeschichte*] en su manifestación trascendental es objetivada y silenciada en cierto modo. Las posturas religiosas, estéticas y científicas se hacen absolutas. Toda filosofía de la cultura es una visión de mundo [*Alle Kulturphilosophie ist Weltanschauungsphilosophie*].».

<sup>22</sup> Heidegger, desde muy joven, repudiará los modos de vida burgueses, asentados en principios políticos liberales, así como la filosofía que le acompaña, idealismo alemán y filosofía de la cultura y de los valores. Muy paradigmático lo que dice en GA 59, p. 170: «La filosofía tampoco tiene una visión de mundo como fenómeno formado que pueda ser presentado. La filosofía, siempre que se mantenga fiel a sí misma, no tiene por objeto salvar o redimir el tiempo, el mundo, etc., ni aliviar la miseria de las masas, ni hacer feliz a la gente, ni conformar y mejorar la cultura. Todo esto dignifica la dirección de una “preocupación” [*Bekümmern*] en la que lo que importa desaparece. “Toda la filosofía de la visión de mundo estropea el motivo original de todo filosofar” [*Alle Weltanschauungsphilosophie verdirbt das ursprüngliche Motiv alles Philosophierens*].».

<sup>23</sup> GA 26, p. 22.

En este ir trayendo la filosofía a la vida, actitud a través de la cual Heidegger pensaba poder recuperar un nuevo horizonte para rehabilitar tan desgastada palabra, depauperada por la tradición, encubierta y enmohecida en su singularidad por el paso de los años, observo una falla fundamental: si la filosofía carecería de un objeto propio, también lo haría la vida, sobre todo si se considera la vida, más allá de cualquier definición biológica, como el hecho, nada ascético, de encontrarse existiendo aquí y ahora, sometido al poder de la temporalidad, al abrigo del significado y la interpretación; la vida como el basamento por el cual es posible toda actitud humana. Desde luego, hasta donde sé, no habría, *prima facie*, una argumentación sólida en los cursos heideggerianos por lo que sostener una suerte de primacía del filosofar a la hora de ganar una claridad sobre la vida. Si observamos el gesto de Heidegger, haber determinado la ciencia y la visión de mundo como saberes huérfanos a la hora de poder replantear sus propios fundamentos y límites, pronto se caerá en la cuenta de su insuficiencia. Ahora bien, esta carencia es, sin duda, digna de ser resaltada, pero también estimulante, pues nos deja el camino hendido y abierto para poder desplegar el usufructo de la filosofía cuya propiedad radicaría en la misma vida. Por eso voy a centrarme en la vida tomada desde esta impronta existencial, o sea, como fenómeno ligado al estar en el mundo bajo unas determinadas características, las interpretaciones, la historia y la temporalidad, para afinar la investigación ejercida y ver hasta qué punto, si la filosofía es subsidiaria de la vida en tanto suelo en el que arraiga, no todo modo de existencia es válido, válido para motivar el filosofar. En el caso de Heidegger, si se quiere obtener pruebas documentales, la motivación del filosofar como arraigando en el existir se encuentra, precisamente, en parte de su dilatada y variada correspondencia. En una carta enviada a Heinrich Rickert, unos de los representantes del departamento de filosofía de la Universidad de Friburgo, con fecha 27 de enero de 1917, Heidegger compara la muerte de su admirado Emil Lask, producida en medio de las batallas que se produjeron en la I Guerra Mundial, y su actividad filosófica, basada en una motivación por vivir la vida desde la unidad que puede otorgar un compromiso de tintes personales, creativos filosóficamente, e inquebrantables<sup>24</sup>. Lo que le dice al padre Krebs es digno de ser resaltado:

Creo que tengo la vocación interna de la filosofía y, a través de mi investigación y mi enseñanza, hacer lo que está en mi poder por el bien de la vocación eterna del hombre interior, y así justificar mi “existencia” [*Dasein*] y trabajar en última instancia ante Dios<sup>25</sup>.

Es bien claro que la motivación del filosofar, como deja saber la carta, es la consideración de la filosofía como una vocación de vida, un compromiso integral que envuelve al ser humano en su totalidad<sup>26</sup>, y que debe renegar de cualquier convencimiento al que no le presuponga una exigencia raigal, que endeude la vida personal de cada uno de un modo total. Si se enfoca la crítica a lo ya expresado sobre la actitud teórica y la visión de mundo, entonces, se comprenderá que la crítica, más allá de todo lo anunciado, se ha de pensar en correlación con la posibilidad de que una disciplina no solo emerja de la vida, sino que, demandado lucidez y claridad, comprometa, obligue al ser humano a *transformar su vida*. De ahí que, más allá de lo anunciado por Heidegger cuando dice que la filosofía está motivada en la vida, lo importante no sería, pues, que la filosofía quede ligada a la vida, sino, más bien, que surja de una manera acentuada de vivirla, en la hechura de un compromiso práctico, de transformación y cambio sobre nuestros modos de comportamiento. Cuando en el curso por necesidades de guerra Heidegger habla de una posibilidad de renovar la vida, empleando una noción conocida para el mundo fenomenológico “(im) Rückgang”, que podría ser traducido como el acto de un “retroceso”,

---

<sup>24</sup> Heidegger-Rickert (2002), p. 37: «Este obituario es de nuevo lo maravilloso como en la obra de Lask: la unidad viva de la vida personal y el trabajo creativo filosófico [*die lebendige Einheit von persönlichem Leben und philosophisch schöpferischer Arbeit*]».

<sup>25</sup> Casper (1980), p. 541.

<sup>26</sup> También lo que dice a su alumno Karl Löwith (1990), p. 30.

el “retornar” y “dar las espaldas”, incluso “respaldar”, si se considera el sustantivo *Rücken*, creo no errar al considerar que está haciendo hincapié en este poder transformador que debe ser producido si se quiere que la vida se haga de nuevo, se renueve y aparezca como un fenómeno compuesto de un plétora de sentido genuino<sup>27</sup>, el cual no debería ser tomado como una vida transformada por mor de unas reglas prácticas, al modo de la inserción de los mandamientos en la vida de un creyente, sino como una “pre-vida”<sup>28</sup> [*Vorleben*] que se ve auspiciada al tomar la actitud filosófica desde una vocación personal, indeleble, un pre-vivir que emerge de la fuerza vinculante de la motivación que acarrea la propia vocación<sup>29</sup>. El poder de la vocación radica en el llamamiento que hace el propio existir a favor de una manera acentuada, valga decir provisionalmente, “en propiedad (auténtica)” [*Eigentlichkeit*], por la que el problema de la filosofía y del saber humano en general, además de volverse apremiante, marca la tarea de un esclarecimiento integral y holístico, y que, por los contornos del proyecto heideggeriano, debía transformar la ciencia en una “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*], o sea en un saber radical, una ciencia:

genuina, originaria, viva, constantemente en renovación del problema de la conciencia, nunca descansando – “ciencia genuina” [*echte Wissenschaft*], que se ha perdido en nuestro tiempo y en el siglo XIX, que no puede ser demostrada en un nuevo amanecer, pero que quiere ser vivida de nuevo. Una cuestión de vida, ser personal y acto creador (=radicalismo)<sup>30</sup>.

Hacer de la ciencia un saber radical supondría inocularle una motivación de carácter personal, vocacional y comprometida con la vida humana en un sentido pleno y abierto. En el caso concreto de la filosofía sería menester que las cuestiones legitimadas por la tradición filosófica aniden en una *preocupación* [*Bekümmernung*], tomada como una *inquietud primordial*, por la que la tarea de existir se torna en sí misma hondo problema; la motivación de la filosofía se encontraría en un concernir raigal con respecto a los problemas legados por la tradición, las preguntas fundamentales que inauguraron el camino histórico de la filosofía como saber, pero a sabiendas de que el sujeto que piensa y escribe es a la par incorporado en la elucidación de tales problemáticas<sup>31</sup>, sencillamente por las implicancias que tiene el haber determinado el motivo primordial de la filosofía en una vocación de índole personal.

Las implicaciones de este “concernimiento” o inquietud primordial como motivo conductor de la filosofía no estará exento de dificultades, sobre todo en cierta aproximación de la filosofía hacia tendencias irracionales propias del romanticismo alemán. Heidegger considera que la formalización ejercida al amparo de la fenomenología le salvará de esa trampa que produce un exacerbado subjetivismo, al tomar las cosas que se presenta en la vida humana bajo el sesgo de la “indicación formal” [*formale Anzeigel*], la cual parte de un tratamiento de los fenómenos, siguiendo la apuesta heideggeriana, no como “qué” [*Was*], sino en tanto “cómo” [*Wie*], es decir, como meros señalizadores de cómo se presenta algo desde una situación. En este sentido, el vaciamiento que produce el usufructo de la indicación formal se realiza para acentuar que lo que compone la vida no son cosas, ni siquiera objetos temáticos que regulen la *praxis*, sino motivos y tendencias que se ven implicados en la manera de actuar o realizar algo. Esto que tiene en la mente Heidegger se parecería mucho a la afirmación algo actual, y salvando las distancias, de cuando se habla

---

<sup>27</sup> GA 55/56, p. 5: «Pero las referencias de la vida solo se renuevan “en el retroceso” [*im Rückgang*] a los genuinos originarios del espíritu».

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> En este sentido, Crowe habla de una influencia de la mentalidad romántica en Heidegger. Cfr. Crowe (2006), pp. 101-206.

<sup>30</sup> GA 58, p. 5.

<sup>31</sup> Esta incorporación del existente en la pregunta es explícita diez años más tarde en el curso titulado “Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad”, impartido en Friburgo en el semestre de invierno de 1929/230 (GA 29/30).

de *maneras de existir o maneras de vida*, para indicar que lo importante no es lo que uno tenga o posea, sino cómo lo hace, saber hacer algo con lo que uno tiene. La manera son nuestras *guisas*, indican, señalan, pero no determinan el qué de las cosas<sup>32</sup>. En lo que respecta al proyecto heideggeriano su guisa principal sería la “preocupación” [*Bekümmerung*], que debe ser entendida como un acentuado turbamiento de la vida humana cuya manifestación trataría de revolver la vida en un peculiar sentido a partir del cual sea posible preguntar de otro modo, de otra manera, donde el problema principal es la experiencia del sí-mismo<sup>33</sup>:

La filosofía tiene la tarea de mantener la facticidad de la vida y fortalecer la facticidad de la “existencia” [*Dasein*]. La filosofía como experiencia de la vida fáctica demanda un motivo, donde permanezca la preocupación por la experiencia de vida fáctica en sí. A esto le llamamos “experiencia fundamental filosófica” [*philosophische Grunderfahrung*] (Este es la prueba de este motivo). No se trata de una iluminación especial, sino que es posible en cada “existencia concreta” [*konkreten Dasein*], donde la preocupación vuelve a la existencia presente. En el regreso de esta renovación se dirige hacia el mundo del sí mismo, y desde allí se puede comprender y determinar toda la “terminología de la filosofía” [*Begrifflichkeit der Philosophie*]. Es a partir de ahí que el propósito originario de la filosofía en sí misma adquiere su sentido. “El rigor de la filosofía es más originario que todo el rigor científico” [*Die Strenge der Philosophie ist ursprünglicher als alle wissenschaftliche Strenge*]. Es una explicación más allá de todo rigor científico para elevar el “ser-preocupado” [*Bekümmertsein*] en su constante renovación en la facticidad de la existencia “y hacer que la existencia actual sea finalmente insegura” [*und das aktuelle Dasein letztlich unsicher zu machen*]<sup>34</sup>.

Creo que ahora se ve, de manera clara, lo que puede ser el tema propio de la filosofía para este Heidegger joven: la filosofía es un tipo de cuestionamiento que, naciendo de una preocupación radical, intentar articular y volver lúcido no solo su propio motivo – su respectivo por qué –, sino las genuinas tendencias deudoras de tal preocupación, por las que el verdadero problema por dilucidar, el originario desafío, no radica en constatar el movimiento de los cuerpos celestes o los organismo multicelulares, sino mi propia vida tomada como el hecho de tener que existir, aquí y ahora, bajo la demanda imperante de decisiones, lo que en *Ser y Tiempo* será denominado “poder-ser” [*Können-sein*].

#### 4. Filosofía: inversión y transformación práctica

Debo anunciar que la reciente definición ejercida sobre el rótulo “filosofía”, deudora de un tipo de experiencia marcada como la preocupación, tiene su propio desarrollo en los cursos heideggerianos, tanto los pertenecientes a la época de Friburgo como también a la de Marburgo, con especial atención en su análisis de las Epístolas Paulinas<sup>35</sup>, aunque la tarea definitoria sobre la filosofía encuentre cierto encaje en una profundización de la vida fáctica, que debo omitir aquí por motivos de extensión. Voy a centrarme en lo que considero más importante para mis intereses, y que Heidegger dejó explicado de un modo ambiguo, soterrado, y, según la clave de lectura anunciada en el primer punto, constituiría lo no-dicho por él. Este tópico se concentraría en los efectos que tiene la preocupación sobre la propia labor a la hora de definir el objeto de la filosofía, el cual es basado en la necesidad de una auténtica transformación de la vida humana:

La filosofía en sí misma solo puede ser alcanzada por una inversión en el camino; pero no mediante una simple inversión, de modo que el conocer se dirigiría solo a otros objetos,

---

<sup>32</sup> Para una explicación de la indicación formal como método hermenéutico-fenomenológico, recomiendo la lectura de Kisiel (1995), pp. 116-149.

<sup>33</sup> Le he dedicado en los últimos años, con una especial atención e interés, a mostrar de qué manera el proyecto de *Ser y Tiempo* es deudor de este tipo de preocupación que denota una atención por la cuestión del sí-mismo o la “mismidad” [*Selbstheit*]. Si el lector está interesado, me permito citar: Garrido-Periñán, 2019b, pp. 887-911 y 2019c, pp. 159-175.

<sup>34</sup> GA 58, p. 174.

<sup>35</sup> He trabajado en una reflexión de estas lecciones en relación con la noción de sí-mismo Garrido-Periñán (2017), pp. 533-556.

sino, de un modo más radical, por “una transformación propia” [*eine eigentliche Umwandlung*]<sup>36</sup>.

Esta transformación es en toda regla una “inversión” [*Umwendung*] del modo consuetudinario de vivir, que supone un cambio en la guisa de nuestras ocupaciones. Esto quiere decir, tomado negativamente, que los modos de vida “normales” resultan insuficientes en la medida en que no incorporan un elemento productivo y disruptivo sobre los posibles afectos<sup>37</sup> o preocupaciones que todo ser humano puede sufrir por el mero hecho de encontrarse existiendo. Este elemento productivo, lanzado desde lo que se ha llamado “preocupación” [*Bekümmern*], ha de ser la capacidad de transformar la existencia para que se nos vuelva clara, lúcida, y que supondría tomar en consideración todo tipo de enmascaramiento que nos haría impotentes a la hora de poder activar tal transformación, la posibilidad humana de activar el filosofar desde la experiencia fundamental que supone tal preocupación<sup>38</sup>. Pero si la filosofía es determinada desde un poder de transformación sobre la vida humana, ¿qué tipo de transformación es ésta? ¿Hacia qué se debe orientar? ¿Habría modos de transformación mejores y peores? ¿Se podrían implantar reglas para asegurar el éxito en la tarea? ¿Qué definición maneja Heidegger de la filosofía que sirva para direccionar la transformación de la que se le presupone a la propia filosofía? Todas estas preguntas, además de expresar la complejidad del asunto, dan cuenta de la ambigüedad que he anunciado al principio, y de la *imposibilidad de determinar en definitiva un objeto temático propio de la filosofía*. Hay exégetas que, habiéndose dado cuenta de esta condición menesterosa, que le pertenece a la propia filosofía, han querido ver que el gesto filosófico en Heidegger pasa exclusivamente por el de la *reconstrucción fenomenológica*<sup>39</sup>, siendo que lo filosófico de Heidegger pasaría si y solo si por lo fenomenológico, en tanto tarea de articulación y tematización de la propia vida (intencional), pero esto supondría entender el carácter filosófico como siempre en diferido con respecto a la vida dada en su inmediatez, y, en consecuencia, siguiendo la estela de lo que Heidegger mismo critica con respecto a la actitud teórica: *la filosofía sería un gesto reflexivo, casi abstractivo cuya tarea sería la de la reconstrucción sobre lo vivido*, pues de lo que se trataría es de articular con vistas a cierta tematización sobre los fenómenos. Estas interpretaciones, por lo demás, han calado hondo en el curso de los estudios llamados heideggerianos y, sin duda, son válidas sobre todo si se piensa que, de raíz, cuando se inquiera sobre cuál sería el objeto temático propio de la filosofía, el investigador se topa con un horizonte ambiguo, oscuro y de difícil intelección, dejando vía libre para casi toda interpretación bien justificada. Asimismo, esta lectura que hace de la filosofía un ejercicio que intenta determinar los ámbitos de sentido constitutivos de los fenómenos, siempre refractaria a la inmediatez del vivir, se apoya hondamente en la hermenéutica como método propicio para lograr la tarea de reconstrucción, pues se parte no sin razón del supuesto de que la existencia es un fenómeno que se rige por horizontes de interpretación. Ahora bien, como ya he dicho, Heidegger deja bastante claro que la hermenéutica no es filosófica<sup>40</sup>, por lo que situar como centro posibilitador la tarea

<sup>36</sup> GA 60, p. 10.

<sup>37</sup> Por eso, desde Heidegger, se han realizado varios estudios exegéticos cuyos tópicos tratan de desarrollar una fenomenología de los estados afectivos. A modo de ejemplo, en lengua española el estudio de Redondo Sánchez (2005) y Gilardi (2013).

<sup>38</sup> Notable es lo que dice en 1923 (GA 63, p. 32): «El Dasein habla de sí mismo, se ve a sí mismo de tal o cual manera, y, sin embargo, solo es una máscara que se pone a sí mismo para no espantarse [*Das Dasein spricht von ihm selbst, es sieht sich so und so, und doch ist es nur eine Maske, die es sich vorhält, um nicht vor sich selbst zu erschrecken*]

<sup>39</sup> Este es el caso, en lengua española, de Ramón Rodríguez (2008, pp. 65-81), su lectura parte de la hipótesis de que la motivación vinculante a la preocupación sería «un concepto estrictamente fenomenológico, que solo trata de hacer comprensible el hecho del aparecer determinado de las cosas» (ivi, p. 74) y que, además podría ser reconstruido apelando a la noción de intencionalidad, la cual vertebraría el existencial, experiencia fundamental para Heidegger, de la preocupación (también del cuidado).

<sup>40</sup> Ver nota 18.

hermenéutica para intentar explicar lo filosófico del pensamiento de Heidegger pudiera ser un craso error, aun avalado por un trabajo riguroso y documental, pero fragmentario y parcial por cuanto ha omitido un desarrollo en profundidad de las consecuencias, por así decir, “prácticas”, que se puede extraer desde el cuestionamiento sobre el objeto que le pertenecería a la filosofía en el proyecto llamado del joven Heidegger.

En lo que queda, voy a intentar explicitar con más protagonismo mi lectura práctica de la filosofía heideggeriana con la intención no de dejar cerrada la posibilidad de continuar la investigación, sino de abrir vías de desarrollo que deberán ser continuadas en futuros trabajos.

##### 5. Conclusiones: sobre la posibilidad práctica de la filosofía

En el llamado “Informe Natorp” Heidegger manifiesta que lo que nos jugamos con la tarea de la filosofía es como una lidia emanada de una manera concreta de maduración o llevar a cabo lo que la preocupación nos brinda, preocupación que es la experiencia raigal de nuestro ser existentes:

La posibilidad de tal “contemporizar” [*Mitzeitigung*] se funda en el hecho de que la investigación filosófica es la ejecución explícita de un movimiento fundamental de la vida fáctica y se mantiene constantemente dentro de ella<sup>41</sup>.

Este sugestivo fragmento nos proporciona, junto con el expuesto en la nota 6, una clave de lectura hartamente interesante al posicionar que la tarea por la que logramos una cierta articulación de los fenómenos no debe ser dirigida, en exclusividad, a la faena de una reconstrucción al modo en que lo hace la fenomenología, basada en la descripción, la *epoje* y la reducción<sup>42</sup>. Esta articulación, apunta Heidegger, emana de un compromiso práctico y debe realizarse sobre la capacidad humana de poder poner en cuestión lo que “es”, o sea, su vida tomada como lo que hace, lo que sabe, la manera en la que siente, interpreta o decide su posición política, por poner solo unos ejemplos. Si esto es atinado, y el gesto eminente de la filosofía no es solamente el de la *reconstrucción diferida*, cobra sentido lo que dice Heidegger en ese curso del semestre de invierno de 1928/29, que ser humano significa ya filosofar<sup>43</sup>, pues todo ser humano, en la medida en que siente, padece y habla, tiene la capacidad de cuestionarse mientras vive. En esta situación, si la filosofía queda retenida por el hecho de encontrarse vivo, existiendo, siendo acentuada en una experiencia raigal llamada “preocupación”, donde la vida es puesta en una inseguridad radical, sin la posibilidad de desviar la mirada hacia horizontes que nos entretengan, en donde el problema soy yo en cuanto existo, quiere esto decir, como ya se ha visto, que el modelo teórico, basado en la imposición de un distanciamiento en el trato y la contemplación ascética, es inválido, pues si mi existir se vuelve problema, ello significa que el problema que debo esclarecer no solo implica al existente de carne y hueso, sino a la manera o guisa en la que se me parece la vida, la existencia, mediante un compromiso que me obliga a actuar, a realizar, a resolverme, ora a través de una vocación interna, ora desde un compromiso raigal de mi existencia, sin subterfugios ni entretenimientos. Cuando Heidegger ha hablado de “experiencia fundamental”, el adjetivo “fundamental” implica que lo que se experimenta convoca y mueve de manera inexorable a un tener que afrontar lo que nos pasa o nos acontece en tanto humanos, y, por ende, nos pone en camino de una

---

<sup>41</sup> GA 62, p. 351. Ver también cita de la nota 6.

<sup>42</sup> Me veo obligado a realizar una escueta aclaración, pues, en ningún momento se debe colegir de lo leído un desprecio al pensamiento fenomenológico, sino más bien una crítica que pretende situar los límites a partir de los cuales la fenomenología hace posible la ontología, por evocar lo que se dice en *Ser y Tiempo*. La crítica que desarrollo pretendería no situar unidireccionalmente, como condición de posibilidad de la actividad filosófica, una actitud que entiendo teórica, reflexiva, de análisis genético e intencional de la experiencia, de tal suerte que lo filosófico solo se revelase en tal análisis. Justamente, al contrario, lo filosófico se jugaría también y en mayor medida en la capacidad de generar, a partir de un compromiso lanzado desde una vocación, una transformación sobre la vida de cada uno de nosotros.

<sup>43</sup> Cfr. GA 27, p. 3.

*transformación* adonde residiría, según mi interpretación, el gesto filosófico. De ahí que de lo que se trata cuando filosofamos no sea solo el argüir y descifrar la morfología fenomenológica del motivo raigal, la preocupación, de cara a explicitarlo con relación a un horizonte basado en la temporalidad del *Dasein*, también resulta indispensable la otra parte: *de lo que tratamos en filosofía es con una posibilidad, tensada desde una vocación personal*<sup>44</sup>, *de transformar lo que somos, nuestros actos y acciones*. Uno puede ver rápidamente esta tendencia práctica de la filosofía para Heidegger cuando toma en consideración que la experiencia vivida de la preocupación presupone ya un tomar en cuenta todo el dominio alienante de la existencia llamado, a la sazón, “ruina” [*Ruinaz*] y “caída” [*Verfall*]. Por eso, la experiencia en la que arraiga todo filosofar, llamada por entonces “preocupación”, convoca la destrucción, pero no solo entendida como un modelo hermenéutico, sino desde un compromiso vital, de clara resonancias luteranas<sup>45</sup>, donde lo que se pone en cuestión son aquellos horizontes que sujetan y esclavizan nuestra existencia. Que Heidegger tomara la destrucción como un fenómeno eminentemente positivo lo deja claro en algunos de los cursos, donde se explicita que la destrucción tiene como objeto liberar el pasado de su estado de confinamiento, a fin de provocar una nueva relación con él, y transformar la manera que tenemos de comprender el presente<sup>46</sup>, que es el único modo en que podemos existir. Este gesto de transformación sobre la vida humana es, para mí, la clave de toda filosofía, ejemplarizada en *Ser y Tiempo*, en conformidad con la explicación de la propiedad existencial, y es lo que estimo supone la gran falla del pensamiento heideggeriano en lo que respecta a la obra de 1927, pero, como estoy mostrando, también con relación al proyecto de una fenomenología de la vida fáctica. Y este compromiso práctico de la filosofía se observa en pruebas documentales que podemos leer, a saber, cuando en diversas correspondencias Heidegger y Jasper tratan de la posibilidad de una “comunidad de lucha”<sup>47</sup> [*Kampfsgemeinschaft*], o también en la renuencia con la que Heidegger acepta el modelo universitario, mostrándose muy a la contra, con aspiraciones de cambiarlo<sup>48</sup>. Todos estos intentos toman la filosofía como una fuerza furibunda de transformación sobre la vida humana en pos de que el ser humano logre su propiedad. Lo que sea la propiedad existencial<sup>49</sup> merecería un tratamiento exclusivo, pero puedo decir al respecto que la propiedad a la que nos llevaría el filosofar, según Heidegger, estaría del lado de posibilitar una actitud despierta en el mundo, que no tome nada por hecho, ni pensado *a priori*, que no acepte acríticamente las cosas.

El carecer de un objeto temático, de parte de la filosofía, no debe ser considerado como un síntoma de su debilidad, de una constitución escualida, ni parasitaria, porque la filosofía no es que se deba a la vida, *se debe a la vida para potenciarla*. La filosofía no tiene objeto porque se basa en el despliegue de una manera, una guisa; la filosofía es una actitud de lucha contra las alienaciones que encarnan nuestra existencia. Cabría recodar, como se ha visto aquí, que la crítica a la ciencia teórica es realizada por Heidegger desde una

---

<sup>44</sup> Ver notas 24, 25 y 28.

<sup>45</sup> Ver nota 15.

<sup>46</sup> Cfr. GA 17, pp. 117-123.

<sup>47</sup> Las citas que se pueden extraer son muchas y variadas de la correspondencia entre ambos filósofos (Heidegger-Jasper, 1990). Para que el lector encuentre una selección de cartas englobadas bajo el asunto de esta “comunidad de lucha”, recomiendo la lectura de Holzapfel (2007), pp. 139-156.

<sup>48</sup> Cfr. GA 61, pp. 65, 72f., 73, 75 y 76; GA 63, p. 32; Heidegger-Jaspers (1990), p. 28; Heidegger-Löwith (1990), pp. 29-30. Luego esto supondrá unos de los motivos conductores de la época del Rectorado.

<sup>49</sup> Opto por traducir *Eigentlichkeit* por “estado de propiedad”, “en propiedad”, aunque, debido al curso de la investigación, sería más conveniente traducirlo por “autenticidad”. No lo hago de manera directa y mantengo a veces en el texto su doble uso porque en ningún caso se trataría de lograr un cierto estado de elevación o sublimidad en la vida humana, como si el ser humano pudiera ser auténtico toda vez, a diferencia de los no-auténticos, y este estado fuera sempiterno y diferenciador de cara a establecer una jerarquía de valores morales. Ahora bien, sí que se observa, después de la lectura realizada, que la vida propia tiene un carácter genuino, auténtico y único, pero siempre entendido dentro de los límites de lo que he llamado “guisa” o “manera”, o sea, como posibilidades aplicadas a un existente de carne y hueso, posibilidades que no pueden ir nunca más allá de la contingencia y finitud de la temporalidad.

lectura en la que la ciencia queda desposeída de cualquier atributo *quiditativo*, siendo tomada dentro del orden de una actitud. Si la ciencia es definida como actitud ¿por qué no lo haría la filosofía del mismo modo? Pero la filosofía es una actitud eminentemente libre porque lucha contra todas aquellas instancias que, siendo hegemónicas o proyectos pasajeros de una moda cualquiera, socavan la existencia, la depauperan al robarle lo más valioso: la capacidad humana de cuestionarse, y de cuestionar lo que le rodea, para ser lo que somos.

### Bibliografía

GA = Martin Heidegger *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1978.

- GA 17 Heidegger, M. (2005), *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 20 Heidegger, M. (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 25 Heidegger, M. (1977), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 26 Heidegger, M. (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 27 Heidegger, M. (1996), *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 29/30 Heidegger, M. (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 40 Heidegger, M. (1983), *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 56/57 Heidegger, M. (1999), *Zur bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 58 Heidegger, M. (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 59 Heidegger, M. (1994), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 60 Heidegger, M. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 61 Heidegger, M. (1994), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 62 Heidegger, M. (2005), *Frühe Freiburguer Vorlesung Sommersemester 1922*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 63 Heidegger, M. (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 65 Heidegger, M. (1989), *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 97 Heidegger, M. (2015), *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

Bambach, Ch. (1995), *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Casper, B. (1980), "Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg 1909-1923", in Bäumer, R., Frank, K. S., y Ott, H. (eds.), *Kirche am Oberrhein: Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg*, Verlag Herder, Freiburg, pp. 534-541.

Caygill, H. (2000), *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford-Cambridge (MA).

- Crowe, B.D. (2006), *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*, Indiana University Press, Bloomington.
- Garrido-Periñán, J.J. (2019a), "La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 36, n. 1, pp. 175-200.
- Garrido-Periñán, J.J. (2019b), "La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del Dasein: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en", *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, vol. 36, n. 285, pp. 887-911.
- Garrido-Periñán J.J. (2019c), "Vinculabilidad entre cuidado y mismidad en los §§ 39-42 de Ser y Tiempo", *Alpha: Revista de artes, letras y filosofía*, vol. 49, pp. 159-175.
- Garrido-Periñán, J.J. (2017), "La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad del Dasein. Heidegger y la fenomenología de la religión", *Revista Portuguesa de Filosofía*, vol. 73, pp. 533-556.
- Gilardi, P. (2013), *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, Bonilla Artigas Editores, México.
- Heidegger, M - Elfriede, P. (2007), *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfriede 1915-1870*, trad. Sebastián Sfriso, Manantial, Buenos Aires.
- Heidegger, M. - Rickert, H. (2002), *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Denker, A. (ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. - Löwith, K. (1990), "Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith", Papenfuss, D., y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, vol. 2: Im Gespräch der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., pp. 27-39.
- Heidegger, M - Jaspers, J. (1990), *Martin Heidegger and Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, Biemel, W., y Saner, H. (eds.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- Helsapfel, C. (2007), "La comunidad de lucha Jaspers-Heidegger: auge y caída de una amistad", *Revista de Filosofía: Universidad de Chile*, vol. 63, pp. 139-156.
- Kisiel, Th. (1995), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, California.
- Koyré, A. (2000), *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, México.
- Redondo, P. (2005), *Filosofar desde el temple de ánimo. La experiencia fundamental y la teoría del encontrarse en Heidegger*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Rodríguez, R. (2008), "La hermenéutica fenomenológica y la contemporaneidad del pasado", in Eyzaguirre, S. (ed.), *Fenomenología y Hermenéutica: actas del I Congreso internacional de fenomenología y hermenéutica*, RIL Editores, Chile, pp. 65-81.
- Van Buren, J. (1994), "Martin Heidegger, Martin Luther", Kisiel, Th., y Van Buren, J., (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York, Albany, pp. 159-174.