

Vida fáctica y significado. La teoría del significado del primer Heidegger a la luz del curso *Fenomenología de la intuición y de la expresión* (GA 59)

Pablo Posada Varela

Université Paris - Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal - pabloposadavarela@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Si estas líneas tratan de un escrito de juventud de Heidegger, es decir, de un curso de su primera época de Friburgo como el del semestre de invierno 1919/20, es porque consideramos que por aquel entonces se jugó algo esencial en el pensamiento de Heidegger: algo así como la decantación y casi inmediata posterior solidificación de determinadas decisiones filosóficas atinentes a la práctica del método fenomenológico y a lo que haya de ser fenomenología. El curso *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*¹, recogido en el tomo 59 de las obras completas de Heidegger es, a este respecto, de todo significativo; y, dentro de él, especialmente estratégicas resultan la introducción y su primera parte. A ellas prestaremos especial atención en esta exposición no exenta, como se verá, de cierta carga crítica, toda vez que se inscribe en un proyecto global del que diremos unas palabras al final de esta introducción.

La primera parte de mi artículo, al que, como he apuntado, traspasará cierta intención polémica, se apoyará en gran medida en la introducción del volumen, pero tratando de evitar todo lo que no se refiera de forma directa a la presentación de lo que Heidegger entiende por una fenomenología de la intuición y de la expresión. Trataremos pues en esta primera parte de los temas esenciales a esta teoría del significado de Heidegger, fundamentalmente a lo que éste llama el palidecer o *Verblassung* del significado, así como a todo lo relativo al movimiento que se presenta como su contrapunto, a saber, la llamada *Phänomenologische Destruktion*, y su relación con el hoy célebre proceder “formalmente indicativo”. La primera parte de mi exposición desembocará en el punto de arribada de la mentada destrucción fenomenológica, que Heidegger denomina en este curso *Phänomenologische Diuidication*.

Quedarán así sentadas las bases para acometer, en una segunda parte, la aplicación concreta -y a mi modo de ver más brillante- de la llamada “destrucción fenomenológica”. Se trata de su aplicación al concepto de “historia”. Así pues, en esta segunda parte me ocuparé del desmenuzamiento destructivo de los diversos sentidos de historia, observando en vivo cómo trabaja la destrucción fenomenológica, expuesta a grande rasgos al principio de las líneas que siguen. Al hilo de la exposición de esta aplicación de la destrucción fenomenológica del concepto de historia, dejaremos caer ciertas críticas a la fenomenología del sentido heideggeriana y a su método. Sin desarrollar plenamente dichas críticas (pues antes es preciso exponer la posición heideggeriana, y dibujar las opciones metodológicas que toma), nos limitaremos a *registrar* esas matrices de crítica para así retomarlas en otros trabajos que sí busquen ya, explícitamente, oponer - y mutuamente esclarecer - las

¹ Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der Philosophischen Begriffsbildung* (Summer semester 1920). Ed. C.Strube, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1993. Citado, en adelante, "GA 59".

fenomenologías de Husserl y Heidegger por lo que hace a la cuestión, esencial, del método. Esas disrupciones críticas me parecen, sin duda, la mejor forma de acercarse a Heidegger de un modo que no sea meramente parafrástico.

Efectivamente, el presente trabajo sobre Heidegger se inscribe en el horizonte, más amplio, de una reflexión sobre el método fenomenológico y que, precisamente a efectos de establecer un diálogo con Heidegger, aborda el concepto fenomenológico de "archifacticidad". Eso mismo acometíamos, en primer lugar, en el marco, riquísimo, de la fenomenología husserliana²: sostenemos que hay un *anonimato fenomenologizante* que incumbe a la facticidad y que la hace irreduciblemente no-simple, es decir irreduciblemente compuesta y, en cualquier caso, no originaria (sino resultante), no primigenia (sino fenomenalizada o resultante de una fenomenalización con un espectro fenomenologizante³ determinado) y por ende no concluyente (salvo en apariencia). Efectivamente, la facticidad, al menos del modo en que suele conceptuarse en fenomenología desde Heidegger (y contra Husserl) y, en todo caso, siempre que se conceptúa como una suerte de *prius*, oculta la complejidad de todo un juego (alineado o desalineado⁴) o de todo un riquísimo espectro⁵ de no coincidencia o desalineamiento entre el yo que hace filosofía (en fenomenología: el yo fenomenologizante) de un lado y, del otro, la vida (en su vivir el mundo) o lo que la fenomenología llama "vida transcendental". Quedaba pues volverse hacia el filósofo que ha hecho de la facticidad uno de sus temas -y argumentos- fundamentales. Y al hacerlo tenemos en el punto de mira el estricto contrario del uso -y abuso- que de la facticidad hace Heidegger: en el horizonte de nuestra exposición está la convicción de que la facticidad no es ese irrebasable de principio que se esgrime para, por caso, criticar la reducción, denunciar su presunta imposibilidad o su no acabamiento.

² Cf. Pablo Posada Varela, Archifacticidad, egología e idealismo transcendental fenomenológico. Eikasía 56 (mayo, 2014) y Cuerpo, tiempo, alter ego. Archifacticidades y límite transcendental. Eikasía 57 (julio, 2014)

³ Cf. Pablo Posada Varela. "Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant". Eikasía 51 (septiembre 2013).

⁴ Cf. Pablo Posada Varela, Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental, pp. 103-124. , Eikasía n°58, Septiembre de 2014. <http://revistadefilosofia.com/58-04.pdf>

⁵ Para mayores precisiones sobre el concepto de "espectro fenomenologizante" de un determinado fenómeno: Cf. Pablo Posada Varela. "Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant". Eikasía 51 (septiembre 2013) . <http://revistadefilosofia.com/51-03.pdf>

1ª parte

¿QUÉ ES UNA

“FENOMENOLOGÍA DE LA INTUICIÓN

Y DE LA EXPRESIÓN”?

1. LA COPERTENENCIA DE VIDA Y SENTIDO: HACIA EL "ACTO FILOSÓFICO ORIGINARIO"

El texto que guía mi exposición de la teoría del sentido del joven Heidegger lleva por título *Fenomenología de la Intuición y de la Expresión*. Su subtítulo es *Teoría de la formación filosófica de conceptos*. El subtítulo sería del todo inocuo si no fuera una precisión de la dirección en la cual ha de entenderse el título. Intentemos desarrollarla preguntando: ¿Qué nos dice sobre el título el subtítulo?

1.1. Elaboración del sentido del título del curso.

Una fenomenología de la intuición y de la expresión ha de entenderse como una fenomenología del *intuicionarse* de las expresiones. Las expresiones contienen conceptos, es más, las expresiones por las que fundamentalmente está interesado este curso de Heidegger son expresiones "filosóficas". Ejemplos de ello son los conceptos de vida, de historia, de a priori, de valor. Precisemos de antemano el matiz que va a guiar las consideraciones sobre este sentido a explicitar: que las expresiones sean conceptos *filosóficos*, ello no se dice en absoluto en el mismo sentido en el que hallamos el término filosofía en el subtítulo. Heidegger persigue una idea activa y viva de filosofía. Recordemos que el subtítulo dice: “Teoría de la formación filosófica de conceptos”. Con lo que hasta ahora llevamos dicho podemos declinar el subtítulo de una manera quizá poco ortodoxa. Se adivina: “teoría de la formación filosófica de conceptos filosóficos”. Incluso podemos hacer que parte del título entre en el subtítulo, y ello de tal modo que podamos luego retrotraer todo, otra vez, al título, o incluso componer un título general en el que quede más expresa la intención de Heidegger. Así, vemos que una teoría de la formación filosófica de los conceptos filosóficos es una teoría sobre aquello en lo que los conceptos filosóficos *están*: su expresión. Así, el subtítulo, queda, desde el título, enriquecido de la siguiente forma: “teoría de la formación filosófica de las expresiones en las que aparecen conceptos filosóficos”.

Queda bastante claro que en esta especie de aglomeración de título y subtítulo sólo hemos dejado fuera uno de los conceptos. Se habrá adivinado que se trata del concepto de intuición. En rigor, en este curso no se trata de otra cosa más que de aquilatar lo que *intuición* signifique. De hecho la forma en la cual hemos ido declinando título y subtítulo hace aparecer esta tensión: intuición de un lado y, del otro, todos los demás conceptos compuestos entre sí de tal modo que su composición revele el significado del término que hemos dejado aislado o que hemos "despejado", como quien despeja un factor. ¿Qué es, para Heidegger, *ver*, *intuir*?

Mucho de la respuesta se gana cuando preguntamos *quién* ve. En esto nos ayuda decisivamente el resultado fundamental del curso del semestre de invierno 1919/1920 titulado

Problemas fundamentales de la fenomenología (GA 59)⁶, aunque por ahora sólo de manera puramente formal e incluso mostrenca. Sabemos que en aquel curso se trataba fundamentalmente de la vida. Sabemos incluso más, pues Heidegger insiste en que tratar *fenomenológicamente* de la vida es hacerlo *desde* la vida, *sobre* la vida, y *para* la vida misma. “Ciencia originaria de la vida en y para sí misma” nos dice Heidegger. Es esta última la fórmula que encontramos en los textos de los cursos de esta primera época de Friburgo. ¿Qué es entonces intuición *en* una ciencia de la vida *en y para* sí misma?

Las indicaciones que hemos ganado son ya del todo decisivas para ayudarnos a elaborar con relativa solvencia el sentido de esta larguísima composición de título y subtítulo que habíamos aglomerado. Cosa difícil, aparentemente, dado que la palabra *vida* nos falta en nuestra larga expresión. Nos falta y sin embargo tenemos otra que puede hacérsela llegar, porque, en el fondo, le es rigurosamente sinónima. ¿A qué nos estamos refiriendo? que es lo mismo que preguntar ¿de qué es definición “ciencia originaria de la vida en y para sí misma”? Por el curso al que nos hemos recurrido (*Problemas fundamentales de la fenomenología*, GA 58) sabemos que se trata de la definición de la *filosofía*. Eso nos permite volver a lanzar un proceso de sustitución explicativa o explicitante, y no era otra cosa lo que buscábamos al aludir al curso que Heidegger impartió inmediatamente antes de aquél cuyo título intentamos, ahora, desentrañar. Y sin embargo las sustituciones no pueden ser ciegas. El proceso de sustitución no puede lanzarse de cualquier manera.

Porque *ya estábamos comprendiendo* que este proceso de sustitución no se podía lanzar de cualquier manera, y porque, en virtud de esa *precomprensión*, *ya estábamos comprendiendo* algo sobre cómo se es la vida a sí misma, ya habíamos dicho antes que las dos apariciones del término filosofía no eran del todo equivalentes; y sólo porque *no son equivalentes* nos indica el título un movimiento que va más allá de una tautología, o del mero pleonismo.

Efectivamente, una teoría (filosófica, podemos también decir) de la formación filosófica de las expresiones (filosóficas, podemos también decir) en las que aparecen conceptos filosóficos parece ser una expresión sobredeterminada, una expresión que lejos de ser indicativa parece nublar lo que es realmente relevante, y ello por la repetida aparición del término “filosofía”. Sin embargo, *dos* son las cosas que cabe decir al respecto. Ambas se antojan verdaderas, como se antoja asimismo problemático que ambas lo sean a la vez. Este doble aserto vale ya, y vale también, por el problema de una hermenéutica de la indicación formal, o mejor dicho, por el hecho de que algo así como un problema que la vida tiene consigo misma sólo puede ser llevado a solución a través de una hermenéutica de la indicación formal o método de la destrucción fenomenológica, como veremos enseguida.

Primero, parece justificarse la proliferación del término filosofía. Ello si recordamos aquella relación de equivalencia que ha disparado esa proliferación. Efectivamente, el teorizar se hace en y para la vida, las expresiones se hacen en y para la vida, lo mismo que los conceptos. También hay una formación vital de esos conceptos, pero este último punto no parece requerir justificación, dado que es él el que originariamente estaba en el texto aunado con el término *filosofía*.

Pero, *en segundo lugar*, que la vida dé para todo, que todo lo incluya, o que no tenga que salir de sí al encuentro de contenido alguno, ni tenga que desvivirse para hacer la

⁶ Martin Heidegger. *Grundprobleme der Phänomenologie* (Winter semester 1919/20). Ed. H.-H. Gander, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1992. Citado, en adelante, "GA 58".

reducción (adelantemos que eso sí es el caso en Husserl y en Fink), no quiere decir que los contenidos que rinde estén afectados del calificativo “vital” en sentido pleno, o se hallen siendo “en y para la vida” del mismo modo. La proliferación de un mismo signo lingüístico nubla la distancia del significado expresado en relación a lo que originariamente se expresa en él.

Es el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* el que nos enseña que la vida tiene relieves o distancias suyas en relación a sí misma. Esto es como decir que la vida, muchas veces, se mueve en círculos alejados de su origen. De hecho, la filosofía no sólo era, en dicho curso, "ciencia de la vida en y para sí misma", sino ciencia del origen de la vida, y ello de modo tal que esa científicidad ya quedaba determinada por su tema, por el único modo de serle a algo así como el origen de la vida: ser *igualmente* originaria. En otras palabras, ser ciencia originaria del origen de la vida implica ser co-originaria, co-ejecutiva con el vivir mismo.

Hemos insistido en que la problemática heideggeriana de la vida se hace en dirección a su origen, e incluso hemos vislumbrado que ese origen no tiene nada de un punto muerto, sino que es algo así como lo más vivo de la vida, lo que continuamente le está dando vida a la vida. Así pues, parece claro que "origen" no puede en ningún caso entenderse como un sustantivo, sino más bien como un infinitivo o un gerundio: lo originante de la vida, dentro y fuera de lo cual hay tantísimas otras cosas de la vida, tantas como... todas. ¿"Dentro y fuera"? En un sentido dentro, en otro sentido fuera; levantemos, cuando menos, acta de lo que parece albergar una extrañísima topología: tarde o temprano habremos de tematizar *como tales* esos misteriosos entreveramientos heideggerianos, estas configuraciones profundas pero también insidiosas, extrañas cifras de sinteticidades a priori forzadas.

Si volvemos a la elaboración del sentido del título del curso que nos ocupa, de todos los términos que se acompañan, o que se dejan acompañar por el término “filosofía”, sólo uno recoge lo que hemos visto que es ser vida y serlo no de cualquier manera, sino en relación al origen, es decir, serlo de tal modo que lo originante del origen se empuña, se endosa desde dentro. Pues bien, pretendo que no sea baladí reencontrar “filosofía” donde originariamente había colocado Heidegger el término. Así, se dice que es "*filosófica*" la *formación* de los conceptos filosóficos.

1.2. Maneras "filosóficas" y "no filosóficas" -en el sentido de Heidegger- de la "formación" (de conceptos)

La palabra "formación", en su semántica, ya parece tener una relación al origen, o al originar. Pero la matemática, o la axiomática, también origina, también "forma" teoremas y conceptos con la ayuda de definiciones y ciertas reglas de deducción. Ahora bien, este forma no parece tener una relación tan inmanente con su propio producto o formación como la filosofía, al menos según Heidegger la entiende. Otro tanto podría decirse, bien pensado, de ciertos modos filosóficos de originar conceptos. Pensemos en la reducción según la entendía nada más y nada menos que el maestro de Heidegger.

Husserl, con Fink, sostendría que sólo en el proto-acontecimiento de la reducción se produce el yo que la hace, es decir, que pretende hacer una ciencia originaria de la vida, una ciencia originaria de la vida en y para sí misma; ahora bien, el yo de esa ciencia (el "yo fenomenologizante") se sitúa en una difracción respecto de su tema. Acaso no esté fuera de la vida misma (lo cual sí sería el caso de ciertas *Spaltungen* reificadas de jaez esquizoide) pero

sí, cuando menos, *afuerándose* de la vida. A la luz de lo que llevamos dicho sobre Heidegger, determinadas problemáticas husserlianas se antojarían harto extrañas. La reducción al modo en que Husserl la entiende tiene que hacerse para *producir* el sujeto de esa versión de una ciencia de la vida. Ahora bien, esa *producción* no instituye nada estable. Si bien en cierto sentido podemos decir que hay un aprendizaje de la reducción, en sentido estricto hemos de convenir en que la reducción es de los pocos actos de la vida transcendental que no crea *hábito* en sentido estricto. De ahí que ese yo fenomenologizante, sujeto de la versión husserliana de esa ciencia de la vida en y para sí misma, ni siquiera está asegurado en su consistencia: se da unas veces sí, y otras veces no. Desaparece tan pronto como volvemos a la actitud natural, y desaparece incluso de modo potencial en los momentos de sueño (y otros de pérdida del yo) de la actitud natural. Recordemos al respecto esa extraña problemática de Husserl que era la de recuperar la reducción después de los tiempos de sueño- y ello después de que la hayamos practicado por primera vez, pues por si no fuera escandaloso lo que ya llevamos dicho (a ojos de la idea heideggeriana de ciencia originaria que empezamos aquí a dibujar), resulta que la reducción no siempre se ha estado haciendo, sino que antes se ha estado pre-reductivamente viviendo en el mundo, o viviendo el mundo y la vida espontánea y prereductivamente. Husserl parecería así despreciar lo que en el ya citado curso inmediatamente anterior al que nos ocupa se denominaba "la autosuficiencia" de la vida. Pensar siquiera la posibilidad de una *Kluft* dentro de la subjetividad transcendental, la posibilidad de una *Entmenschung* o deshumanización reductiva, de una disrupción no sólo respecto del mundo, sino también respecto de lo transcendental se antoja, a ojos de Heidegger, como el más sonado de los disparates, e incluso como la más irrisoria de las soberbias frente a la fuerza y omnipresencia de la facticidad, frente al ámbito omnienglobante de la vida pues ¿cómo y de qué manera no sería todo "vida fáctica"? Apuntadas estas líneas de disrupción entre Husserl (y Fink) y Heidegger, preguntemos ahora: ¿qué quiere entonces decir formación *filosófica* de los conceptos filosóficos?

A tenor de lo dicho, "formación" quedaría entonces determinado como una suerte de originación en lo originario del vivir. Si lo originario no es un punto muerto sino que es originante, buscar una formación filosófica de los conceptos no sería otra cosa que entender "formación de los conceptos" como su originación *en la vida* de tal modo que dichos conceptos se hicieran, por así decirlo, co-originantes de vida. Ahora bien, el supuesto que sostiene esta posibilidad no es otro que el siguiente: el modo de originarse la vida es ya hermenéutico. Que haya una formación filosófica de los conceptos significa que existe la posibilidad de una suerte de ir, avanzar, desplegarse los conceptos *con* la vida misma, en coalescencia con ella desde su origen fenomenológico, y en lo que de originante tiene. La vida es pues, fenomenológicamente entendida, irreductiblemente *hermenéutica*; cuestión que rechazaría de plano Michel Henry y en cierto modo también (aunque de forma menos radical) Husserl. En suma, "formación filosófica" no sólo es un ir a la par que el movimiento originante de mundo que es y rinde la vida, sino *serlo*; y *serlo* de tal modo que ese movimiento es él mismo filosófico por cuanto es autocomprensión y no puede dejar de serlo (eso mismo que Heidegger llamará "apertura").

Esta suerte de coalescencia hermenéutica de la vida consigo mismo (y que conforma el concepto *fenomenológico* de vida como contradistinto de su concepto meramente biológico) es lo que la introducción del texto que nos ocupa llama *acto filosófico originario*. Será a sobrehaz de este acto originario del vivir que, por lo tanto, es también (y exactamente en el mismo impulso) un significar (y por ende un quehacer formador de conceptos o protoconceptos), como habrán de verse despuntar pre-comprensiones originarias que la vida

tiene de sí misma. Estas precomprensiones funcionan a su vez como originación del comprender. Así pues, el comprender tiene que buscar situarse en fase con el comprender originario que ya exuda de suyo la vida. La espontánea hermenéutica que el vivir destila constituye, a la vez, la piedra de toque de todo comprender fenomenológico. Sólo a la luz de esta coalescencia hermenéutica del vivir (de ese "*acto filosófico originario*") consigue la filosofía manifestar el carácter no originario de todo concepto cerrado sobre sí e hipostatizado. Hay pues un comprender hipostatizado, un comprender de la vida en un sentido impropio, que la aleja del origen, y que no resiste a la piedra de toque consistente en ver esa espontánea respiración hermenéutica del vivir. La "destrucción fenomenológica" es precisamente ese movimiento que arrima los conceptos a ese acto filosófico originario, y que, desmontándolos, les confiere a los conceptos filosóficos su carácter originariamente filosofante: reconduce su mero ser "en" la vida en sentido lato a un ser *de* la vida en sentido estricto e intrínseco, doblemente genitivo. Toda cosa, en tanto que *ser ahí*, en tanto que ser *en* la vida, está en deuda con una forma originaria de ser *de* la vida (en el doble sentido del genitivo).

1.3. Del significado sustantivo a la indicación formal

El programa de "destrucción fenomenológica" reconduce el sentido de los conceptos a su formación en el vivir. Ahora bien, como ya habíamos apuntado más arriba, no se trata de un vivir extraño o heterogéneo a esos conceptos -lo cual correspondería a un vivir nietzscheano, bergsonian o henryano- sino de un vivir que no es más que el vivir del (en el doble sentido del genitivo) preconcepto (suerte de originaria coalescencia hermenéutica de la vida) de ese concepto (i.e. del concepto al que se le aplica la "destrucción fenomenológica"). La formación filosófica de los conceptos se sitúa pues en la estela de la formación originaria de una vida (entendida más bien en un sentido parecido al de Georg Misch, Dilthey o el propio Ortega) que existe en el mundo y lo existe (en sentido transitivo) a fuera de interpretarlo o significarlo. Así, la destrucción fenomenológica obra una disolución de la hipóstasis de todo significado conceptual de tal modo que lo convierte en lo que Heidegger llamará una "indicación formal". Los significados, aun en régimen de hipóstasis y tiranía contra la vida, *viven*. Viven, pero en una suerte de indigencia respecto del carácter infinitivo y ejecutivo del vivir. Es precisamente ese carácter lo que intenta liberar la indicación formal. La destrucción fenomenológica licúa toda hipóstasis del sentido, toda presunta autonomía respecto de lo único realmente autónomo, a saber, la vida. Ese modo de licuar toma la forma de una declinación del significado en jaez de indicación formal.

El significado, una vez formado, tiende hacia la hipóstasis, es decir, hacia el olvido de ese mínimo del vivir que aún lo sostiene. Seguir jugando con los significados como si fuera autónomos, como si tuvieran entidad propia y se sostuvieran en sí mismos (al modo de la idealidad en Husserl), es desatender (y desaprovechar) la indicación formal *que empieza ya por ser* la mera facticidad o que de la mera facticidad se desprende (como facticidad inmediata y eminentemente significativa). La destrucción fenomenológica ve en el significado una indicación hacia su formación (en la vida y a sobrehaz de vida), una precomprensión de un preconcepto que tiene más de verbo ejecutivo que de idealidad y que conforma una forma originaria de serse la vida significativa para sí misma. Estas precisiones quizá hayan servido para aclarar el que sin duda me parece el pasaje más oscuro de todo el texto, y que intentamos leer ahora a la luz de lo dicho:

"Hay que comprender, además, cómo determinados esbozos previos hallan su motivación en el acto fenomenológico fundamental, el de la *captación previa* que descubre una claridad - claridad de un contexto de sentido no contrastado aún en todos sus aspectos previos -, captación previa que, a su vez, destaca respecto de un fondo de experiencia filosófica *fundamental* (experiencia de un mundo de experiencia)."⁷

Por lo que hace a la problemática del lenguaje, se trata de ganar, para el significado, el movimiento de un significar originario propio del vivir mismo y hacia el que indica un significado declinado en jaez de indicación formal. De ese modo, la declinación *sustantiva* o *sustantivada* de ese significado queda disuelta en el "plus" o excedente de significatividad que atesora el movimiento originario del vivir como significar. Con ello sostenemos -y así interpretamos una alusión de Heidegger a Bergson (también presente en esta introducción)- que disolver el significado en el movimiento de la vida no es tanto disolver una presunta espacialidad del significado en la vida por lo que de "moviente" y a-espacial tenga ésta, sino antes bien por lo que de activo significar desprende. El carácter activo del significar no tiene en la presunta espacialidad de un significado hipostatizado sino a un enemigo en todo caso derivado.

Retomemos rápidamente la cuestión pendiente con que quedaría cerrada esta meditación sobre el sentido del título del curso de Heidegger. Y lo cierto es que explicitar el sentido de este título nos ha permite acometer con alguna garantía la lectura del pasaje recién citado. La pregunta pendiente que cerraba esta divagación sobre el sentido del título no era otra que la de la aclaración del término que, por ahora, quedaba fuera de nuestra explicitación del título, a saber, el término "intuición".

¿Qué es la intuición de una expresión? Para Heidegger, la intuición de una expresión es, en sentido estrictamente fenomenológico, su plenificación, su *Erfüllung* en los términos del Husserl de la *VIª Investigación Lógica*. Su intuición es la plenificación de su significado o *intuición originaria*. Heidegger no cambia nada de estas expresiones husserlianas. Tan sólo las interpreta de un modo radicalmente distinto. *A fortiori* -heideggerianamente hablando- una intuición *originaria* no puede serlo de un significado *distinto* del acto mismo. La intuición ha de comprenderse en el título de este texto a la luz de la reflexividad cuasi circular de la vida. Dicho de otro modo: la intuición originaria lo es del originarse de la intuición, o de una intuición originante que "abre mundo" como lo abre la vida misma: mundo que se abre *con* la vida misma, al son o al paso con que (se) vive, y merced a un comprender que "existe" -en transitivo- originariamente mundo. Pues bien, el camino de plenificación de este movimiento no es otro que el que recibe el nombre de "destrucción fenomenológica".

2. FACTICIDAD DE LA DESTRUCCIÓN, PALIDECIMIENTO DE LA FACTICIDAD

2.1. Precisiones sobre la indicación formal y la "destrucción filosófica"

Que haya algo así como una destrucción fenomenológica en GA 59 me parece el aporte fundamental sobre GA 58. Si GA 58 elaboraba una descripción del vivir originario, en su última parte se preguntaba por la posibilidad de su propia descripción. Tras la cuestión se

⁷ "Es muß ferner verständlich werden, wie Vorzeichnungen motiviert sind in dem phänomenologischen Grundakt des lichterschließenden -Licht: unabgehobener Zusammenhang von Sinn in einem ganzen Voraspekt-Vorgriffs, der selbst mit philosophischer *Grunderfahrung* (einer Erfahrungswelt) sich abhebt". GA59, p.35.

esconde, obviamente, la aparente imposibilidad de poner el vivir originario en conceptos. Heidegger, en el curso recogido en GA 59 nos advertirá que tal quehacer no sólo es una posibilidad, sino también una necesidad para que la vida se auto-aparezca. Y, por si no fuera poco, recibimos además la indicación de cómo hacerlo, es decir, en el fondo, la manera de solucionar la evidente no inmediatez de la empresa, su, digamos, no ir de suyo: lo conseguiremos a condición de mirar los conceptos filosóficos de los que disponemos en un cierto sentido, con arreglo a cierta dirección, según determinado sesgo: el que la indicación formal insinúa. Formalmente dicho: a condición de que desde los conceptos sepamos retraernos a su *formación filosófica*. ¿Pero cómo? Filosóficamente, es decir, vitalmente.

Efectivamente, la propia destrucción fenomenológica, o si se quiere, el acto de reconducción al vivir originario, *también* es una tendencia de la vida. La destrucción fenomenológica en tanto que habilitación de la co-ejecución del intuir originario de un significado (donde *significado* ha de entenderse más bien como sujeto) es también ya la co-ejecución originaria de un acto típico de la vida, a saber, del esfuerzo que la vida se toma en centrarse sobre su origen: es lo que Heidegger entiende por el "*sich Zuspitzen auf*". Disponemos pues de un método conceptual para apresar la espontaneidad de la vida en sentido hermenéutico⁸. Hagamos alusión a dos textos. En primer lugar a uno de los textos complementarios. En segundo lugar a otro pasaje de la introducción. En ambos queda de manifiesto la consonancia entre el vivir fáctico y el acto de la destrucción fenomenológica:

"Mostrar en qué sentido la destrucción no es, a la manera de la 'crítica', algo que venga *a parte post*, sino que aborda lo original desde mucho más cerca, aunque, precisamente, tan sólo atravesando de medio a medio lo que queda destituido. La ruptura (la destitución) no es sino la expresión de la finitud. Destitución y destrucción no deben quedar meramente coordinadas o subordinadas la una a la otra, sino que, antes bien, han de ser contempladas desde la existencia en su totalidad. La destrucción no pretende alcanzar lo auténtico a través de su resultado. Lo propio es ella misma, junto con su facticidad, es decir, junto con la destitución que hace cuerpo con ella. La 'preocupación' no consiste en girar sobre uno mismo y girar en el vacío; por el contrario, llevar en sí mismo la destrucción es, precisamente, lo constitutivo del sentido de la concreción"⁹

"Por otro lado, la destrucción fenomenológica tampoco consiste en un simple medio metódico secundario y cómodo, más fácil de manejar que otros, y con vistas a fines limitados, sino que en tanto que elemento fundamental de la actitud fenomenológica, constitutivo de la misma como tal, ha de ser ejecutada, y serlo desde el *incipit* mismo de toda actitud fenomenológica fundamental. Por qué haya de ser así es cosa que, por ahora, nos contentaremos con indicar. La primera razón descansa en que la filosofía no consiste en definiciones universales de orden deductivo, sino que es siempre un elemento de la *experiencia fáctica del vivir*."¹⁰

⁸ Todo el problema estriba, claro está, en que, para Heidegger, "hermenéutico" y "fenomenológico" son estrictamente sinónimos. Esta estricta sinonimia es insostenible en Husserl.

⁹ "Zu zeigen, wie die Destruktion nicht etwa wie die Kritik ein Nachläufiges ist, daß sie vielmehr das eigentlich dem Ursprünglichen Nähere ist, aber eben nur durch den Durchgang durch das Abgesetzte. Der Abbruch (die Absetzung) ist nur der Ausdruck der Endlichkeit. Es dürfen Absetzung und Destruktion nicht neben- und nachgeordnet werden, sondern sind in existierender Ganzheit zu sehen. Destruktion hat nicht den Sinn, durch ihr Resultat zum Eigentlichen zu kommen. Das Eigentliche ist sie selbst un ihre Faktizität, d.h. das mit ihr bestehende Absetzen. "Bekümmern" ist kein leerlaufendes Um-sich-selbst-drehen, sondern es macht gerade den Sinn der Konkretion mit aus, daß in ihr Destruktion ist." GA59, p.184.

¹⁰ "Die phänomenologische Destruktion ist andererseits auch nicht ein bloß sekundäres und bequemes, leichter zu handhabendes methodisches Mittel für begrenztere Zwecke, sondern ist mit ein Grundelement der phänomenologischen Haltung, ihr also als solcher zugehörig und in jeder phänomenologischen Grundhaltung, in ihrem "Ansatz" mitzuvollziehen. Warum, das sei jetzt nur angedeutet. Der nächste Grund liegt darin, daß

2.2. La co-originariedad de la “*Verblassung der Bedeutsamkeit*” y la destrucción fenomenológica

El contramovimiento de la destrucción fenomenológica resiste a otro movimiento que le es co-originario por ser, también, espontáneamente originado en y por la vida. Se trata de un originario movimiento de des-origenamiento (que a su vez justifica la necesidad de la Destrucción). Heidegger lo llama *Verblassung der Bedeutsamkeit*. Hay, en suma, una co-originariedad de ambos movimientos. De hecho, el modo originario de la significatividad es precisamente aquello que en el palidecimiento se pierde. El palidecimiento no se aparta de un significado, sino que se aparta de un modo del significar. El palidecer es precisamente abandonar el significar originario a su significado, o a una luz que no es la de su significar originario. Así, nos dice Heidegger:

“No lo evocamos aquí sino a través de la indicación de un rasgo de la experiencia fáctica de vivir. Se trata del carácter que denomino el *palidecer de la significatividad*. No se trata de una desaparición, sino de un palidecimiento o deslavazamiento, es decir, de un tránsito al estado y modo de la no originariedad, allí donde se echa en falta la autenticidad de la ejecución y, en primer término, la renovación de la ejecución, allí donde las relaciones mismas se alisan, y donde tan sólo 'interesa' un mero contenido adquirido, carente de toda originalidad. *Palidecer* nada tiene que ver con 'dejar escapar del recuerdo', 'olvidar', o 'no encontrar ya interés en'. El contenido y el acervo de la experiencia fáctica del vivir *decae* fuera de la *relación de existencia* en beneficio de otros contenidos; lo así decaído permanece en jaez de *disponibilidad*; ésta, a su vez, puede, en tanto que caracteriza el sentido de la relación, palidecer o marchitarse y convertirse en simple *utilizabilidad*. ('Palidecimiento', 'tránsito', etc., son '*conceptos existenciales*').”¹¹

Cae o decae entonces el significado a ser mera utilizabilidad sin compromiso o relación alguna con su significar originario. En aras a revertir la inercia cooriginaria del palidecimiento del *significar* (y su hipóstasis a modo de *sentido* sustantivado), la destrucción fenomenológica considera el significado en dirección a su significar originario. Esta dirección ha de quedar de algún modo prefigurada. Ahora bien, sabemos que el significar originario vale como aquella experiencia del significar en la que el significado nos está siendo máximamente significativo. Se trata, de hecho, de una experiencia inobjetiva, como muy bien nos enseña GA 56/57, pero que no es inobjetiva de *cualquier manera*. Este modo ejecutivo inobjetivo tiene ciertas determinaciones que aquí quedan caracterizadas como originariedad, autenticidad de la ejecución, renovación de la ejecución auténtica, relación al contenido de tal modo que esté tenido y sostenido en genuino interés y, por último, un tener originariamente el interés acceso a esa significatividad originaria llamada "relación de existencia", y que se

20

MARZO
2015

Philosophie nicht in allgemeinen abgezogenen Definitionen besteht, sondern immer ein Element der *faktischen Lebenserfahrung* ist.” GA59, p.36.

¹¹ "Es sei hier lediglich anzeigend hingewiesen durch einen Charakter der faktischen Lebenserfahrung. Es ist das die Eigentümlichkeit, die ich als *Verblassen der Bedeutsamkeit* bezeichne. Es ist kein Verschwinden, sondern ein Verblassen, d.h. ein Übergang in das Stadium und in den Modus der Nicht-Ursprünglichkeit, wo die Echtheit des Vollzugs, vorab die Vollzugerneuerung fehlen, die Bezüge selbst sich abschleifen, und wo lediglich der selbst nicht mehr ursprünglich gehabte Gehalt "interessiert". *Verblassen* hat nichts zu tun mit "aus dem Gedächtnis verlieren", "vergessen" oder mit "kein Interesse mehr finden an". Der Gehalt der faktischen Lebenserfahrung *fällt ab* aus dem *Existenzbezug* gegen andere Gehalte, der abfallende bleibt in *Verfügbarkeit*; diese selbst kann aber ihrerseits als Sinncharakter des Bezugs verblassen und in den der bloßen *Verwendbarkeit* übergehen. ("Verblassen", "Übergang" usf. sind "existenzielle Begriffe")." GA59, p.37.

opone a un modo de tener los contenidos significativos en jaez de mera disponibilidad, como si los contenidos que la destrucción gana, los ganase canjeados a modo de compromiso constante de la vida consigo misma en régimen de existencia transitiva. Todo está en hacerse cargo de que estos contenidos, precisamente, tienden a palidecer de tal modo que sólo esporádicamente cabe revitalizarlos, hacerlos importantes en el sentido, fenomenológico, de importarnos. Digamos que de suyo no parecen poder fundar un interés que pudiera renovarse desde su acontecimiento. Así pues, si la pura y simple facticidad nos indica que la formalidad de la destrucción fenomenológica ha de ir del significado al acontecimiento del significar, esta caracterización preliminar de ciertas modalidades de ser de la facticidad nos informa de que ese significar no satisface su originariedad con simplemente acontecer. Antes bien lo ha de dirigir una modalidad, la modalidad en la que la vida se es auténticamente significativa a sí misma. Pues bien, resulta que GA 58 ya sabía todo sobre aquello; y con razón se preguntaba, empero, por su condición de posibilidad e, incluso, por su condición de efabilidad. ¿Cómo es que eso, i.e. ese modo de ser, de vivir, de significar, era accesible en conceptos? La labor de GA 59 estriba precisamente en tender el puente que faltaba, y en matizar lo que puede parecer una suerte de salto demasiado irracional. En el fondo, el curso que nos ocupa hace lo indecible por mostrar que la destrucción fenomenológica es todo menos un salto en el vacío. No hay salto sino proceso hermenéutico; y no hay un vivir mudo sino un vivir originariamente hermenéutico (ya en la afectividad, como advertirá Heidegger más adelante en su obra) con el que se trata de entroncar, y en el que hay que desembocar o con el que, cuando menos, hay que confluír.

¿Cómo elaborar esta confluencia? Se trata de partir de lo que la vida "dice" o comprende, espontáneamente, de sí. Y se ha de empezar, sencillamente, por leer lo que el hoy dice sobre la vida, en el más lato sentido del "hoy". Volverse, para empezar, sobre las filosofías del presente. Cualquier dicho sobre la vida, en tanto que dicho *acontecido* guarda, en su contenido, como si de la marca de un destino se tratara, una indicación formal potencial sobre un fáctico querer decir más originario que lo dicho sobre una u otra factualidad. De ahí que el primer momento de la destrucción fenomenológica tome en cuenta todo lo dicho sin prejuzgar la corrección de su contenido, y lo tome precisamente en tanto que *ha sido dicho*. No prejuzgar su contenido, en el fondo, viene a ser no habérselas aún con aquello que ya habíamos descrito como uno de los problemas fundamentales ante los que ha de reaccionar (y revolverse) una hermenéutica de la indicación formal: no sólo la polisemia de significados para una misma palabra, para un mismo signo (que la vida acoge en sí misma) o para un acontecimiento fundamental de su vivir, sino la disimulación, ya en el significante mismo, de ese modo de la acogida y encaje vitales, y ello de tal forma que el drama de la polisemia no reside tanto en la polisemia misma cuanto en la indeterminación de la *distancia* de cada uno de los sentidos de un mismo concepto en relación a su sentido originario como originariamente significativo. La indeterminación polisémica fenomenológicamente entendida se manifiesta no tanto en el constato de una multiplicidad de sentidos distintos (registrables y exponibles en un mismo plano, en una misma página de diccionario) cuanto, dada esa multiplicidad, en la indeterminación de su orografía, de sus relieves y relaciones topológicas de vecindad respecto del núcleo originante del existir significativo, del sernos, tal o cual sentido, significativo.

Si originariedad de la significatividad es originariedad del vivir, la destrucción fenomenológica habrá de ocuparse, en primer lugar, de lo que vida quiera decir. Saber qué sea el vivir originario, he ahí uno de los propósitos fundamentales del curso ya que habida cuenta de lo que llevamos dicho sobre la coalescencia entre vida y sentido, ello equivale a acceder a

la experiencia originariamente filosófica, al sentido de la experiencia fáctica en la que tienen su raíz los conceptos filosóficos.

La filosofía presente -hace notar Heidegger- empieza por reconocer que su tema originario es la vida. Sin embargo el panorama actual se presenta bajo la forma de una oposición. Esta oposición parece irremediable. Mostrar que no lo es, sino que sólo lo parece es una de las tareas de la destrucción fenomenológica, y ello porque el sentido de la fenomenología como destrucción, y la experiencia filosófica originaria de la que depende y que la motiva permanecen sepultadas por esta oposición o, mejor dicho, por la creencia de que se trata de una oposición originaria, más acá de la cual no cabe ir, y que agota, por así decirlo, el campo. Frente al racionalismo de cuño neokantiano (coincidente, en esto, con la fenomenología de Husserl) la filosofía de la vida representada por la llamada filosofía de las concepciones del mundo entiende la vida como un irracionalismo, como el lugar de una historicidad absoluta. Se entenderá que la idea de "historia" sea un terreno de discordia privilegiado, un revelador privilegiado de las líneas de investigación hasta ahora esbozadas. Así, tan sólo nos queda pasar a la puesta en práctica concreta del método de la destrucción fenomenológica y hacerlo a través del concepto estratégico de "historia".

2ª parte

LA PUESTA EN PRÁCTICA CONCRETA DE LA DESTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICA (en la 1ª parte de GA 59)

3. LO ANTINATURAL DEL MÉTODO DE LA DESTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

22

3.1. Primera inconsistencia del método de la destrucción fenomenológica: la dirección de la indicación formal no se gana indicativamente o sobre la relativa exterioridad de la "Phänomenologische Dijudication" respecto del movimiento de hermenéutica de la facticidad

MARZO
2015

Al echar un vistazo al panorama de la filosofía presente, tal y como el proceder hermenéutico aconseja hacer, habremos accedido, todo lo más, a algunos conceptos de vida. Sin embargo, no hemos avanzado un solo paso en la determinación de la originariedad de esos conceptos en relación al vivir, en la reconducción a su *formación* en el vivir originario. Una primera aparente inconsistencia del método de la indicación formal reside en que, en rigor, la dirección de la indicación formal la ofrece un saber sobre el vivir que era precisamente el que con la indicación formal teníamos que ganar. La raíz de esta primera inconsistencia del método de la indicación formal originará otras inconsistencias.

Efectivamente, cuando el decir sobre la vida se las ha con una de sus significaciones parciales, que es la de "historia", resulta que el momento decisivo de dirección de las indicaciones formales que la polisemia de la palabra "historia" dispara se toma no ya de lo que la palabra "historia" ha dado hasta ahora de sí, sino de lo que en GA 58 ya se había determinado como el darse originario de cualquier significatividad. Si nos atenemos al texto, diremos que se trata, aquí, del último paso de la destrucción fenomenológica. Paso que, por cierto, y en un sentido profundo, ya determinaba inadvertidamente los anteriores. Se trata de

la llamada *Phänomenologische Diuidication*. Este último movimiento de la destrucción fenomenológica no es más que la expresión de que los movimientos anteriores de la propia destrucción no eran del todo aptos para *discernir* la distancia en relación al origen que la inmediata polisemia de la palabra escondía, polisemia que se celaba bajo la *Einförmigkeit* de la palabra. La *Phänomenologische Diuidication* también revela el hecho desconcertante de que todo el movimiento anterior de la destrucción se limita a preparar la aplicación de una indicación, la propia del discernimiento fenomenológico, que los propios resultados de la destrucción no pueden extraer por sí solos. Así pues, vemos asomar el resultado, incómodo, de una relativa exterioridad de la “*Phänomenologische Diuidication*” respecto del movimiento de la hermenéutica de la facticidad.

Algo de este problema había dado ya la cara cuando reseñábamos que una reducción del significado al acto del significar había de verse concretada en la reconducción -que, en rigor, ya no es tanto reconducción cuanto discernimiento- a un modo originario del significar. La distancia en relación a esos modos del significar una vez hecha la primera reducción (la que, según Heidegger, se le escapa a Natorp, pero no a Dilthey) no es aún suficiente para mostrar el modo de su incardinación en el vivir originario. Pero sí vale en cambio como una determinada preparación del significado para que sobre él pueda caer el discernimiento fenomenológico. Pero ¿qué es en propio el “discernimiento fenomenológico”, posible traducción de la “*Phänomenologische Diuidication*”?

El discernimiento fenomenológico representa nada más y nada menos que la definición de lo que significa ejecutar en sentido originario. Ello era, precisamente, aquello que el palidecimiento perdía o reprimía en un estado de latencia que la indicación formal levanta ahora, ayudada por un saber sobre la vida que, como hemos visto, no le es del todo interno. Por GA 58 sabemos que el ámbito de significatividad en el que la vida se es a sí misma originariamente significativa se llama *Selbstwelt*. Veamos la concreta aparición del *Selbstwelt* en lo que GA 59 llama discernimiento fenomenológico. Para ello retomamos la puesta en práctica más concreta y brillante, más grávida de consecuencias -sobre las que habremos de detenernos- de la destrucción fenomenológica: la atinente al concepto de historia.

Si el concepto de historia constituye un punto de enfrentamiento entre las filosofías de la vida del presente, se trata de ganar la originaria intuición del concepto filosófico “historia”. Algo sabemos ya sobre lo que pueda ser una intuición del concepto historia.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que “historia” no es un concepto cualquiera, sino una palabra que la vida (se) dice sobre algo que le pasa a la vida misma. Así, hay un modo de tenérselas el significar con el significado de historia de manera que ese significar hace cuerpo con la manera originaria en la que la vida misma se es a sí misma *histórica*. La *formación filosófica* del concepto historia alude pues la experiencia histórica que la vida tiene de sí misma.

3.2. Segunda inconsistencia del proceso de la destrucción fenomenológica: en que el sentido originario de historicidad sea el fin de la destrucción

Dicho lo anterior, cabe apuntar ya hacia otra inconsistencia suplementaria. Efectivamente, la experiencia histórica que la vida tiene de sí misma no es un experimentar más, entre otros, sino el modo originario de hacer la vida luz sobre sí misma. El modo en el cual la vida se autocomprende originariamente es el de -decía GA 58- una suerte de

historicidad inmanente centrada, por lo pronto, en el mundo propio (en el *Selbstwelt*). Así, resulta, que a la luz de la vida, que es historicidad inmanente, nos disponemos a discernir qué sentido de la palabra historia es el más originario, y ello con vistas a ganar nada más y nada menos que el sentido en el que la vida tiene originariamente historia, es decir, la historicidad inmanente de la vida.

Haber traído a tema una segunda inconsistencia nos permite cruzarla con la primera de tal modo que accedemos a la generalidad de una forma. Esa forma es un modo recíproco o quiásmico de estar la facticidad del tematizar en la facticidad de lo tematizado, de ser el tema, a la vez, tematizante y tematizado o, en el fondo, una curiosa figura óptica que consistiera en ver algo a distancia de tal modo que eso que está visto vale a la vez por la no distancia con la que el ver está en relación a sí mismo, siendo esta in-distancia no ya una in-distancia que rinde una auto-poseción de sí sino, al contrario, una suerte de vivido originamiento desde un origen que siempre nos está a la espalda, y que, con todo, resulta ser aquello que vislumbramos o incluso aquel modo de “existir mundo” en el que aspiramos desembocar o con el que aspiramos confluir. En resumidas cuentas, el método de la destrucción fenomenológica trata de ganar lo originario de la vida. En ese sentido es futurición -una futurición que nunca llegará-, pero ganando lo que gana, y en la precisa medida en que también el método forma parte de la vida, eso que gana se sitúa de inmediato en una infinita retracción, en régimen de pasado transcendental en relación a la facticidad más desnuda de su propio ver, y como aquello que lo origina -un origen que nunca ha sido nuestro presente, al que nunca podremos remontarnos.

Este mismo movimiento se concreta un punto más no bien nos percatamos de que el movimiento del *sich Zuspitzen auf* apunta nada más y nada menos que a lo caracterizado por la substantivación de un participio: la *Zugespitztheit*. Lo cierto es que todos los existenciaros de *Ser y Tiempo* están declinados del mismo modo y, sin embargo, el ver los existenciaros es un ver existente, luego también existenciarmente determinado. Pues bien, este movimiento no es otro que el de la historicidad misma de la vida tomada en un sentido aún formal, es decir, no plenificado por las caracterizaciones concretas de esas puras cuñas, puras formas de quiasmo en participio substantivado (y susceptibles de fungir como indicaciones formales) que harán de esta historicidad una historicidad auténtica o una historicidad inauténtica. Veámoslo a la obra.

4. LA DE(CON)STRUCCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LOS SENTIDOS DE “HISTORIA”

4.1. “Historia” tomada en su concreta indeterminación

De la palabra historia asumimos la concreta indeterminación de su polisemia. Esa polisemia no la recogemos desde meras definiciones de diccionario, sino a partir de usos en los que vivimos el significado de la palabra como, cada vez, distinto. Efectivamente, la diferencia en el significado de la palabra ha de retraerse a una diferencia en el significar(nos) (y significársenos) la palabra.

Heidegger recopila los siguientes posibles usos de la palabra “historia”:

- 1°. Decimos que alguien estudia historia.
- 2°. Decimos que alguien sabe mucha historia.
- 3°. Hablamos también de pueblos o tribus sin historia.
- 4°. En referencia a la vida política decimos aquello de “historia magistra vitae”.
- 5°. Podemos decir también, de una persona, que tiene una historia triste.
- 6°. De nosotros mismos podemos decir que hoy nos ocurrió una extraña historia.

Un primer momento de la destrucción fenomenológica intenta una explicitación de las palabras en dirección a su contexto. Pues bien, este inicio de la destrucción fenomenológica *ya presupone* lo que posteriormente será la aplicación del criterio de discernimiento del que antes hemos hablado. ¿En qué sentido? Si el criterio de discernimiento introduce como decisiva la referencia al mundo propio, la explicitación del sentido de las palabras en dirección a su contexto lo presupone. El significar es pertinente para la elaboración fenomenológicamente destructiva del significado toda vez que se trata del significar de un yo concreto, que está en situación y cuyo significar está de tal modo fácticamente determinado que algo así como el *contexto de ese significar* no puede sino revestir relevancia. ¿Y qué otra cosa sino *un contexto* es el mundo propio? Precisemos: es ciertamente otra cosa, pero a la que no repugna tanto el término contexto cuanto la forma sustantivada con la que lo hemos mentado: se trata, antes bien, de una forma de *contextuar*.

4.2. Del Gehaltssinn al Bezugssinn

Una vez esparcida la significación de palabra historia tal como está usada en cada uno de los seis sentidos expuestos, se trata de comprender que ese contenido de sentido *sólo lo es a través de un modo de acceso*, que no es otro que el del *sentido de la relación* que un existente concreto, fáctico, e históricamente situado tiene con ese contenido; modo de relación que, dicho sea de paso, puede estar más o menos a la altura de la propia facticidad desde la que el existente concreto accede a él, es decir, puede dejarse engranar de forma más o menos originaria en el modo de ser de la facticidad que el existente que se comporta respecto del término historia *ya es y no puede no ser*. Con "dejarse engranar" queremos decir algo muy distinto al engranaje entre dos cosas externas la una a la otra y en relación de *partes extra partes*. El acceso originario al sentido de la palabra historia vale también, en tanto que modo de acceso, como modo originario de acceder al sentido de la propia facticidad que se pregunta por los modos de acceso originarios. Mentamos, en suma, la facticidad de la propia destrucción fenomenológica.

No dejarse engranar de forma originaria, es decir, no dejarse engranar el modo de relación -el sentido del comportamiento- con la facticidad que ese modo de relación *ya es y no puede no ser*, es cosa que se advierte desde el modo originario de estar fácticamente en el mundo. Con esto emerge un problema a que ya hemos aludido, y que genera una dificultad metodológica que no podemos seguir escamoteando. Y es que así como hay una manifestación de lo originario, también ha de ser en cierto sentido *igual de originaria* la manifestación de lo no originario.

Es de suma importancia mostrar de qué modo funciona la manifestación originaria de lo no originario, y así, lo que lo hace aparecer y no puede sino hacerlo aparecer como no

originario porque *desoriginado*. Si intentamos para ello una caracterización no heideggeriana, diremos que se trata de apercibirse de que la no inmediatez del engranaje mencionado yace, en el fondo, en la imposibilidad de un engranaje que no pase por la mediación de un sujeto que precisamente *no es el sujeto que está originariamente viendo lo no originario como tal*. El sujeto que está originariamente viendo la no originariedad del significado palidecido es el sujeto que comprende que ese significado no puede serle, a él, significativo.

La retroducción al sujeto hace que la comprensión de esta no-significatividad sea apodíctica por muchas razones. La que metodológicamente tiene más interés para nosotros se dejaría expresar de este modo: para que lo significado me fuera significativo yo no tendría que ser *yo*, o mejor dicho, yo tendría que no-ser-pero-siendo la manera de ser yo que tiene aquel yo para el que lo no originario *sí es* “auténticamente” significativo. El engranaje con un sentido no originario sólo es *directamente* posible a través de un yo que encarna una relación desoriginada, que empuña el movimiento en un círculo o relieve de la vida que no está en la proximidad absoluta con su origen. Ese es precisamente el yo que media en la originaria comprensión de la no originariedad. Ese “yo” es el/lo propiamente destruido por la destrucción fenomenológica. Nos confiere la posibilidad de intuir originariamente la no originariedad, es decir, hacerlo desde el campo de lo originario mismo. Así, el *yo* que *yo* soy no es ese yo.

Pero, el rigor de la destrucción no puede terminar ahí, porque lo que sí tenemos que poder ver en su absoluta inmediatez, como un movimiento inmanente a la vida, es el desoriginamiento como desoriginamiento desde un yo originario hacia un yo no originario. Ese desoriginamiento ha de ser un movimiento que quede en el círculo de la vida, que sea comprensible desde la vida misma, y que lo sea sin violencia.

Requerimos esta última precisión para abordar con un mínimo de garantías la forma propia en que el discernimiento fenomenológico manifiesta la relativa distancia al origen de estos distintos modos de significar historia, o de significarse la vida con el concepto historia. Todo está en apuntalar ese aporético quiasmo no heideggeriana -es decir, fundamentalmente, no heideggerianizante- que habíamos empezado a concretar, y que se refería al modo de producirse esta especie de intuición originaria de lo no originario. Podría expresarse aduciendo algo de este tipo: “tan claro es que eso es originariamente no originario..., tan claro como que ‘yo soy yo’”.

Si tratáramos de ordenar el modo de acceso concreto a los significados en yoes (que precisamente constituyen otros tantos modos de acceso), los sorprenderíamos dispuestos como en un sistema de muñecas rusas, de tal modo que *toda accesibilidad a un modo de tener un sentido ha de partir necesariamente de la muñeca rusa central*, originarse desde ella o, en el fondo, ser ella misma la que *hace*, en sentido estricto, el movimiento, ser ella misma la que *esencialmente está alentando en todas las demás*. Ahora bien, la muñeca rusa del centro también es, en otro sentido, la más “grande” por cuanto subsume todo lo que no es ella, toda vez que las demás muñecas *son o están ahí*, y todo lo que es ahí *existe*. Pues bien, resulta que la muñeca rusa central es la única que realmente existe.

4.3. Introducción del sentido de ejecución (Vollzugssinn)

Sea como fuere, este juego de muñecas rusas no lo es entre muñecas rusas cualesquiera, sino que significa o expresa un movimiento de mi propia biografía. Todas ellas las soy... yo. El sentido de referencia de todo comportamiento fáctico ha de quedar a su vez

determinado, y *precisamente por cuanto es auténticamente fáctico*, como sentido de ejecución: la incardinación de ese sentido de referencia del comportamiento en la *historia* del ente que lo ejecuta. Ese sentido de ejecución tiene, a su vez, un sentido de temporalización en una vida. Una forma originaria de ser es una forma originaria de ser tiempo, y una forma originaria de ser tiempo es una forma propia de ser el tiempo que uno es, es decir, el tiempo absolutamente falto de anonimato que es una vida referida al único acontecimiento que, según piensa Heidegger, sólo yo puedo ser y nadie puede ser por mí: mi muerte. Quede pues apuntado que al igual que el método de la destrucción fenomenológica vale para el originario tener historia, también vale para el originario tener tiempo. Así pues, el originario tener el tiempo que un yo concreto ejecuta es nada más y nada menos que el sentido originario de lo que quiere decir “tiempo”, de lo que “tiempo” *nos* quiere originariamente decir. En cualquier caso, el análisis concreto de los sentidos de referencia y finalmente de ejecución de los usos de la palabra historia busca reconducirlos a una ponderación mediante el criterio de discernimiento fenomenológico explícitamente referido a la estructura formal de un modo de ejecución originario. Muy solemnemente nos dice Heidegger:

“El criterio no puede, a todas luces, ser tomado del exterior sino que debe desprenderse de y junto con las tendencias últimas de la problemática fenomenológica. En la medida en que esta última consiste en un comprender destructivo y di-judicativo o discerniente del origen, no cabe duda de que el criterio ha de ser motivado de acuerdo con lo que concretamente entendemos como esfera del origen, es decir, y por formular las cosas en término mundanales [?]: la existencia de acuerdo con el orden del mundo del sí-mismo. De ello se sigue, y en el respecto de las ejecutividades, esto:

*Una ejecución es original cuando, de acuerdo con el sentido que tiene como ejecución de una relación al menos en parte auténticamente dirigida hacia el mundo del sí-mismo o mundo propio, exige siempre una renovación actual en una existencia según el orden del mundo del sí-mismo, y ello de tal suerte que esta renovación, así como su 'necesidad' (la exigencia de renovación), contribuyen a conformar la existencia según el orden del mundo del sí-mismo.*¹²

27

La determinación de los sentidos de referencia que sostienen el modo de relacionarse a lo mentado con la palabra historia son la preparación de la aplicación del criterio que a que acabamos de aludir o, lo que es lo mismo, una antesala hermenéutica, un umbral más acá del cual no accedemos aún a lo que el esperado discernimiento sí podrá finalmente surtir.

MARZO
2015

4.4. Explicitación de los sentidos de referencia del concepto de "historia"

1º. La historia en el sentido de una ciencia histórica, antes que hacer referencia a contenidos de conocimiento, hace referencia a un modo de acceso a esos contenidos de conocimiento. Ese modo de acceso viene determinado por su cientificidad. El modo en el cual el yo concreto que se pone a hacer historia accede al contenido de la historia es pues historiográfico. La relación a lo histórico no es inmediata, sino que presupone una actitud

¹² "Das Kriterium kann offenbar nicht von außen her genommen sein, sondern muß sich aus den letzten Tendenzen der phänomenologischen Problematik selbst mitergeben. Sofern sie destruktives und dijudicatives Ursprungsverstehen ist, ist das Kriterium in dem bestimmt motiviert, was konkret als Ursprungssphäre verstanden wird, nun weltlich [?] gesprochen: das selbstweltliche Dasein. Von da ergibt sich in Beziehung auf Vollzüge folgendes:

Ursprünglich ist ein Vollzug, wenn er seinem Sinne nach als Vollzug eines genuin selbstweltlich zum mindesten mitgerichteten Bezugs immer aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein fordert, so zwar, daß diese Erneuerung und die in ihr liegende Erneuerungs "notwendigkeit" (Forderung) selbstweltliche Existenz mitausmacht." GA59, p.75.

teorética, o un ponerse a ser un yo teorético. Supone, si recuperamos la anterior metáfora, una muñeca rusa más pequeña que también es, a su vez, *más honda*: la que se pone en esa situación. Así, la relación que el yo concreto tiene respecto de ese ponerse en situación es el de un tenerlo a disposición.

La actitud teorética es una disposición para un yo concreto viviente, que se tiene a disposición, y en la que nos podemos perder, pero que también podemos sencillamente dejar atrás y luego retomar sin que en el tramo de facticidad entre el dejar y el volver a tomar sea en absoluto relevante¹³. Este primero de los sentidos resulta adecuarse bastante al criterio de discernimiento. No estoy diciendo con ello que se adecue *al contenido* del criterio de discernimiento sino más bien que su *forma* es adecuada a la aplicación del criterio de discernimiento, es decir, que el primer sentido de historia, con todo lo que de no originario tiene, parece que manifiesta su no originariedad con una aplastante evidencia, y está ya, como de suyo, listo para manifestarse así.

Al 2º de los sentidos le pasa todo lo contrario que al 1º en punto a lo que del 1º de los sentidos nos ha solicitado. Así, parece en cambio que historia, en el sentido de “saber mucha historia”, no es una forma *del todo madura para la aplicación* del criterio de discernimiento fenomenológico. No decimos con ello que el modo de relación a este sentido “objetivo” de “historia” no sea originario, sino antes bien que *el sentido de relación mismo parece no querer aparecer* en este uso de la palabra.

En efecto, si saber historia es saber cómo han sido realmente las cosas, un saber sobre un campo de hechos pasados que los considera tal y como esos hechos han sido en sí mismos, este uso de la palabra historia *parece querer esconder*, en aras del carácter absoluto u objetivo al que pretende, cualquier *modo de acceso* en particular, y con ello la problemática misma del modo de acceso como tal, es decir, cualquier sentido de referencia en general. Es más: por mor de la objetividad a la que accede, el sentido de referencia o concreto modo de acceso pretende no ser *ninguno*, y ser todos, ser *cualquiera* o, mejor dicho, valer en y para cualquiera. La rocosa idealidad de lo que aquí significa “historia” es el estricto correlato de la no pertinencia de una reconducción de esa no-relación con lo histórico a un sentido de relación *concreto*, y menos aún la pertinencia de reconducirlo a un sentido de relación ejecutado en el contexto de una vida fáctica dada.

Así las cosas, resultará que este sentido de referencia -que, repetimos, parece que no gusta en aparecer- no sólo no será el originario, sino que será el *menos originario* de todos, e incluso la expresión misma de lo que hubiera sido la desoriginación más exagerada del primero. Punto de llegada, estado de máximo desoriginamiento y, sin embargo -y me cuido en señalarlo-, en absoluto *esencia de ese desoriginamiento* o *polo de atracción desoriginante*, porque eso *no puede*, y *no tiene que poder más que* corresponderle a lo originario mismo, es decir, a lo que es pulsado desde la muñeca rusa central.

De entre los restantes sentidos, uno habrá que es el originario. Los demás no lo son, y con todo, pueden claramente verse como desoriginados desde el originario, verse como modos de haberse *relajado* (y, por ende, palidecido) la forma originaria de tener historia. Si el sentido de referencia al contenido del comportamiento que nos abriría a “historia” en el sentido de “ciencia histórica” quedaba inmediatamente manifiesto como no originario, ¿cómo no lo

¹³ Recordemos lo que más arriba decíamos respecto de Husserl y del quehacer reductivo, perfectamente análogo a lo que estamos describiendo ahora. La contracrítica a esta crítica heideggeriana podemos encontrarla en el párrafo 5 de la *VIª Meditación Cartesiana* de Eugen Fink.

iba a ser *aún más* aquel sentido de relación -que no explicitaremos hasta más adelante- que me he atrevido a caracterizar como el *estado exagerado* -aunque oculto- del primero? La evidencia será tan patente que parecerá violenta¹⁴. Pero esa violencia no es tanto de los fenómenos cuanto de la discursividad, o de un modo de ordenar los fenómenos, de disponerlos los unos en relación a los otros. Eso nos habrá de ocupar más adelante.

3º la historia en el sentido en el que decimos que hay “pueblos sin historia”. Aquí mentamos historia en el sentido de tradición. La destrucción fenomenológica orienta su consideración desde la pregunta que inquiere sobre el modo en el que esa tradición es *tenida* para que sea realmente tradición. ¿Qué comportamiento con la historia, con el pasado, hace que lo propio del sentido de historia como tradición nos sea accesible?

Nos interesa encontrar ese modo propio de acceder a lo que se *precomprende* cuando hablamos de tradición. Una buena forma de hacerlo reside en justificar la *particularidad* de su uso. Es bien claro que tener tradición no lleva necesariamente aparejado tener ciencia histórica. Ejemplo de ello es la Edad Media. Tampoco significa la relación a un campo objetivo de hechos pasados. No diremos tampoco que no tener tradición signifique, simplemente, no tener pasado. Los pueblos sin tradición se acuerdan de la caza del día anterior, e incluso extraen consecuencias de lo acontecido.

Parece entonces que tener tradición es una forma de referencia al pasado. Es decir, no un *mero tener pasado*, sino una manera de engranarse pasado con futuro a través del presente. Un modo de hacerlo que precisamente no es recordar la caza del día anterior para saber dónde se podrá cazar mañana, que no es pues el *vivir día a día* que ahí da la cara. No es un vivir en un eterno presente sin sentido, sino antes bien un poner el presente en movimiento de una determinada manera.

“Tener quiere decir: *conservar* en su existencia propia, a su vez en devenir, lo que ha devenido *en tanto que* lo devenido *de ese devenir propio* (el tener consigo en el devenir, y el tener siempre de nuevo). Conservar la existencia propia *en sus realizaciones*: cultura (pero, en el fondo, no seguir siendo *eso mismo* que ya ha existido); el ritmo de la existencia propia *es* en la medida en que hay conservación o, para ser más precisos: este ritmo *es* dicha conservación, va a la par que ella y a ella pertenece. - La relación que aquí caracterizamos pertenece pues a lo más íntimo de la propia existencia; no es, en ningún caso, un mero conjunto de posturas posibles, algo que se le adhiriese a la existencia desde fuera. Precisamente a partir de esta relación singular del tener en tanto que relación inmanente a la existencia - y que consiste en conservar y cultivar el pasado *propio*, y justamente *existir* en virtud de esa actividad misma de conservar - adquiere el término 'historia' su significado determinado”.¹⁵

¹⁴ La estructura de esta "verdad", el modo palmario en que se impone, es algo análogo a lo que en otros trabajos hemos caracterizado como una suerte de variación eidética falaz (tipo de variación implícita de la que, formalmente, también hace uso el reduccionismo). Véase por ejemplo Pablo Posada Varela, Anatomía del quehacer mereologizante (II). El papel de los todos categoriales en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico. Eikasía 47 (enero, 2013) <http://revistadefilosofia.com/47-12.pdf>

¹⁵ "Haben will ausdrücken: ein im eigenen werdenden Dasein selbst das Gewordene als Gewordenes *dieses eigenen Werdens Bewahren* (im Werden Mithaben und ständig Neuhaben). -Bewahren des eigenen Daseins *in seinen Leistungen*: Kultur (nicht so sehr *das* darin existent gewesen sein); im Bewahren *ist* der Rhythmus des eigenen Daseins oder dieser *ist* zugleich mit ein solches Bewahren, das gehört zu ihm.- Die gekennzeichnete Beziehung gehört also mit zum innersten Dasein selbst und ist kein bloßer möglicher Einstellungszusammenhang, etwas, was dem Dasein nicht äußerlich anhaftet. Von dieser eigentümlichen daseinsimmanenten Beziehung des Habens aus -als Bewahren und Pflegen der *eigenen* Vergangenheit und mit diesem Bewahren selbst gerade *dasein-* gewinnt das Wort "Geschichte" seine bestimmte Bedeutung". GA59, p.53.

4° La historia como guía del quehacer político expresa también la relación de un sujeto a la historia. Esta relación no requiere del político que se sitúe frente a la historia de modo historiográfico. No es ese el modo de acceso requerido para que la historia constituya para él una fuente de indicaciones. Pero tampoco se trata de tomar la historia como un catálogo de hechos objetivos -tal y como han sido- y del que se extraerían dichas indicaciones. Tampoco accedemos a ese sentido de historia desde el fluir de la tradición, y ello merced a dos razones sólo aparentemente contrapuestas:

1°. La historia a la que el político se refiere no es la historia propia, y ni siquiera tiene que ser una historicidad guardada en la tradición *propia* o en lo que de propio tiene la tradición en la que vive. La tradición le es propia al político como individuo de tal o cual cultura que la vive desde dentro. No le pasa eso (y no le pasa así) con la historia que considera guía para su acción política.

2°. Sin embargo, este modo de acceso no tampoco es el de la tradición en un sentido distinto. Se trata de un acceder que compromete la vida íntima del político o se actualiza desde ella en un modo en el que la tradición no lo hace, porque no lo necesita (hacer) para ser: la tradición sólo compromete lo periférico de su vivir interno.

El político se relaciona a una historia no propia viendo en ella modos de historicación y no sucesos objetivos, y viéndolos de modo inobjetivo, es decir, de manera que pueda ganar con ello una familiaridad que a su vez le permita una historicación del presente, pero no del presente del político mismo, sino del presente de la situación política. Ahora bien, ese movimiento de apropiación por familiaridad sólo puede hacerse desde el *ponerse a hacerlo* que *expresamente* ha de nacer del *presente íntimo* del político, cosa que, en cambio, *no pasa con la tradición o con su modo (y requisitos) de activación*. Esto lo encontramos claramente expreso en el siguiente texto:

“Se trata de una relación de familiaridad con un pasado que no le pertenece a uno en propio, pero que es señalado en virtud de ciertas tendencias actuales de la existencia, interpretado a la luz de las mismas, y que, al mismo tiempo, actúa retroductivamente sobre éstas a modo de 'consejo', confiriéndoles así una dirección. Tener se remite al pasado como un pasado que si bien no le es propio a uno, sí que goza, a pesar de todo, de una familiaridad acentuada por las tendencias de la existencia actual propia; familiaridad que, por lo demás, *dirige dichas tendencias* motivando así las tendencias actuales de un determinado modo.”¹⁶

5° He aquí el significado auténticamente originario de historia. No vamos a detenernos en la elaboración de su modo de acceso porque, después de todo, es aquel sobre el que se deja aplicar más fácilmente el criterio de discernimiento fenomenológico. Por otro lado, lo que habíamos avistado como inconsistencia de la destrucción por el hecho de tener por tema la historicidad inmanente, luego la propia luz de ese temantizar, dará aquí los frutos de su circularidad: el propio criterio de discernimiento quedará retroductivamente enriquecido por su aplicación a este sentido de historia. El discernir originario es el de una historicidad inmanente, y sin embargo es precisamente eso mismo lo que discernimos.

¹⁶ "Es ist die Beziehung des Vertrautseins mit eine nichteigenen, durch aktuelle Daseinstendenzen ausgezeichneten, von ihnen her gedeuteten und für sie zugleich Leitunggebenden, auf sie "anweisend" zurückschlagenden Vergangenheit. Haben ist bezogen auf Vergangenheit als nichteigene, aber durch eigene aktuelle Daseinstendenzen akzentuiertes und *diese leitendes* Vertrautsein mit, welches Vertrautsein die aktuelle Tendenzen bestimmt motiviert". GA59, p.55.

Permitámonos un breve inciso relativo a la necesaria *no relación* entre los conceptos del método fenomenológico y los fenómenos mismos, y que opone radicalmente el proceder fenomenologizante husserliano al proceder hermenéutico heideggeriano. Efectivamente, si hay algo que al “fenomenologizar trascendental” -dicho esto en términos husserlianos- repugna, hasta el punto de extenuarse en impedirlo, es precisamente *lo que acabamos de describir*, a saber, el desastre arquitectónico que supone dejar que los conceptos del método queden condicionados por aquello a lo que ese método da acceso. Del orden de esta *típica de malinterpretación* es la denuncia “solipsista” que tantas veces se ha vertido sobre la fenomenología. La fenomenología recibe la denuncia de solipsismo de quienes toman los conceptos de la fenomenología -“ego trascendental”, “constitución”- por descripciones de entes mundanos, o de procesos mundanos, es decir, de quienes interpretan la fenomenología como la interpretó Heidegger. Esa interpretación de los conceptos del método fenomenológico -en rigor, lo que abre a los fenómenos *como* fenómenos- como descripciones *de lo que es, de lo que se da*, es la que conforta la crítica de Heidegger a la fenomenología husserliana. Pero resulta que esos conceptos no describen nada mundano. Indican una forma de tratar los entes mundanos y los acontecimientos como *fenómenos*. Son pues, si se quiere, indicaciones del *fenomenologizar*. Exactamente el mismo error de interpretación de la fenomenología se comete cuando en nombre del fenómeno de la alteridad del otro (yo) o de lo otro en general (lo inconstituible, lo que nos sorprende, lo que se nos impone) se pretende renunciar al a priori de correlación, a la reducción, o al concepto de constitución. Resulta que son las indicaciones que nos proporcionan esos conceptos las que nos permiten *fenomenalizar* la alteridad del prójimo (o de ciertos acontecimientos) en toda su radicalidad. La *idea* de constitución en y para la subjetividad trascendental está a otro nivel que el fenómeno de la alteridad del otro o de un fenómeno refractario a toda previsión. Es el movimiento en el nivel previo de los conceptos fenomenológicos lo que permite que la alteridad del otro o de lo otro se manifieste en su concreta radicalidad.

6° El 6° sentido mienta una relación con lo pasado que no tiene que ver con la relación -desvivida- a los acontecimientos que guarda la ciencia histórica, ni con la fantasmagoría de una relación sin relieve, sin densidad auto-expresiva, sin la posibilidad de auto-renovarse, o retro-interpretarse que parece esconderse en el segundo significado. No es un mero *Vorkommnis*, sino un *Ereignis*: no algo que pasa, sino algo que *me* pasa. Así, a diferencia de los significados 3° y 4° parece, en cambio, tener relación con *mi* vida y *sólo* con mi vida. Pero a diferencia del 5° sentido, parece ser cosa de un día, algo que sólo a mí me pasa, pero que pudiera dejar atrás, que no es algo con lo que no tenga que cargar; algo, en suma, de lo que me puedo distanciar, y que nada tiene de un acontecimiento que marque mi destino, y con el que el resto de mis días hayan de componer recurrentemente.

4.5. Los usos de “historia” según su sentido de ejecución

1° La aplicación del criterio de discernimiento al primero de los sentidos falla por sus dos lados, dado que esa relación teórica no se mueve en el círculo de significatividad del *Selbswelt*, ni tampoco origina una renovación en el *Selbstwelt* en el sentido de un avivamiento de la relación de existencia.

Heidegger se plantea a sí mismo una objeción. La objeción trata sobre el modo de la renovación. Ciertamente, éste parece vivísimo en ciertas existencias dedicadas a la ciencia. Pero la tiranía de esas *Lebenstendenzen* solidificadas no extrae la fuerza de su pasión (u obsesión) más que del propio sujeto individualismo, en su pasión por ponerse a ser o incluso a

creerse un sujeto no concreto sino instalado en una posición teórica. La pasión sólo está en ese movimiento, pero no *en un punto de fuga interno al objeto mismo del quehacer científico*. El apetito de absolutez no sólo no es originario, sino que ni siquiera tiene un modo interno propio de renovar su desoriginamiento¹⁷. Así pues, también respecto de su no originamiento es la actitud teórica no originaria. ¿Y cuál si no ésta misma no habrá sido la convicción de Heidegger durante toda su vida?: que la ciencia no se valía para explicarse a sí misma su propio movimiento, y que nada en el *contenido* de la propia ciencia podría explicarlo. Que un matemático persiga con denuedo determinadas estructuras, y que literalmente se desvele por desplegar todas las implicaciones intencionales imbricadas en una determinada idealidad matemática, o que un autor de ficción pase lo más claro de sus días (y de sus noches) completando sus *Phantasiewelten*, inventando la historia y genealogía de sus personajes, e incluso elaborando la gramática de extrañas lenguas inexistentes... todo ello son fuerzas e impulsos que, para Heidegger, no están ni tienen su centro de gravedad en la idealidad misma o en la extraña concretud del mundo de fantasía en cuestión. Pues bien, para Husserl sí. Su convicción es, en este punto, la radicalmente opuesta a la de Heidegger.

Con todo, no podemos por menos de hacernos eco de una consideración que nos extraña. ¿Si la reducción existencial de la actitud científica es tan violentamente patente, cómo es que Heidegger no sitúa este modo del palidecimiento de la significatividad en uno de los círculos de la vida que no son el *Selbstwelt*? ¿cómo es que la actitud teórica no es palidecimiento en el inmediato relajamiento del *Selbstwelt*, es decir, en el *Umwelt* o en el *Mitwelt*? Y, con todo, el sujeto que se pone en actitud teórica es también el más literalmente fagocitado o más violentamente “contenido” por el contexto de existencia. Literalidad *violenta*, de *tan otro sujeto* que el sujeto de la ciencia había empezado a ser, sin por ello poder separarse un palmo del *hecho de ser*.

Pues bien, esta literalidad¹⁸, que es también sorpresa, la volveremos a encontrar en la exageración de este palidecimiento del desvivimiento de la actitud teórica que se da en el segundo de los sentidos. Lo veremos en el modo en el que queda fácticamente reducido el sujeto que sostiene ese sentido de historia.

2º Es una relación de un sujeto ideal a una totalidad, una relación a una totalidad que no ha sido ganada poco a poco, y del modo en el que hemos ido construyendo hermenéuticamente las situaciones con arreglo al círculo del comprender. Es un modo de habérselas con un tipo de totalidad sin estar en ella, y de tal modo que tenerla es siempre tenerla *de golpe*, y del todo:

“Este contexto de sentido, cuyo modo de renovación oblitera la existencia según el orden del mundo propio o del sí-mismo, es en II un contexto de sentido puramente intelectualizado e idealizado, y que no

¹⁷ Precisamente lo que recoge Fink, en el párrafo 10º de su *Sexta Meditación Cartesiana* titulado “La actividad fenomenologizante en tanto predicación” como una de las notas más sorprendentes del movimiento de la reducción fenomenológica: incoarse la actividad de la reducción según un *Ansatz* sin *Einsatz*, sin el *Einsatz* -en el sentido, aquí no redundante respecto de “*Ansatz*”, de acervo o bagaje- del lenguaje teórico, y aun de la totalidad del lenguaje puesta entre paréntesis. Irrupción incoativa en lo heideggerianamente no originario, es decir, en la subjetividad transcendental. Por el contrario, la destrucción fenomenológica heideggeriana toma del lenguaje su punto de partida.

¹⁸ O aquello a lo que más arriba nos hemos referido como una verdad *demasiado* palmaria, demasiado verdadera o un argumento *demasiado* concluyente. Argumentos y verdades violentas que, en definitiva, hacen uso de una suerte de implícita variación eidética forzada y tramposa. He ahí, precisamente, el umbral que jamás se franquea, en Husserl, en la fenomenalización de las llamadas “archifacticidades”.

tiene rigurosamente nada de concreto y de actual. Tan pronto como consideramos el contexto de sentido que hemos atribuido a la mencionada abstracción idealizante, éste se nos aparece como un sentido teórico a propósito del cual vale también lo que acabamos de decir, de tal suerte que la historia a que apunta el sentido II consiste en la ejecución de una relación cuyo carácter teórico está, por así decirlo, elevado a la enésima potencia. En este tipo de contextos de ejecución rige algo tan sumamente ajeno a la existencia según el orden del mundo del sí-mismo que, en ellos, la existencia se halla precisamente aniquilada”¹⁹

La cuestión vuelve a ser si realmente la existencia explica el movimiento del teorizar, el movimiento y motivación *en* el teorizar. Husserl no lo creía. Síntoma de ello es que precisamente hay como dos modos del palidecimiento que no parecen reducirse el uno al otro. *Ser y Tiempo*, pero antes el *Natorp Bericht* interpretará este movimiento de caída como un tomarse a sí mismo en los términos del ente.

3° Al 3° de los sentidos asiste, en su tenérselas con el sentido de “historia”, un modo de mantenerse en la *Verblassung*. Así, y por volver a nuestra metáfora, un modo de generar una muñeca rusa pero no *tan acabada* como la del significado 1°, sino más *difuminada*. Lo no originario no es tanto la tradición como conjunto de contenidos cuanto el *atradicionarse* o *entradicionarse*. Ahora bien, ese *atradicionarse* no es, podríamos decir, un sujeto *diferente* del que tiene un *Selbstwelt*. Dicho de otro modo, representa todavía una disposición al *Selbstwelt*, la posibilidad de volver al *Selbstwelt* sin violencia a través de una destrucción *no tan violentamente* verdadera (como la de los modos de ejecución correspondientes a los sentidos 1° y 2°). ¿Qué se nos dice del tener ejecutivo del “pasado” que lo tiene como tradición? Dejemos hablar al texto:

“Sin embargo, la renovación del pasado, tal y como se mienta en el caso III, tanto relativamente a la comunidad como al mundo del sí-mismo, no sólo no contribuye a constituir la existencia según el orden del mundo del sí-mismo sino que, por si no fuera poco, mantiene la existencia actual continuamente a distancia de dicha posibilidad, manteniéndola en la órbita de significatividades oriundas del mundo entorno y del mundo común; las significatividades propias del mundo del sí-mismo no se hallan presentes en su carácter existencial, se limitan, todo lo más, a desempeñar un papel parejo al de las significatividades procedentes del mundo entorno. A la ejecutividad de la relación evocada en III pertenece, bien es cierto, determinado modo de renovación, pero éste no contribuye a la existencia según el orden del mundo del sí-mismo.”²⁰

Heidegger lo expresa también en estos términos:

¹⁹ "Dieser Vollzugszusammenhang, dessen Erneuerungsmodus selbstweltliches Dasein abdrängt, ist in II ein lediglich gedachter und idealisierter, der überhaupt nicht konkret aktuell ist. Sofern man den Vollzugscharakter beachtet, der dieser idealisierenden Abstraktion zugeordnet ist, erweist sich dieser wieder als ein theoretischer, von dem das eben Gesagte gilt, so daß also das, was in II mit Geschichte gemeint ist, Korrelat eines potenziert theoretischen Bezugsvollzugs ist. Mit diesen Vollzugszusammenhängen ist et was gegeben, das so wenig selbstweltliche Existenz mitaus macht, daß vielmehr Existenz gerade zerstört wird." GA59, p.86.

²⁰ "Die Erneuerung der Vergangenheit aber, wie sie im Fall III sowohl bezüglich der Gemeinschaft als auch einer Selbstwelt gemeint ist, macht nicht selbstweltliche Existenz mit aus, sondern hält aktuelles Dasein gerade in einer ständigen Abdrängung von dieser Möglichkeit, hält es gerade an umweltlichen und mitweltlichen Bedeutsamkeiten fest; selbstweltliche sind nicht in ihrem existenziellen Charakter da, sondern spielen lediglich mit eine Rolle wie umweltliche. Der Vollzug des in III. genannten Bezugs hat zwar einen Erneuerungsmodus, aber er ist kein solcher, der selbstweltliche Existenz mitausmacht." GA59, p.82.

“En la medida en que, en el caso III, hallamos, en el ámbito de la relación, y además de un modo de renovación, una determinada orientación hacia la existencia actual - aun cuando ésta no se encuentra existencialmente relacionada con el mundo del sí-mismo -, el tipo de ejecución en cuestión sí se sitúa más cerca de lo originario. 'Más cerca' no ha de tomarse aquí en un sentido espacial, ni tampoco en el de una intensidad psíquica; su significado tan sólo se hace inteligible en un movimiento hacia lo originario anticipativo y regresivo a un tiempo.”²¹

4° La relación de familiaridad no está dirigida hacia el *Selbstwelt* sino hacia una historia que no es propia. La renovación se produce en el *Um-* y en el *Mitwelt*, es decir, en el lugar que recibe la *Wirkungsgeschichte* de la mano de la familiaridad que ganamos en el trato con una historicidad que no es la propia. Sin embargo, este movimiento tiene la dignidad de pedir del sujeto cierta *actualidad* o *actuación* del *Selbstwelt*, aunque ello se produzca según una motivación que viene de un mundo ajeno y se dirige a un mundo ajeno.

5° El 5° de los sentidos es el que corresponde al uso de historia que se precomprende cuando decimos de alguien que ha tenido una triste historia. El modo de “tener” una relación con el pasado expreso en el 5° de los sentidos corresponde al sentido de ejecución más originario, tal y como esta originariedad queda determinada en virtud del criterio de discernimiento fenomenológico. Obviamente, como el editor de GA 59 nos indica en la contraportada, el sentido originario de la palabra "historia" parece una clara anticipación del concepto de historicidad que volverá a aparecer en *Ser y Tiempo*.

Por lo que hace al propósito de la presentación del método de la destrucción fenomenológica, ha quedado claro, por alusiones en negativo, que el sentido de historicidad que se está precomprendiendo en el 5° de los casos es el más próximo a un modo de ejecución originario. Efectivamente, es bien claro que es el *Selbstwelt* el que ve su pasado comprometido. Ese compromiso o auténtica preocupación (*Bekümmern*) -dice Heidegger en este curso- realimenta la tendencia ínsita en el *Selbstwelt* y se hace desde el *Selbstwelt* mismo o por iniciativa incoada desde el *Selbstwelt*, y tiene un modo de renovación máximamente *inobjetivo*, constantemente moviente.

6° *Lo siempre y una y otra vez no originario*. He aquí otro modo de la no originariedad. Un acontecimiento importante pero sólo en tanto en cuanto vale como *lo no igual*, fundado en un apetito de novedad. Heidegger se expresa en estos términos:

“La caracterización de la ejecutividad del caso VI reviste cierta importancia a efectos de la comprensión fenomenológica de la experiencia fáctica del vivir. En la medida en que ésta última decae siempre de su origen y siempre palidece en su contenido, las relaciones del tipo de las evocadas bajo VI son *siempre no originarias*. La *renovación* que está aquí en cuestión - en tanto que hábito, uso, costumbre - no es un género de lo originario, sino que se sitúa en una relación enteramente distinta a aquél.”²²

²¹ "Sofern im Fall III neben einem Erneuerungsmodus auch im Bezug ein Mitgerichtetsein auf aktuelles Dasein, wenn auch nicht existenziell selbstweltlich, anzutreffen ist, steht der betreffende Vollzug dem Ursprünglichen näher. "Näher" ist hier weder räumlich noch auch in der Bedeutung von psychischer Intensität gemeint, sondern die Bedeutung wird nur im Vor und Rückgriff auf das Ursprünglichen selbst verständlich". GA59, p.83

²² "Die Vollzugscharakteristik für den Fall VI ist mit Rücksicht auf das phänomenologische Verstehen der faktischen Lebenserfahrung von Wichtigkeit. Sofern diese immer von ihrem Ursprung abfällt und in ihrem Gehalt verblaßt, sind Bezüge wie der unter VI genannte *immer nichtursprünglich*. Die *Erneuerung*, die hier in Frage kommt -als Gewohnheit, Brauch, Sitte-, ist nicht eine Art des Ursprünglichen, sondern steht ganz anders zu ihr." GA59, p.85.

La temporalidad es diferente aquí que en el 5° sentido, donde la novedad estriba el modo de renovarse, mientras que aquí tan sólo se cifra en el roce con contenidos *distintos*, pero tomados cuales puros contenidos, y no como la prefiguración ontológica de un modo “distinto” de ser, de una auto-renovación del *Dasein* como pura ejecutividad, como resistencia a su auto-interpretación de-cadente según la ontología propia de los “objetos” de nuestro cuidado (en el sentido de *Sorge*).

Ahora bien, la historicidad que en el 5° sentido se expresa ¿acaso no habría menester de un *dejarse mover* al albur de un contenido, y ello por constituir aquélla un *jainhsqai lacio*, anti-auto-expresivo, sin densidad, y que, en suma, permitiese la fenomenalización de ese contenido, que lo dejara consonar con la rítmica de *su propia* facticidad? ¿Es realmente sostenible pensar que nada hay de las demás *Verblassungen* en el 5° sentido? Y si *no es así* ¿cómo es pensable un movimiento de renovación *que no le deba nada* a contenidos, i.e. a lo que Heidegger llama el *Gehaltsinn*?

5. UNA HIPÓTESIS CRÍTICA A MODO DE CONCLUSIÓN

Queremos terminar nuestro texto con una observación polémica que ya ha sido, desde luego, entrevista en algunos momentos. Por ejemplo cuando nos hemos referido a la inconsistencia de la destrucción fenomenológica. Más recientemente, hemos sugerido que el axioma de la destrucción fenomenológica que sostiene que a todo modo de acceso se accede a través de su sentido de ejecución tenía algo de violento. Lo tenía en la precisa medida en que “sentido de ejecución” supone una determinada ontología que es absolutamente irrelevante a la hora de comprender la subjetividad ejecutiva que se las ha con una idealidad. Con ello, no quiere en absoluto sugerirse que tal subjetividad no esté en el mundo... pero parece que ese estar en el mundo como sistema de dirección de la indicación formal de todo sentido falla a la hora de aplicarse a algunos de ellos, de ahí que sugiriéramos que la violencia con la que Heidegger mostraba el desoriginamiento de los sentidos 1° y 2° era *demasiada*: la destrucción fenomenológica caía sobre ellos con un *exceso* de verdad que más bien hacía sospechosa su aplicación.

Parece que desde los cursos de introducción a la fenomenología a partir de Aristóteles, o desde el *Natorp Bericht*, Heidegger jamás habrá de volver sobre la explicación de ese desvivimiento. *Ser y Tiempo* retoma incansablemente la idea de que la auto-interpretación substancialista del *Dasein* lo aleja decisivamente del modo de ser auténtico. Quisiera limitarme a llamar la atención sobre el inmenso poder de este movimiento de auto-objetivación. Este “poder” Heidegger sólo lo interpretó en términos negativos, como lo que nos hacía perder -o no poder ganar inmediatamente- la autenticidad. Sin embargo, basta que uno se fije un instante en lo que *supone* una operación de auto-objetivación, o de interpretación de sí como *Vorhandenheit* para percatarse de que precisamente en la descripción de este proceso se juega nuestro destino de existentes y, en suma, la posibilidad de descubrir un destino *otro* que el de existentes arrojados en el mundo.

El movimiento de existencia en que uno mismo consiste se interpreta a sí mismo como una simple cosa que está ahí. ¿Qué ha hecho consigo mismo el movimiento de la existencia para interpretarse así? Tan sólo - se dirá - *otro movimiento más* de la existencia. Acaso aquel que en GA 62 llama Heidegger “*Ruinanz*”: una *Verstellung* de la facticidad que somos. El movimiento se explica por su motivación: al interpretarnos a nosotros mismos como cosas,

como entes intramundanos, nos descargamos del “peso de la existencia” -expresión que aparece repetidas veces en el célebre *Natorp Bericht*. Esta auto-interpretación cosificante de la posibilidad que somos nos libra de tener que asumirla, es decir, nos libra de tener que asumir lo que nos pasa como posibilidad nuestra, de interpretar lo que nos pasa como lo que (nos) hacemos.

La fenomenología trascendental no discute que esta motivación exista. Sólo discute que esa motivación sea suficiente para explicar la *posibilidad* de ese movimiento. En la explicación fenomenológica del proceso de auto-objetivación Heidegger está mucho más cerca de lo que él hubiera deseado del modo -en ocasiones ridículamente insuficiente por estar como ultra-galvanizado- de explicar los fenómenos puesto en práctica por los llamados *filósofos de la sospecha*.

El fenómeno de la auto-objetivación de sí como cosa mundana es una posibilidad que no queda del todo comprendida por el hecho de su mera motivación existencial. Ese modo de huir que practica la existencia se hace a través de un modo de trato consigo que no está en su raíz posibilitado por el *querer huir* sino, a lo más, sólo *a posteriori* aprovechado, implementado. La posibilidad de la auto-objetivación de sí viene dada por el ingreso en una *holgura* que la intrínseca *angostura* ontológica en que se mueve la analítica existencial no puede asumir. La auto-objetivación de sí como cosa del mundo requiere una retracción radical *sólo desde la cual* es posible la re-mundанизación de esta retracción deshumanizante en aras de una descarga de la responsabilidad existencial. Por eso cabría decir, importando un concepto de Marc Richir, que en esa auto-objetivación de la pura movilidad en que consiste un proyecto existencial no es una motivación contra-existencial (cual es la necesidad de una huida) lo único que se manifiesta. También entre-apercebimos en parpadeo, “*en clignotement*” -que dice Richir- la *raíz* del movimiento de la propia reducción: quizá una huida más originaria. Más originaria por ser la que originariamente posibilita aquella huida a medias consistente en no querer huir del todo de nuestra esencia ontológica: interpretarnos como entes, además de ser una huida ontológica, es un huida de la matriz trascendental de la posibilidad de esa huida. Una huida de la Huida.

Heidegger hubiera querido -nos remitimos a la crítica immanente a la fenomenología, en GA 20- que el movimiento de la reducción quedara también subsumido como *un caso más* de esta operación de huida que se descarga de la existencia, o renuncia, auto-objetivándose como cosa del mundo, a ser el *ahí* del ser. Sólo el inicio de la reducción -un inicio que no es nuestro, que no es una posibilidad humana, que no puede ser término de proyecto existencial alguno- permite el movimiento de la auto-objetivación, pero no es la auto-objetivación su fin, sino aquel, distinto, a su vez, de la existencia resuelta heideggeriana, en que consistiría la responsabilidad de permanecer en esa retracción, de ser fiel a su interrupción. Y no es otra la raíz fenomenológica de la Razón Práctica, ni ha de sorprendernos que asome precisamente en momentos de Sublime fenomenológico. Como tampoco ha de sorprendernos que Heidegger permaneciese siempre ajeno a esa dimensión en que la fenomenología de Husserl comunica con la razón pura práctica, y es que hay dimensiones radicalmente no existenciales de la, digamos, “no-*Vorhandenheit*” que Heidegger desconocía por completo. En definitiva, algo irreductible a la *Zuhandenheit* así como a las forma in-objetivas de lo existencial (y del empuñar el instante de la resolución) parpadea en el exceso u holgura que permite el trance de auto-objetivación del *Dasein* como caso de *Vorhandenheit*. En el trance de ese cierre que es la auto-objetivación desfila en parpadeo *otra* posibilidad que no es posibilidad eminentemente existencial, y donde el sublime fenomenológico confluye con el sublime de la razón pura práctica. Ahondar en ello habrá de quedar para otros trabajos.