

DIÁNOIA

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

RUIZ FERNÁNDEZ, JOSÉ

La indicación formal como renovación de la fenomenología: luces y sombras

Diánoia, vol. LVI, núm. 66, mayo, 2011, pp. 31-58

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433538002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La indicación formal como renovación de la fenomenología: luces y sombras

JOSÉ RUIZ FERNÁNDEZ

Facultad de Filosofía

Universidad Complutense de Madrid

jose.ruiz@filos.ucm.es

Resumen: En sus primeras lecciones de Friburgo, Heidegger planteó que una conceptualización originariamente filosófica debía tener un carácter indicativo-formal. Esto involucraba una transformación metodológica de la fenomenología hacia una hermenéutica de la vida fáctica. En este artículo se expone cómo la asunción de un procedimiento indicativo-formal permite a Heidegger superar ciertos problemas, apuntados por Natorp, que amenazaban la comprensión de Husserl de la fenomenología. Por otra parte, se hace también una consideración crítica del planteamiento fenomenológico original de Heidegger.

Palabras clave: método, Husserl, significado, Heidegger

Abstract: In his first Freiburg lessons Heidegger proposed that an original philosophical conceptualization had to have a formal-indicative character. This involved a deep methodological transformation of phenomenology towards a hermeneutics of factual life. This work expounds how the assumption of a formal-indicative procedure allows Heidegger to overcome certain problems of Husserl's understanding of phenomenology, which Natorp had pointed out. Besides, this paper makes a critical consideration of Heidegger's original phenomenological approach.

Key words: method, Husserl, meaning, Heidegger

1. Introducción

Antes de presentar brevemente lo que se va a tratar aquí, conviene decir algo sobre el modo como funcionará en la exposición la apelación a “lo fenomenológico”. El término “fenomenología” se usa de manera decididamente equívoca; a veces para designar lo que Husserl hizo y pensó, o bien, lo que en algún aspecto se le parece, pero también de otra manera. Se dice, por ejemplo, que éste o aquel autor han hecho avances decisivos en la comprensión de la fenomenología o que ciertas ideas de Husserl no pueden asumirse fenomenológicamente. En este caso, se habla de “lo fenomenológico” sin identificar eso de lo que se habla con la obra de un autor particular. Se asume, entonces, que la legitimidad fenomenológica no se mide por el rasero que marca un criterio establecido, sino que es cosa que debe acreditarse en concreto. A este segundo uso del término “fenomenología”, que no conlleva de entrada

ninguna orientación, doctrina o método material, me adhiero aquí. Y lo hago diciendo, además, que al hablar de “la fenomenología” me refiero, en primer término, a la pretensión de desplegar un discurso que dé cuenta de los fenómenos sometiéndose enteramente a ellos, esto es, a la pretensión de dar cuenta de lo concretamente vivido guardando la originaria legitimidad que, sobre toda teoría, ello tiene. Lo que acabo de decir no da por sentado que esa pretensión pueda cumplirse ni cómo pueda cumplirse. Eso constituye, más bien, un problema; es decir, no está claro de qué manera un *logos* podría hacerse cargo de la vida concreta guardándola en su originaria realidad; no está claro cómo pueda y tenga que realizarse originariamente una fenomenología en el sentido en que aquí nos referimos a ella. Lo que en todo caso sí va dado con lo que se acaba de decir es que lo fenomenológico es aquello a lo que nos veremos llevados *en último término* cuando haya un problema de legitimidad racional. Efectivamente, si la posible legitimidad de todo discurso descansa en lo concretamente patente, en los fenómenos, un discurso que diera cuenta de los fenómenos sometiéndose enteramente a ellos tendrá, en el juego discursivo racional, jurisdicción última.

En lo que hace a nuestro tema puede decirse ahora, a modo de introducción, lo siguiente. Husserl entendió que lo fenomenológico debía realizarse de cierta manera. Natorp fue, quizá, el primero que dirigió una crítica profunda, fundada en motivos fenoménicos reales, a la orientación programática que Husserl estaba asumiendo. Pues bien, a partir de una breve exposición de los problemas que esa crítica pone de relieve, se pretende considerar aquí en qué medida la asunción de los conceptos filosóficos como indicaciones formales, que Heidegger bosqueja en sus primeros cursos, profundiza en la comprensión de lo que puede y debe ser el ejercicio fenomenológico; en qué medida, también, esa asunción arrastra deficiencias que hacen que esa comprensión sea en último término insuficiente.

La exposición tendrá, según lo anterior, tres partes. En la primera se considerará la crítica de Natorp a Husserl. Esta crítica es de interés aquí sólo porque, con independencia de la motivación directa que ella haya tenido para el desarrollo del pensamiento de Heidegger, constituye un fondo idóneo para apreciar algunos de los problemas que el proceder indicativo-formal se esfuerza por superar. En la segunda parte, la más extensa, se hará una exposición del proceder indicativo-formal tal y como Heidegger lo asume. En la tercera se apuntarán algunos de los motivos que encontramos para sostener que ese proceder es fenomenológicamente insuficiente, es decir, para sostener que no da cabal cumplimiento a una pretensión fenomenológica.

2. El programa husserliano de una fenomenología descriptiva y la crítica de Natorp

Cabe decir que, en toda su obra, Husserl no hizo otra cosa que tratar de desplegar un discurso fielmente atendido a lo compareciente. Desentenderse de teorías y plegarse a lo concretamente patente fue su constante pretensión. Cuestión muy diferente es si el cumplimiento de esa pretensión haya sido feliz en todo respecto. Una consideración crítica que quisiera poner de relieve los principales extravíos que cobran cuerpo en el pensamiento de Husserl requeriría matizaciones detenidas que aquí no se pueden hacer. Me limitaré a introducir abruptamente dos supuestos problemáticos que condicionan ampliamente la manera como Husserl entiende su tarea.

- 1) En la reflexión, lo inmediatamente vivido puede convertirse en *objeto* de consideración, es decir, en un “campo” de estudio. Lo que caracteriza ese campo tematizable es su carácter inmanente.
- 2) En el seno de esa reflexión es posible desplegar una *descripción* esencial evidente de ese campo de inmanencia. La tarea de la reflexión, asume Husserl, “no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer [esencialmente] lo que se encuentra en ella”.¹

A continuación expondré brevemente la profunda crítica que Natorp dirigió a esos dos supuestos. Los consideraré de manera separada.

2.1. Crítica a que lo inmediatamente vivido se tenga por un “campo” o “región” tematizable

Quizá la mejor manera de entender el rechazo de Natorp a que lo inmediatamente vivido sea tomado como un ámbito, campo o región que cupiera avistar es empezar por introducir su ataque a la idea de Brentano de que toda conciencia de mundo es, de consuno, internamente percibida, es decir, que junto a una conciencia del objeto habría, a la vez, una conciencia inmanente de lo vivido. En su *Introducción a la psicología según el método crítico* de 1888, dice Natorp lo siguiente, en implícita referencia a Brentano:

Uno es víctima de una ilusión cuando cree que percibiendo [...] tendríamos, además de la conciencia del contenido percibido [...], una conciencia particular de nuestro acto de percepción [...]; que escuchando un sonido, por ejemplo, tendríamos 1) una conciencia del sonido, pero también

¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, pp. 72–73.

2) una conciencia de la escucha [. . .]. “El sonido resuena en mis oídos” y “yo oigo el sonido”, no son dos hechos, sino un solo hecho expresado, no obstante, de dos maneras diferentes.²

Según Natorp, el hecho de encontrarse percibiendo algo no se desgaja en un objeto percibido, de un lado, y una vivencia subjetiva en que el objeto se percibe, de otro. El inmediato encontrarse percibiendo algo podrá ser asumido como un fenómeno subjetivo o como un fenómeno objetivo, pero esa asunción es un punto de vista, depende de nuestra categorización. Realmente no hay dos hechos distintos, solapados, en el fenómeno: “no hay dos dominios separados de fenómenos que haya que explicar, sino que todo fenómeno es, como tal, de una sola especie”.³

Natorp se opone, por eso mismo, a que los fenómenos sean tomados como un “campo de inmanencia” en el que una reflexión pudiera constatar “actos ingredientes”. Lo inmediatamente vivido no es, para Natorp, “campo” o “ámbito” alguno. En su recensión de *Ideas para una fenomenología pura*, Natorp critica que la *epojé* fenomenológica de Husserl, es decir, una suspensión dóxica meramente negativa, quiera presentarse como si pusiera en franquía la vida como *un campo* susceptible de conocerse de manera absoluta.⁴ Natorp subraya que, en el proceder metodológico que Husserl propone, el vivir inmediato sería, no lo allí tematizado, sino el despliegue concreto de ese proceder. Lo concretamente vivido es absoluto, pero no es nunca un “ámbito” que podamos avistar mediatamente: “lo ‘inmediato’ de la conciencia pura —dirá Natorp— no es en sí mismo cognoscible”.⁵ Lo concretamente vivido, en otras palabras, no es un “campo” que pudiera quedar intuitivamente delante para ser considerado: la asunción de lo vivido a manera de un “ámbito” que puede atenderse y analizarse esconde un equívoco de principio.

Natorp, por supuesto, no deja de reconocer que Husserl lleva a cabo cierto análisis reflejo de lo inmediatamente vivido. A lo que se opone es a que ese análisis sea tenido por una “descripción” que se está apropiando originariamente de un campo. A continuación, en la crítica del segundo motivo husserliano antes apuntado, hay que exponer lo que Natorp reconoce en esa tematización que Husserl realiza.

² P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, p. 15.

³ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, p. 8.

⁴ Cfr. P. Natorp, “Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie”, pp. 236–238.

⁵ *Ibid.*, p. 242.

2.2. Crítica de Natorp a que una analítica de lo inmediatamente vivido se asuma como descripción

Lo concretamente vivido no es un “campo” que de manera refleja pudiera contemplarse, analizarse y exponerse. Entendida en este sentido, una descripción de lo vivido no puede hacerse. Lo que sí cabe llevar a cabo son distinciones conceptuales de lo vivido. Ahora bien, con respecto a lo concretamente vivido, una distinción no es sin más una ganancia, sino, en cierta manera, una pérdida. Toda distinción discursiva abstrae, generaliza. Hay distinción atendida a lo vivido, pero toda distinción es un desgajar “algo” de su originaria inmediatez vivencial. Leamos a Natorp:

La descripción es abstracción: eso nos acerca un paso a lo que sucede. La descripción es mediación: eso toca quizá de la manera más precisa el núcleo del problema. Entonces la descripción es un alejamiento de la inmediatez de la vivencia. Y de esto se sigue, además: es una parálisis de la corriente del vivir, por lo tanto, un asesinato de la conciencia, que en su inmediatez y concreción es más bien vida siempre fluuyente, nunca en reposo. En cuanto uno se da cuenta de esto, ya no lo abandona la impresión, al leer casi todos los libros de psicología, como de estar paseando en salas de disección: uno ve cadáver tras cadáver, y cien manos ocupadas en seguir desposeyendo al que ya está muerto de la última sombra de la vitalidad que todavía quedaba en los miembros que permanecían todavía en su complexión natural. Con conceptos completamente muertos, rígidos, inmóviles, uno ni siquiera subsume el organismo vivo de la psique, sino los miembros que de ella se habían arrancado. ¿No es éste un comienzo de lo más extraño?⁶

El sentido crítico de Natorp es aquí de una gran lucidez. Una vez que se ha advertido la imposibilidad de intuir de manera refleja lo inmediatamente vivido, no puede pensarse ya que una distinción dé cuenta de ello originariamente. Cuando nos hacemos cargo de lo vivido en el concepto, lo inmediatamente vivido no se gana en su realidad oculta, ahora intuida, sino que más bien se aleja un punto. Su concreta realidad se pierde en medio de lo abstracto y objetivo. Una fenomenología, tal y como Husserl la realiza, no podrá alcanzar nunca, dirá Natorp, “la actualidad de la vivencia misma”.⁷

Un ejemplo puede servir para hacer más claro el problema que Natorp advierte aquí. Con respecto a lo que concretamente acaece, puede

⁶ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, pp. 190–191.

⁷ *Ibid.*, p. 243.

distinguirse una pluralidad de “vivencias intencionales” y de “momentos” en esas vivencias. En una situación dada, mientras estoy trabajando en mi habitación, por ejemplo, podría distinguir la melodía de fondo que estoy oyendo. Un acorde de piano de esa melodía. Incluso algo así como el momento sensible del sonido de ese acorde. Podría también distinguir el carácter perceptivo de eso que oigo. Distinguir, además, que todo eso se está dando en un segundo plano, en un fondo de inatención. Distingo que primariamente estoy dispuesto al trabajo, haciendo uso de mi ordenador. Estoy orientado a hacer algo que quiero hacer. Estoy inmerso en lo que voy escribiendo y me afano en los asuntos de que trato. Distingo que esos asuntos responden a una intención de fondo que anima lo que hago. Por otra parte, estoy sentado con mayor o menor comodidad. Mis brazos están apoyados sobre la mesa; estoy escribiendo. Despliego mi escribir y mis dedos encarnan mi destreza: siento la textura del teclado en cada pulsación. Distingo que me siento levemente cansado. Un leve agarrotamiento de mi espalda revela afectivamente mi cuerpo. Etcétera, etcétera, etcétera. Está claro que, en relación con lo concretamente vivido, pueden distinguirse muchas “vivencias” y “comportamientos”, más aún, una pluralidad de “momentos” imbricados en ellos. Pero, con esas distinciones, ¿llegamos a hacernos cargo, en el discurso, de lo vivido? ¿O no supone, más bien, cada una de esas distinciones, una como reducción y alejamiento con respecto a lo inmediatamente vivido? Cada una de las distinciones se queda, efectivamente, no con la vida concreta, sino con algo abstracto que, a todos los efectos, es relativo al vivir inmediato y primigenio. Independientemente de los matices que nos propongamos destacar, el ejercicio de distinciones queda corto con relación a la riqueza concreta de la vida prerreflexiva.

La finura crítica de Natorp llega todavía más hondo. Si cualquier momento destacado, si cualquier vivencia o comportamiento intencional que pudiera distinguirse es algo abstractamente desgajado de su concreción vivencial, no tiene sentido que, partiendo de tales distinciones, se trate luego de reganar o recomponer esa concreción apelando, por ejemplo, a ciertas síntesis o a ciertos “procesos” temporales.⁸ El tipo de consideraciones genético-constitutivas que orientan la labor analítica de Husserl parece quedar así seriamente en entredicho.

Con esto doy por terminada la presentación del ataque de Natorp al programa que Husserl proponía.

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 259.

Las agudas críticas de Natorp a Husserl involucran problemas muy graves para la comprensión de la fenomenología. Natorp ensayó, también, una manera de salvar esos problemas. En mi exposición he obviado toda referencia al planteamiento positivo de Natorp en aras de que la profundidad de sus motivos críticos destacara. En su obra, sin embargo, la crítica está amalgamada con tesis propias menos defendibles. La propuesta de Natorp de una psicología reconstructiva como método para dar cabalmente cuenta de lo concretamente vivido no la voy a exponer aquí; no está a la altura de los problemas críticamente avistados y, aparte de su limitado interés, no influyó nada en la solución positiva que Heidegger ensayó de esos problemas y que aquí es lo que primariamente nos interesa. Paso ya a ocuparme de esto en el segundo punto de la exposición.

3. *El pensamiento de Heidegger de que lo indicativo-formal constituye el modo de concepción fenomenológico originario*

El primer curso de Heidegger en Friburgo testimonia cuán rápidamente advirtió las insuficiencias del programa psicológico que Natorp proponía,⁹ pero también la importancia que concedía a las críticas que había realizado a Husserl. Natorp, dice Heidegger, es “el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología”.¹⁰ Que las objeciones de Natorp fueran “científicamente relevantes” quería decir, en el contexto del curso, que eran fenomenológicamente pertinentes, esto es, que planteaban un problema real en relación con el modo como una pretensión fenomenológica puede y tiene que realizarse. Apuntemos brevemente cómo se sitúa Heidegger, ya en ese primer curso, frente a la crítica de Natorp. En consonancia con Natorp, Heidegger piensa que una “descripción eidética” de un “ámbito de vivencias” no pasa de ser un ejercicio de naturaleza teórica que objetiva lo vivido. Ahora bien, advierte Heidegger, está por verse si, como Natorp cree, “todo lenguaje es ya en sí mismo objetivante, es decir, que vivir en un significado implique *eo ipso* una concepción teórica de lo que es significado”.¹¹ Y está por verse, también, si una “descripción” de “las vivencias” es aquello a lo que ha de apuntar el ejercicio fenomenológico. En efecto, el principio al que ha de atenerse el ejercicio fenomenológico no prescribe la “descripción” de ningún “ámbito”, sino la primacía de lo originariamente dado sobre

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 107.

¹⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹¹ *Ibid.*, p. 111.

toda teoría. El principio de todos los principios apunta a la “absoluta simpatía con la vida que es idéntica con el vivir mismo”.¹² Pudiera ser, por lo tanto:

- 1) que una pretensión fenomenológica exigiera cumplimiento de otra forma que como descripción eidética de un “ámbito”.
- 2) que el ejercicio lógico que realizara esa pretensión no tuviera carácter de un distinguir que destaca abstractamente “tal” o “cual”.

En relación con esto último, Heidegger hace constar, todavía en su primer curso, lo siguiente: mantenerse en una consideración *objetiva* de “algo” es, ciertamente, una posibilidad lógico-significativa. No está dicho, sin embargo, que ella constituya el único modo en que lo lógico-significativo puede realizarse. No hay por qué excluir que otro *logos*, de distinto carácter ejecutivo, pueda hacerse cargo de nuestro vivir de una manera más originaria. Entonces, por primera vez y de manera apresurada, Heidegger alude a la necesidad de que los conceptos filosóficos tengan el carácter de indicaciones formales.

¿Qué es para Heidegger, como posibilidad lógica, lo indicativo-formal? ¿Y en qué sentido asume Heidegger que en esa posibilidad se realiza un decir que da cabal cuenta del vivir concreto? Tomando en cuenta los escuetos pasajes en los que en sus cursos Heidegger aborda esas cuestiones, pero manteniendo la exposición en un temple discursivo propio, se va a tratar de exponer a continuación el sentido de la propuesta de Heidegger.

Las exposiciones que suelen hacerse sobre el proceder indicativo-formal suelen empezar recordando la distinción de Husserl entre generalización y formalización. Heidegger mismo recurre a ella en el lugar en que con más detenimiento ha tratado de aclarar la condición indicativo-formal que él reclamaba para los conceptos filosóficos.¹³ Estimo preferible dejar de lado de momento esa distinción para poner de relieve, en un primer momento, qué quiere decir lo *indicativo* en Heidegger y qué es lo que motiva la asunción *indicativa* de los conceptos filosóficos. En un segundo momento se pondrá de relieve qué quiere decir *formal* para Heidegger y en qué medida reclama él un decir formal. Finalmente, en un tercer momento, explicaré cómo se conjugan lo indicativo y lo formal en el proceder indicativo-formal que Heidegger propone.

¹² *Ibid.*, pp. 109–110.

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, §§ 11–13.

3.1. Lo indicativo como remisión del decir a la vida concreta

Un decir que *distingue* se hace cargo de *algo* que es el caso, es decir, da cuenta de algo concreto. Y, sin embargo, un *cabal* hacerse cargo de *algo* que es el caso lo hay, tan sólo, en la supeditación del decir a aquello de que concretamente trata. Puedo dar cuenta, por ejemplo, de mis sentimientos o mis deseos, como cuando de una manera espontánea digo que “tengo hambre” o que “estoy de buen humor”. Ese dar cuenta será, en todo caso, tanto más *cabal* cuanto más deje ser aquello que en él concretamente se trata; es decir, cuanto menos suplante el sentido vivo que motiva la referencia significativa. Para aclarar lo que se quiere decir con esto, supóngase que diéramos cuenta de que vemos un libro sobre la mesa de tal manera que, no obstante, al hilo de ese decir hiciéramos valer originariamente que “algo” como “un libro” está en una relación con “algo” como “la mesa”, y eso, además, en una relación con algo como “la visión”. Hay entonces un “hacerse cargo significativamente” de lo que acontece, pero uno tal que no se supedita a la concreción vivencial que motivaba el decir. Lo que se supone era un mero decir que refería algo *que acontecía vivencialmente* empieza a marcar la pauta de lo relevante desde sí mismo. En la medida en que el decir ha dejado de supeditarse a aquello de que concretamente trataba, ha dejado de ser *cabal* decir *sobre ello*. ¿Dónde habría de decirse *cabal*? ¿Cómo tendría que realizarse una distinción para hacerse cargo de la cosa misma de que concretamente se trata? La distinción sería *cabal*, obviamente, cuando viniera asumida como mera distinción, es decir, cuando se realizara de modo tal que ella se supeditara a lo vivido, a la experiencia concreta que motiva y legitima la distinción. Con esto no se pretende decir que lo deseable fuera desentendernos de toda distinción para quedarnos con el inmediato vivir. Sin decir no hay posibilidad de “darnos significativamente cuenta” y de “dar significativamente cuenta” de lo que concretamente sucede. Necesitamos la distinción. Ahora bien, sin supeditación no hay *cabal* dar cuenta de aquello de que concretamente se trata. Por lo tanto, tiene que haber distinción, de tal manera que ella se supedita a la concreción vivencial que viene significativamente articulada. La distinción es *cabal* distinción cuando se mantiene asumiendo un carácter vicario o, dicho todavía de otra manera, cuando queda en uso a sabiendas de que lo que ella dice ha de quedar *remitido* a lo que concretamente la motiva. Lo mismo se puede expresar también de esta otra manera: los conceptos funcionan de manera originariamente fenomenológica cuando se asumen de un modo *indicativo*, es decir, cuando en su “funcionar como conceptos” se tienen como un decir que

últimamente ha de disolverse para dejar prevalecer la cosa misma que en ese decir “se trata”.

Advertir que una distinción conceptual ha de ser asumida indicativamente es un avance fenomenológico esencial que permite hacerse cargo de la profunda crítica que Natorp había desplegado. Es enteramente cierto que la distinción significativa que viene asumida como *determinación originaria* abstrae y objetiva aquello de que concretamente trata y, en este sentido, lo echa a perder. Ahora bien, el *logos*-significativo que al distinguir se mantiene en el reconocimiento de su carácter vicario, es decir, que en la remisión indicativa distingue la concreción que la distinción supone, ese *logos* escapa a la crítica de Natorp. Lo que ese *logos* hace no es determinar conceptualmente lo vivido, sino *dar cuenta de algo vivido* cediendo a lo vivido la originaria legitimidad de lo que se dice.¹⁴

Lo anterior está efectivamente vivo en el pensamiento de Heidegger. Unos pasajes de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* pueden ilustrarlo. En un lugar de ese curso de 1929, busca poner de relieve que el cuestionamiento filosófico se extravía cuando sus conceptos dejan de asumirse indicativamente. Sólo indicativamente los conceptos “dan la auténtica posibilidad del concebir”.¹⁵ Heidegger ejemplifica esto refiriéndose al *ser para la muerte*, el concepto elaborado en *Ser y tiempo*. En el “ser para la muerte” se trata de recoger una posibilidad concreta de la existencia: la disposición resolutive que se hace cargo de la propia muerte como horizonte último de concernencia. Esa posibilidad se contraponía allí al quehacer cotidiano mantenido de una manera inercial, en el olvido de sí. Pues bien, dice Heidegger, aquello de lo que con ese título se trata de dar cuenta, aquello de lo que ahí se está hablando, es, tan sólo, “como instante del actuar real”.¹⁶ Los conceptos utilizados para hacerse cargo de aquello que se trata de referir funcionan con sentido filosófico sólo en la medida en que, saliendo de su concepción vulgar, se transforman al plano existencial concreto que ellos buscan hacer valer. Los conceptos utilizados, considerados como meros conceptos, “demandan esta transformación, ellos por sí mismos jamás pueden

¹⁴ Caer en la cuenta de que éste es el modo en que una distinción tiene que realizarse implica, además, que prolongar hasta el infinito un análisis significativo de los fenómenos no puede identificarse ya, sin más, con hacerse cargo fenomenológicamente de los fenómenos. Un ejercicio de distinciones mantenido por mor de sí mismo, como un fin en sí, puede, más bien, sepultar en un medio lógico la vida concreta y, así, perderla.

¹⁵ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 425.

¹⁶ *Ibid.*, p. 427.

causarla”.¹⁷ En otras palabras: los conceptos utilizados tienen que ser indicativamente asumidos si ellos han de servir para hacerse cargo de “una concreción de la existencia particular que esos conceptos jamás llevan consigo en su contenido”.¹⁸ Ahora bien, los meros conceptos forman parte de un hilo discursivo que ha quedado fijado; por lo tanto, “en todo momento es posible tomar esos conceptos en su contenido pero sin indicación. Ahora bien, entonces no sólo no dan lo que ellos mientan, sino que se convierten en una salida [...] para cuestionamientos sin base.”¹⁹ El entendimiento naturalmente acomodado puede abrazar “aquello” que la mera lectura constata, sin asumir la supeditación concreta que requiere lo dicho, sin realizar la transformación indicativa que reclama, poniéndose a argumentar meramente sobre “ello”. Lo que se dice acerca de la propiedad del ser para la muerte puede empezar a tomarse entonces como “una tesis” que, desde fuera, estableciera la preferencia por una “actitud particular”. Luego, a esa tesis se la puede criticar como tesis, contraponiéndole una serie de “reparos” razonables. Quien procede de esta manera, viene a decir Heidegger, quien se hace cargo así de un texto y quien despliega así su discurso, ni siquiera entra en el plano de lo filosóficamente problemático. En el uso filosófico, “el contenido de significado de los conceptos no mienta ni dice directamente aquello a lo que se refiere, sino que sólo da una indicación, una remisión, que exige a quien los comprende llevar a cabo una transformación de sí mismo en la existencia”.²⁰ En otras palabras: el decir es originario cuando se asume como mero índice de aquello que en concreto se trata de hacer valer. Los primeros cursos de Heidegger atestiguan igualmente, de muy diversas maneras, el afán por traer a un primer plano, como cosa constitutiva del *logos* fenomenológico, la supeditación a la vida prerreflexiva. Por ejemplo, si se habla de algo así como “yo” o “yo soy”, originariamente esto no puede entenderse como una distinción conceptual de “algo”, esto es, como una referencia universal. No se trata de mantenernos en la distinción de algo genérico, sino que “lo decisivo es la propia experiencia fáctica de vida, vivida *hic et nunc* y llevada a su cumplimiento activo”.²¹ Es decir, la expresión lógico-significativa “yo” funciona originariamente cuando remite a la concreta vida fáctica. Una filosofía “que se entienda a sí misma y que entienda su cometido ha de verse obligada a tomar distancia [de lo

¹⁷ *Ibid.*, p. 429.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 430.

²¹ M. Heidegger, *Wegmarken*, p. 38.

general] y volver la atención sobre el existir fáctico del momento”.²² Es constitutivo de la filosofía esforzarse por mantener vivo el carácter indicativo del discurso. “Indicativo” quiere decir: “lo concreto tiene que ser aquello para lo cual un principio es principio: ¡aquello a lo que hay que ir!”²³ La filosofía, por lo tanto, no puede tener como objetivo desplegar un discurso que, desde sí mismo, resuelva aquello que la vida concreta es.

Las referencias que acabo de hacer a algunos textos del joven Heidegger no han pretendido dar a entender que la asunción indicativa del discurso que distingue algo concreto sea lo único o incluso lo decisivo en la comprensión del proceder indicativo-formal. Esas referencias parciales y sacadas de contexto las he hecho tan sólo para poner de relieve que ese motivo está vivo, en cierta manera, en su pensamiento. Esto constituía, a mi modo de ver, un genial paso adelante. Al advertir que la supeditación a los fenómenos impele a asumir toda distinción de manera indicativa, Heidegger tomó un camino que lo llevó a ganar una comprensión más originaria del ejercicio fenomenológico. Con todo, la orientación dominante que el pensamiento de Heidegger asume en el proceder indicativo-formal no es enteramente congruente con lo que se acaba de decir. La necesidad de remitir toda distinción a la vida concreta está presente en el pensamiento de Heidegger, pero no está asumida cabalmente. Heidegger permanece aferrado a una pretensión antitética con esa necesidad. En aras de que más adelante pueda aclararse lo que esto quiere decir, conviene hacer en este momento una última precisión.

Que la verdad originaria de algo distinguido es su concreción vivencial, que una distinción de *algo* es legítima cuando se asume en la remisión a la concreción que la distinción supone, no es cosa que tenga que hacerse valer sólo para algunas distinciones, sino para toda distinción. No hay una “conceptuación señalada” desde la cual la vida pudiera llegar a ser objeto de consideración cabal, porque la vida es la realidad concreta que antecede a todas sus eventuales distinciones conceptuales.

3.2. La posibilidad formal del decir

Para entender en qué sentido asume Heidegger que los conceptos filosóficos deben tener un carácter indicativo-formal es menester introducir ahora qué piensa en su apelación a *lo formal*. En ello nos será útil

²² M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 18.

²³ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, p. 31.

marcar el contraste entre la idea de Heidegger de un decir formal y el concepto de formalización introducido por Husserl.

Aunque aquí no podamos hacernos cargo de los problemas que arrastra la distinción entre generalización [*Generalisierung*] y formalización en el modo en que Husserl la asume y Heidegger la recoge, podemos introducir aquello que concretamente la motiva. Si se dice, por ejemplo, que rojo es un color, y que un color es una cualidad sensible, se establecen ciertas relaciones. ¿De qué índole son esas “relaciones”? Lo rojo está poniéndose en relación con el color en el modo de valer como una especificación suya: el rojo *es* un color *con* una nota o carácter específico que lo distingue de otros colores. De la misma manera, se puede decir que el color es una cualidad sensible con un carácter específico que distingue el color de otras cualidades sensibles. Las relaciones que en estos casos se establecen son relaciones de orden: el orden de la generalización. Algo como un “orden de la generalización” se mantiene, en todo caso, en el horizonte de un *género supremo*, es decir, en un *campo temático* en que ese orden, como orden, se está conjugando. A fin de poner esto de relieve, considérese el contraste que ofrece lo siguiente. Si se dijera, como puede decirse, que una cualidad sensible es una esencia, o que es un contenido de conciencia, o que es algo, ¿se prolonga, entonces, la conjugación del orden de generalización? ¿O no sucede, más bien, que *eso* que antes era conjugado es “traído a consideración” ahora en un “respecto” que no introduce ninguna relación de orden dentro de un campo temático y, por ello, en un respecto que puede recaer sobre cualquier contenido con independencia de su campo temático y nivel de generalización? Considérese, efectivamente, la libertad con que puede desplegarse ese “traer a consideración”: el rojo es una esencia, color es una esencia, un cuadrado es una esencia; el rojo es contenido de conciencia, un color es contenido de conciencia, un cuadrado es contenido de conciencia; el rojo es algo, el color es algo, un cuadrado es algo. Aunque tengamos que dejar sin precisar a fondo lo que aquí se hace significativamente en cada caso, parece claro que, si damos el nombre de *formalización* a ese traer a consideración “en cierto respecto” o, lo diremos también así, “en cierto sentido referencial”, entonces se admitirá sin dificultad que eso que se hace al formalizar es distinto de eso que decíamos que se hacía al generalizar y que involucraba orden en un campo temático, esto es, en el medio de un género supremo. Por otra parte, entre los distintos “sentidos referenciales” desplegados en la formalización también se pueden marcar, aparentemente, ciertas relaciones: una esencia, cabría decir, es un contenido de conciencia, un contenido de conciencia es algo. O también, viceversa, ser algo es

un contenido de conciencia, ser algo es una esencia. Como se ve, los respectos formales son enteramente flexibles en el sentido de que ellos pueden orientar indiscriminadamente cómo viene a tenerse lo considerado. Lo que en tales “relaciones formales” se despliega no es ya, por lo tanto, el orden de la generalización; es decir, no es un orden circunscrito a un campo temático, pero, podría pensarse, sí cierto “orden” ligado al respecto formal que en cada caso se aplica. Asumiendo este sentido amplio de ordenación, cabría decir, entonces, que tanto la generalización como la formalización “generalizan” [*Verallgemeinen*] y así, según parece, que todo despliegue conceptual —también el propio de la filosofía— habría de ser, en algún sentido, “generalizante”.

Heidegger niega esto último. Para entender en qué sentido lo niega tenemos que hacernos cargo ahora, en una digresión inevitable, de la *distinción* que él introduce entre contenido [*Gehalt*], sentido referencial [*Bezugssinn*] y sentido de ejecución [*Vollzugssinn*]. Toda experiencia, nos dice Heidegger,²⁴ puede ser cuestionada como fenómeno: 1) en relación con el contenido, es decir, en lo que hace al “qué” correlativamente experimentado; 2) en relación con el sentido referencial de ese contenido, es decir, en lo que hace al “cómo” en que ese contenido se tiene en la experiencia; 3) en relación con el sentido de ejecución, es decir, en lo que hace al “modo” como se despliega ejecutivamente el experimentar (p.ej., a la manera de un tener en uso, dejar perder, manipular, considerar).²⁵ Estos tres momentos son un hilo conductor para una analítica de la experiencia concreta. Fenómeno, llega a decir Heidegger en una proposición capital, “es totalidad de sentido según esas tres direcciones de sentido”.²⁶ La triple distinción mencionada es, por lo tanto, el esqueleto mediante el cual Heidegger orienta sus consideraciones fenomenológicas. Por otra parte, dejemos apuntado ya que, en contraposición con Husserl, esas consideraciones apuntan formalmente no a un “ámbito inmanente de vivencias”, sino a algo así como el “vivir en su movilidad propia”. Esa “vida en su movilidad propia”, que Heidegger recoge con el título de “vida fáctica”, es, podemos decir, “aquello” a lo que viene *formalmente* orientada la consideración fenomenológica que Heidegger busca realizar.

Volvamos ya al punto donde había quedado suspendida la línea principal de la exposición, es decir, donde se dijo que Heidegger niega que

²⁴ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 63.

²⁵ Una exposición sucinta y clara (a la vez que hecha con verdadero temple fenomenológico) de la posición básica del primer Heidegger puede encontrarse en R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*.

²⁶ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, p. 63.

todo decir, también el filosófico, tenga que entenderse sin más como un modo de “generalización”. Efectivamente, al considerar ese fenómeno particular que es el decir que “generaliza”, es decir, al considerar ese particular comportamiento que es el decir según sus tres direcciones de sentido, Heidegger advierte que, con independencia del campo temático (“qué”) y del sentido referencial (“cómo” formal) en que ese decir pueda mantenerse, éste suele ejecutarse de modo tal que mantenga como objeto aquello sobre lo que trata. En otras palabras, con independencia del contenido y sentido referencial de un tal decir, ese decir suele ser un comportamiento de una índole ejecutiva tal que emplaza a aquello sobre lo que versa a tenerse en un modo teórico-objetivo. De esa manera, cuando lo que venga a consideración no es de suyo un objeto, ese decir encubrirá aquello sobre lo que él trata. ¿Qué significa entonces, para Heidegger, que los conceptos filosóficos que se hacen cargo de la “vida fáctica” tienen que ser asumidos de una manera formal? No, desde luego, que en esos conceptos tenga que llevarse a cabo una *formalización particular*. En principio, Heidegger no pretende que haya un sentido referencial privilegiado que de suyo se ajuste a la vida fáctica. En modo alguno se trataría, pongamos por caso, que una consideración que tomara formalmente la vida fáctica bajo el índice de “lo existencial” fuera la correcta y, por lo tanto, la que ciegamente debiéramos seguir. Pretender que algo como “lo existencial” fuera la “generalización” adecuada a la vida fáctica no resolvería el problema antes señalado. Formalmente considerada, “la existencia” puede ser tenida como “una esencia”, como “un contenido de conciencia”, o como “algo”, tanto como “una esencia”, “un contenido de conciencia” o “algo” pueden ser tenidos en cada caso como un momento de “la existencia”. Lo que Heidegger entiende por formal no tiene, en realidad, nada que ver con la formalización, no es ningún tipo de “generalización”. En lo indicativo-formal, el significado de formal, nos dice Heidegger, es más originario.²⁷ Formal es, para Heidegger, el decir que, dando una orientación “formal” (sentido referencial) hacia algo, se realiza, sin embargo, de tal manera que queda como en suspenso en relación con lo que concretamente nos ocupa. Ese “quedar en suspenso” lo entiende Heidegger de la manera siguiente: el decir nos orienta formalmente a lo que nos ocupa, pero de tal manera que “la referencia y ejecución del fenómeno [que nos ocupa] no quede determinada de antemano”.²⁸ Se trata, por lo tanto, de que haya, sí, un vinculante apuntar “formalmente” hacia

²⁷ Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, p. 59.

²⁸ *Ibid.*, p. 64.

algo, *ejecutivamente realizado*; sin embargo, que se haga en el modo de un precaverse de toda objetivación, de un retraerse a la tendencia de dar por sentado que eso de que se trata es “algo”.²⁹ Lo formal en Heidegger no mienta, pues, una orientación “formal” particular, sino una particular realización ejecutiva de la orientación “formal”. Que el decir tenga que ser formal quiere decir, para Heidegger, que tiene que llegarse a la vida fáctica con una orientación soportada ejecutivamente de manera tal que lo considerado quede en franquía para recogerse en el sentido referencial y ejecutivo que le es propio. Precisamente en este sentido dice Heidegger que “lo formal da el ‘carácter de principio’ de la ejecución de la realización del cumplimiento originario de lo indicado”.³⁰ Compréndase esto bien. En el carácter formal que Heidegger reclama, de lo que se trata es de vincularnos significativamente a lo considerado transponiéndonos ejecutivamente de manera tal que nos hagamos cargo de ello en su propio sentido ejecutivo y referencial; ahora bien, si la fenomenología era, para Heidegger, explicación del fenómeno en el sentido antes expuesto, esto es, “explicación de una totalidad de sentido” según sus tres direcciones de sentido,³¹ entonces se puede entender que lo formal, en el sentido referido, valga para Heidegger como “carácter de principio” del ejercicio en el que se realiza una explicitación fenomenológica; es decir, como principio para la realización originaria del cumplimiento de lo indicado: “debemos tener muy claro, dice Heidegger, el modo de la mirada fenomenológica. Eso lo rinde justamente la indicación formal. Ésta tiene el significado de la posición de comienzo [*Ansetzen*] de la explicación fenomenológica.”³²

A partir de aquí, y para evitar equívocos, se escribirá «formal», con comillas latinas, para significar lo que antes se introdujo al hablar de formalización, y se escribirá sin ellas para significar aquello que Heidegger entiende por tal.

3.3. Lo indicativo y lo formal en el proceder indicativo-formal

Para alcanzar una comprensión suficiente de lo indicativo-formal hay que considerar, finalmente, el modo como se conjugan lo formal y lo indicativo. El decir indicativo-formal ha de orientar en una dirección, ha de orientar «formalmente», por lo tanto, con cierto sentido referencial: “en la indicación formal, dice Heidegger, subyace una vinculación

²⁹ Cfr. *ibid.*

³⁰ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, p. 33.

³¹ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 63.

³² *Ibid.*, p. 64.

enteramente determinada”.³³ Ciertamente, sabemos que ejecutivamente esa vinculación «formal» tiene que mantenerse en suspenso para, desde ahí, hacerse cargo del sentido referencial y ejecutivo propio de lo considerado. Pero, además, sucede esto: en tanto que en la indicación-formal domina no sólo un vínculo «formal», sino una efectiva remisión *indicativa* a la vida concreta, esa vinculación ha de quedar asumida, de entrada, como algo provisional, como algo impropio que provisionalmente se “soporta” y, por tanto, como algo que tiene que quedar presto a modificarse al hilo de la tarea de explicitación fenomenológica. Para Heidegger, la indicación formal puede abrir a determinaciones auténticas y concretas, pero “si se ganan esas determinaciones, con esa ganancia también se tiene que volver a deshacer simultáneamente el prejuicio que posiblemente se habrá filtrado a través de la indicación formal”.³⁴ La orientación «formal» es originaria cuando se mantiene en la provisionalidad que introduce la función *indicativa*: lo formal-indicativo, nos dice Heidegger, no se puede separar.³⁵ Tenemos, por lo tanto, a grandes rasgos, lo siguiente: 1) un vínculo «formal» (sentido referencial) que orienta; 2) la orientación ha de asumirse, en todo caso, indicativamente, por lo tanto, en su eventual impropiedad; 3) la orientación ha de ejecutarse formalmente, esto es, de manera tal que deje en franquía el sentido ejecutivo y referencial del fenómeno que viene a consideración. Esa orientación formalmente realizada es, por lo tanto, posición de comienzo de la explicación fenomenológica que se apropia de lo considerado en los momentos o direcciones de sentido desde los que se lee el fenómeno; 4) la apropiación de sentido de la explicación fenomenológica ha de reobrar sobre la primigenia orientación «formal» reconduciéndola.

Los cuatro momentos que se acaban de destacar no deben entenderse, desde luego, como una secuencia de pasos, sino como rasgos estructuralmente imbricados en la unitaria asunción del decir indicativo-formal.

Dos consecuencias se derivan de lo anterior. En primer término, que lo indicativo-formal conlleva una tensión problemática, mejor dicho, que es el despliegue y mantenimiento de una particular tensión problemática. Hay orientación «formal», pero ésta debe ser indicativamente asumida, esto es, debe ser revisable; la orientación es tanto más rica cuanto más queda en suspenso, cuanto más asume ejecutivamente un carácter formal que deje en franquía la explicación fenomenológica; la

³³ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, p. 33.

³⁴ M. Heidegger, *Wegmarken*, p. 9.

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, p. 34.

explicación no es un absoluto, sino que es el apoyo desde el que se puede volver sobre la primigenia orientación «formal» para revisarla; la nueva orientación debe asumirse en su impropiedad de principio y desplegarse, de nuevo, como indicación formal. Lo indicativo-formal, podría decirse, es un proyecto de conceptualización que está tanto más vivo cuanto más agudamente realiza su problematismo constitutivo. Como Heidegger entiende que ése es el modo en que originariamente se realiza una fenomenología, puede decir que “el fundamento de la filosofía es [...] la realización de la problematicidad; [que] llevar la problematicidad a sí mismo, a la vida y a ejecución decisiva es la apropiación fundamental de todo y el más radical esclarecimiento”.³⁶ Ese “radical esclarecimiento” es, para Heidegger, un propósito vinculado al ser mismo de la vida fáctica. En efecto, la vida fáctica la entiende Heidegger como despliegue de una mismidad que de manera prerreflexiva se tiene en distintos modos: vida fáctica es vida que en cada caso se mantiene en cierta comprensión de sí y sabiendo que siendo le va aquello que es. El problematismo ligado al esclarecimiento radical respecto de sí no ha de entenderse, por lo tanto, como un cometido teórico particular, sino como el afán de tenerse y asumirse existencialmente de manera propia, de ser a una con lo que se es. En segundo término, hay que darse cuenta de que el decir indicativo-formal es despliegue y mantenimiento de ese problematismo en una forma circular; mejor dicho, es despliegue y mantenimiento de una problematicidad tal que ella involucra internamente una revisión y renovación circulares. Por eso, si con el término *hermenéutica* se entiende un ejercicio de comprensión tal que tenga que hacerse cargo de una estructura de precedencia en la que ese mismo ejercicio se entiende situado, entonces la asunción indicativo-formal del ejercicio fenomenológico cuadra muy bien con la sugerencia de que “el término *hermenéutica* indique el modo unitario de abordar, plantear, acceder, cuestionar y explicar la facticidad”.³⁷ Como la hermenéutica es esa forma de problematismo antes mencionada cuyo despliegue logra el más radical esclarecimiento, Heidegger podrá decir que no se trata “de acabar lo antes posible con ella, sino de mantenerse en ella el mayor tiempo posible”.³⁸

Antes de considerar críticamente la pretensión de que el decir indicativo-formal sea el que haya de poner en obra para dar cuenta cabal de la vida concreta, antes de cuestionarse si realmente es ésa la forma en que ha de desplegarse un *logos* originariamente fenomenológico-

³⁶ *Ibid.*, p. 35.

³⁷ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 9.

³⁸ *Ibid.*, p. 20.

co, conviene ganar algo más de claridad para lo anterior. Para ello, lo ejemplificaré con el proceder indicación-formal que, ligado al término “existencia”, Heidegger introduce en las “Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers”. Heidegger empieza diciendo que la introducción de esa indicación formal tiene como fin “preparar el planteamiento del problema [de la existencia] (que de acuerdo con su sentido se deberá volver a deconstruir)”.³⁹ La introducción empieza a realizarse, de manera característica, de esta manera:

aunque una caracterización regional de la “existencia” se revele en última instancia como una digresión equívoca sobre el sentido de la existencia, en cualquier caso puede ser entendida como un modo determinado del ser, como un determinado sentido del “es” [...] que no se obtiene genuinamente en la opinión teórica, sino en el cumplimiento activo del “soy”, un modo del ser del “yo”.⁴⁰

Primeros dos «momentos» de la indicación-formal: 1) con la apelación a la “existencia” es como si de entrada nos orientáramos a un “modo determinado del ‘ser’”. Al apelar a la “existencia” tiene que haber algo que vincule, que dé cierta orientación «formal»: la existencia, podría decirse, por ejemplo, es un modo de ser tal que consiste en irle ejecutivamente su ser mismo. Sólo porque hay vínculo con cierto “modo de ser” puede asumirse inmediatamente, por ejemplo, que una piedra *no* es aquello de que se habla; es decir, que no nos orientamos a algo con un modo de ser de ese tipo. 2) Y, sin embargo, ese tipo de caracterizaciones tienen que revelarse “en última instancia como una digresión equívoca sobre el sentido de la existencia”.⁴¹ No es que la existencia sea “singularización de algo ‘universal’, como un *caso de*”.⁴² “La existencia” en su sentido originario no es “algo”, sino que, más bien, al hablar de la existencia hay que remitirse “al sentido arcóntico de la auténtica experiencia fundamental del ‘yo soy’”,⁴³ esto es, al sentido de la vida concreta. Fijémonos: la apelación a “la existencia” pretende dar cierta orientación «formal», pero ese vínculo tiene que ser asumido en su impropiedad: la orientación debe asumirse *indicativamente*, dando la primacía a la experiencia concreta. 3) Con todo, nos vemos remitidos, por lo tanto, a la “auténtica experiencia fundamental” para apropiarnos

³⁹ M. Heidegger, *Wegmarken*, p. 29.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

de su “sentido”, ese sentido de la existencia que ha de ser perseguido “hasta su origen y genuina experiencia fundamental”.⁴⁴ ¿Cómo llevar a cabo esa apropiación? En primer término, es necesario mantener “una sospecha radical frente a toda anticipación regionalmente objetivadora”.⁴⁵ Debemos cuidarnos de ejecutar objetivamente nuestra consideración: “el sentido de la existencia, si lo perseguimos hasta su origen y su genuina experiencia fundamental, es precisamente *el* sentido del ser que no se puede ganar a partir del ‘es’ que explicita tomando conocimiento de modo específico y que de ese modo es un ‘es’ que objetiva de algún modo”.⁴⁶ La ejecución formal del decir conlleva este rendimiento negativo. ¿Adónde apunta positivamente, a dónde se dirige, en cuanto apropiación, esa consideración formalmente mantenida de la existencia? “La explicación fenomenológica del *CÓMO* de ese cumplimiento activo de la experiencia [...] es la tarea decisiva en el conjunto de este complejo de problemas que afectan a los fenómenos de la existencia.”⁴⁷ Una consideración formalmente mantenida de la existencia en el *CÓMO* de su cumplimiento activo propio es aquello en lo que se concreta la explicación fenomenológica. 4) A continuación añade Heidegger algo que, a la vista de lo que antes dijimos, no necesita mayor comentario:

en consonancia con esta tarea, hay que ganar el sentido de la explicación como cumplimiento activo de la interpretación y hacer accesible lo explicado mismo, de acuerdo con su carácter esencial, como concepto *hermenéutico*, pero sólo en una permanente renovación de la interpretación una y otra vez replanteada, y desde allí llevarlo y mantenerlo en su genuina “agudeza”.⁴⁸

Si se sigue leyendo un poco más el texto que se está citando y comentando, puede incluso apuntarse, de manera sucinta, la orientación en que esa interpretación va a ser desarrollada. Heidegger dice que: “la propia experiencia vital fáctica, en la que yo me puedo tener de diversos modos [...] es un fenómeno esencialmente ‘histórico’ de acuerdo con el *cómo* de su cumplimiento activo propio [...], un fenómeno que *se cumple históricamente* y se experimenta de este modo a sí mismo”.⁴⁹ La apelación a “lo histórico” que aquí se hace no supone un cambio

⁴⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁹ *Ibid.*

esencial en el modo de proceder. Como la apelación a “la existencia”, se realiza de manera indicativo-formal:

el tenerse a sí mismo nace de, se mantiene en y tiende hacia la preocupación, en la cual se experimentan el pasado del yo, el presente y el futuro, pero no como esquemas temporales para un ordenamiento concreto y objetivo, sino en el sentido no esquemático de la preocupación que atañe al cumplimiento de la experiencia en su cómo.⁵⁰

La articulación de lo “histórico” se hace en el nivel propio a los momentos del “cómo” ejecutivo de la vida fáctica. Es decir, lo “histórico” es elaborado desde el mismo plano de distinciones en que “la existencia” era fenomenológicamente explicitada. Sin embargo, se guarda la pretensión de que “lo histórico” sirva como horizonte desde el cual se articule el “sentido” de la existencia. El intento de reconsiderar la vida fáctica desde ciertos momentos temporales es, por lo tanto, una vuelta o desarrollo de un proceder indicativo-formal que inicialmente se orientaba «formalmente» como existencia. El mismo desarrollo que aquí se apunta es el que Heidegger realizará más tarde en *Ser y tiempo*. Entonces, partiendo de la indicación «formal» que se orienta a un ente que es en el sentido de la existencia, es decir, a un ente que tiene un ser tal que siendo le va su propio ser, un análisis sólo ligeramente modificado será el fondo desde el cual vengán a destacarse los momentos que articulan una temporalidad en cuyo horizonte quiere hacerse descansar el “sentido” de ese ente. Que ese segundo momento interpretativo fuera tentativo y que acabara ponderándose como inapropiado es cosa que, a la luz de lo que se ha venido diciendo, no constituirá sorpresa alguna.

Hasta aquí el intento de presentar el proceder indicativo-formal asumido por Heidegger. Pasemos ahora a hacer algunas consideraciones críticas.

4. *Apuntes críticos*

En la asunción indicativa de toda distinción se advierte un afán cabalmente fenomenológico: la originariedad del fenómeno debe ser preservada frente a su expresión significativa mediata. Ese mismo afán se advierte en la retracción formal frente a toda objetivación: en efecto, la posibilidad de un comportamiento objetivador es real, pero los fenómenos no son *nunca* objetos. Un ejercicio fenomenológico es una tarea que se pone en camino, no para *elaborar* determinaciones objetivas,

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 32–33.

sino para preservar lo concretamente dado. Es de justicia reconocer cuán vivamente Heidegger mantiene una tensión fenomenológica. No por eso, sin embargo, la orientación que asume se acredita en todo respecto como originaria y legítima. ¿Qué decir, en último término, de su pretensión de que el proceder indicativo-formal sea el modo de concepción adecuado a la vida concreta, esto es, el modo de concepción originariamente fenomenológico?

En mi opinión, la posición que Heidegger asume es insuficiente. Insuficiente, quiero decir, no en relación con motivos externos que desde fuera cupiera alegar, sino fenomenológicamente insuficiente. A fin de advertir en qué sentido se dice esto, considérese, en primer término, el uso que hace Heidegger de los conceptos de sentido de ejecución, sentido referencial y contenido. Sobre esos conceptos pivota, en buena medida, la comprensión de lo indicativo-formal. ¿Están esos conceptos asumidos, a su vez, como indicaciones formales? No, desde luego, ni pueden estarlo. Aunque Heidegger dice que esos conceptos son indicaciones formales, en verdad no lo son. No lo son, en primer lugar, porque esos conceptos no dan ninguna orientación «formal»: son meros distinguos, relativamente abstractos, que sólo necesitan, para su aclaración, su remisión indicativa a la experiencia concreta que ellos articulan. No lo son, en segundo lugar, porque sería absurdo que un concepto como el de sentido ejecutivo, pongamos por caso, pudiera quedar formalmente en suspenso en aras de hacernos cargo del sentido ejecutivo concreto del fenómeno al que, supuestamente, ese concepto nos habría orientado. No es que estos conceptos estén funcionando como indicaciones formales, sino, cosa muy distinta, que están funcionando en el seno del proceder indicativo-formal que Heidegger asume. ¿Por qué la elaboración indicativo-formal se mantiene sobre el fondo de una concepción que, de entrada, escapa a lo indicativo-formal? ¿No representaba lo indicativo-formal el carácter *originario* de los conceptos filosóficos? ¿Y qué legitimidad puede tener esa particular concepción para establecerse como horizonte de la explicación fenomenológica, como línea maestra desde la que el fenómeno tiene que leerse? *Sentido ejecutivo, referencial y contenido* son distinciones abstractas relativas a algo así como *un comportamiento* y, a su vez, *un comportamiento* no deja de ser una distinción abstracta relativa a la vida concreta. Desde el momento en que ese medio de distinciones abstractas se está asumiendo como horizonte de una explicación fenomenológica, ¿no nos estamos situando por debajo del nivel de la crítica de Natorp? A todo esto podría tratar de responderse que en el seno del proceder indicativo-formal esas distinciones las asume Heidegger indicativamente, en su supedita-

ción al vivir concreto. Pero ¿es esto verdad? ¿O no sucede, más bien, que es el vivir concreto lo que se trata de asumir hermenéuticamente *mediante* esa triple distinción, *manteniendo* esa triple distinción? Esto segundo es efectivamente lo que sucede. Prueba de esto es que la remisión indicativa de esas tres distinciones al vivir concreto produciría la disolución del proceder indicativo-formal. Si una orientación inicial quedara formalmente en suspenso, no para *desentrañar* el sentido referencial y ejecutivo de aquello a lo que se apunta, sino en aras de hacer valer en concreto aquello a lo que se apunta, entonces sólo nos quedaría remitirnos a la vida concreta dejando de lado la primigenia orientación «formal». La tensión problemática que es propia de lo indicativo-formal se disolvería *ipso facto*. ¿Qué está pasando, pues, aquí? El proceder indicativo-formal depende de un marco de distinciones no asumido indicativamente. No se desea que la orientación «formal» inicial se disuelva remisivamente en la vida concreta, sino que se busca que, desde una orientación «formal», la vida concreta sea considerada *desde* ciertos aspectos, *bajo* ciertos aspectos operantes como “fondo de consideración”. En otras palabras: esos aspectos son los puntos de aplicación a partir de los cuales se trata de hacer “progresar” una consideración «formalmente» orientada. ¿De dónde viene esa necesidad de “progresar” y a dónde apunta ese “progreso”? Es necesario mantener una conceptualización no asumida indicativamente a fin de mantener viva la pretensión de “aclarar” aquello a lo que inicialmente nos habíamos orientado «formalmente». El proceder indicativo-formal empieza por dar una orientación «formal» y, supuesta esa orientación, ha de mantener un medio conceptual como horizonte desde el cual se pueda explicitar el sentido de “aquello” a lo que estamos «formalmente» orientados: la vida fáctica como “existencia”.

¿Pero de dónde viene la necesidad de dar orientaciones «formales» y de empezar planteando problemas a partir de orientaciones «formales»? Con esta pregunta nos aproximamos a lo verdaderamente problemático en la posición de Heidegger. Adviértase que aquello que de entrada constituye el tema para Heidegger, la vida fáctica, es algo «formalmente» introducido. La vida fáctica dice, en cierta manera, lo que concretamente acaece, pero lo dice «formalmente» en el sentido de ser “aquello” que en cada caso va siendo ejecutivamente. En la orientación hacia la “vida fáctica” nos movemos en una orientación «formal» de la vida concreta: se trata de la vida concreta, sí, pero de la vida concreta en cuanto que ésta ha pasado a tenerse «formalmente» como despliegue ejecutivo de la vida fáctica. Repárese bien en lo que esto quiere decir. Al hablar de la vida fáctica no se distingue *algo*. No es que haya vida

fáctica y, además, otras cosas, pongamos por caso una casa, mundo, entidades matemáticas... Una casa, mundo o entidades matemáticas los habrá en la vida fáctica, en nuestro estar-siendo ejecutivamente quienes somos. Vemos aquí el rasgo característico de toda orientación «formal»: que es omniabarcante y que puede vincularse indiscriminadamente con todo. De la misma manera que cualquier cosa que podamos distinguir puede venir «formalmente» considerado como un campo de inmanencia (Husserl), puede venir considerado como vida fáctica (Heidegger). Ahora bien, asumir que lo que concretamente acontece es, justamente, “despliegue de la vida fáctica” y asumir que lo propiamente filosófico consiste en ensayar una apropiación mediata del “sentido” de la vida fáctica no son cosas que vayan de suyo. Esto parece, más bien, una orientación de principio que el proceder indicativo-formal no puede justificar. Adviértase bien: aquello con relación a lo cual se pretende que el proceder indicativo-formal sea un modo originario de conceptualización es la vida fáctica. La pertinencia de la elaboración indicativo formal hace pie en esa «formalización» particular que es la vida fáctica, progresa dentro de esa «formalización» y a esa «formalización» se orienta. La cuestión acerca de si la vida fáctica es concretamente o no, la cuestión acerca de si la orientación a la vida fáctica no dependerá de una «formalización» inoriginaria en relación con la vida concreta, y la cuestión, sobre todo, acerca de la pertinencia o no pertinencia de orientar el problema fenomenológico como desentrañamiento de algo «formalmente» introducido no caben en el seno del proceder indicativo-formal. Desde la instalación en ese proceder cualquier respuesta a esas preguntas rezaría como sigue: el proceder indicativo-formal es insuperable porque la vida fáctica es en concreto como es. Con esto se repite la asunción de principio, dogmática, de la vida concreta en una orientación «formal». De esta manera, no sólo sucede que el proceder indicativo-formal se desarrolla sobre un fondo de distinciones que no son asumidas de manera cabalmente indicativa, sino que su necesidad se hace descansar en una orientación «formal» que no puede ser puesta a prueba por ese proceder.

A lo que se acaba de decir cabría responder que inmediatamente, es decir, antes de dar una orientación «formal» explícita, hay ya asunción de sí en cierto modo, y que en esa asunción de sí se puede desfigurar aquello que concretamente somos. Según esto, la elaboración indicativo-formal podría verse como el *desarrollo explícito* de una problematización existencial inmediata orientada a la claridad originaria de sí para sí. Más aún, si suponemos que lo que concreta e inmediatamente acontece es nuestra vida, siendo vivida a veces de una manera

deformada y siendo vivida a veces en la transparencia de un tenerse en lo que originariamente se es, podría pensarse que el problema existencial de la “claridad respecto de sí”, de la claridad respecto de eso que concretamente acontece, está en la raíz del quehacer filosófico y que la fenomenología de la vida fáctica no es otra cosa que la agudización y elaboración explícita de ese problema. Esta respuesta esconde, sin embargo, un equívoco que a continuación voy a tratar de desmontar.

Se entiende bien que acontece algo así como un encubrimiento en medio del discurso referencial: un mero esquema significativo puede mantenerse suplantando la realidad concreta. Piénsese, por ejemplo, en el caso de que alguien concediera legitimidad a la tesis de que lo que acontece inmediatamente son ciertas representaciones de “una conciencia”, o de que la verdad descansa originariamente en las ciencias objetivas. Debido a las desfiguraciones que se introducen en tesis de este tipo cabe, desde luego, un quehacer fenomenológico que se esfuerce por salvaguardar lo que concretamente queda comprometido en ellas. Ahora bien, la “deformación” a la que se apela cuando se dice que existiendo nos tenemos y comprendemos de cierta manera, y que esta “comprensión de sí” puede haber desfigurado aquello que somos, ha de ser de otro tipo: aquí no están comprometidas ciertas opiniones o tesis que van desencaminadas, sino un existencial “tenerse a sí mismo”. ¿En qué medida cabe aquí la “claridad respecto de sí” y en qué medida viene involucrado aquí un problema de “claridad”? Trato de exponer lo que, a ese respecto, puedo advertir. En la medida en que estamos en el mundo, estamos arraigados en un horizonte que, desde luego, incluye un contar respecto de sí. Contamos respecto de nosotros como siendo capaces de hacer esto o lo otro; nos vemos comparativamente frente a los demás, y nos tenemos por alguien que tiene que cambiar, por alguien aventajado, por alguien indigno que va a la deriva, o, quizá, por alguien que sabe manejarse con lo que le rodea, por alguien estimable, etc. Esto, ciertamente, no se da en el modo de tesis, sino que es nuestra “realidad” concreta en cuanto habitantes del mundo. Por eso no cabe decir aquí que en cada caso estemos siendo en una interpretación de “nosotros mismos”. No hay tal “nosotros mismos” que luego quedará interpretado en una forma más o menos deficiente: somos quienes concretamente somos y esto incluye nuestro tenernos problemáticamente en el horizonte de un mundo. Un modo de tenerse no puede ser tenido por fenoménicamente originario con respecto a otro: no se trata aquí de dos interpretaciones divergentes relativas al fenómeno originario de “un” sí mismo. Lo que es fenoménicamente originario es nuestra vida con su problematismo concreto. Lo que podría quedar comprometido

en el modo como concretamente nos tenemos no es, por lo tanto, un problema de legitimidad fenoménica, sino un problema práctico, de decisión. Ahora bien, esto es algo a lo que una fenomenología no puede contribuir un ápice. En la posición de Heidegger se supone, por el contrario, que la claridad respecto de sí es cosa que debe darla un particular modo de existencia que la filosofía debe promover a la vez que continuar: como si hubiera un sentido y modo de ser privilegiado en nuestra vida concreta que de alguna manera debiéramos “promover” y “poner en claro”. Ese propósito de “aclaración respecto de sí” me parece vacío y estéril si significa otra cosa que el práctico hacerse cargo de lo que nos concierne. Y si significa eso, una fenomenología nada puede hacer allende remitirnos a la concreción en que eso se realiza. Lo que Heidegger trata de hacer valer al apelar a la vida fáctica no es cosa que venga sancionada por la vida concreta, ni emana “de suyo” de la vida concreta, sino que es, tan sólo, una “formalización” particular de la vida concreta: esa formalización en la que la vida se trae a consideración como algo que está siendo, constitutiva y estructuralmente, despliegue ejecutivo de un “sí mismo”.

La asunción de lo indicativo-formal como modo de proceder originariamente filosófico cobra cuerpo con la asunción «formal» de la vida concreta como vida fáctica y la pretensión fenomenológica, que no desfallece, de supeditarse a la vida concreta. La manera de conjugar algo que no deja de estar en una tensión problemática consiste en asumir como forma suprema del ejercicio filosófico el mantenimiento de cierto problematismo. Lo indicativo-formal es, cabe decir, el modo en que ese equívoco problematismo se mantiene y agudiza.

Lo que se acaba de decir en los dos últimos párrafos puede quedar más claro después de considerar la manera particular en que Heidegger habla del proceder indicativo-formal. En la medida en que el sentido de *la vida fáctica* ha de desentrañarse en el proceder indicativo-formal, y en la medida en que el proceder indicativo-formal se tiene por una posibilidad realizada ejecutivamente *en la vida fáctica*, dice Heidegger: “la puesta en marcha hermenéutica [...] surge y brota de una experiencia fundamental; en nuestro caso, de un estar despierto de carácter filosófico, en el cual el existir se encuentra consigo mismo, aparece ante sí mismo”.⁵¹ En otras palabras: el proceder indicativo-formal es la posibilidad decisiva de una *autointerpretación* en la que la existencia se hace transparente a sí misma. Las cosas se presentan, por lo tanto, como si lo que se estuviera realizando al hilo del proceder indicativo-

⁵¹ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 18.

formal fuera un modo supremo de la posesión de sí, el estar despierto al sentido de nuestra vida fáctica desde nuestra vida fáctica. Repárese bien en lo que se nos está diciendo. ¡¿Venir a estar despiertos al sentido de nuestra vida fáctica?! ¡Como si la vida necesitara de una señalada vuelta a sí para tenerse a sí y para ser transparente en su originario dramatismo! ¡Como si lo problemático en nuestra vida se orientara a la dilucidación de su sentido a partir de una orientación «formal»! Resulta inquietante constatar que en la asunción del proceder indicativo-formal está cobrando cuerpo un germen que, a la postre, tiene que producir el efecto contrario que Heidegger le atribuía. El problematismo involucrado en la elaboración indicativo-formal, ése que en el texto anterior estaba referido como un “estar despierto de carácter filosófico”, es uno que empuja a volver una y otra vez sobre nuestra vida en aras de mantener una pretensión que no puede cumplirse. Ese problematismo que se presenta como el camino para que la vida se gane “en y para sí misma” amenaza con adueñarse morbosamente de ella: ¡se trata, se nos dice, de mantenerse ahí el mayor tiempo posible! Dando por descontada la admirable tensión fenomenológica que el pensamiento de Heidegger soporta, se advierte, en último término, que la posibilidad de un *logos* cabalmente fenomenológico, la posibilidad de un *logos* que, en el juego de la legitimidad racional, guarde el fenómeno, nuestra vida concreta, se ha extraviado.⁵² *

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1983.

———, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1995.

———, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1993.

⁵² He ensayado una dilucidación de cómo tiene que realizarse un tal *logos* en mi libro *Sobre el sentido de la fenomenología*, el cual tiene esto de original: que no da cuenta del ejercicio de la fenomenología en abstracto, sino que la fijación del sentido de la fenomenología se hace remitiendo indicativamente a aquello que el lector realiza en concreto en el ejercicio de lectura. Más aún: que lo que concretamente se realiza en ese ejercicio es congruente con aquello que se establece como fenomenología.

*Este trabajo se realizó en el marco de los proyectos de investigación “Teoría de las categorías en la hermenéutica filosófica” e “Interpretación y verdad en la hermenéutica filosófica” (Ref.: HUM2006-04630 y Ref.: FFI2009-11921).

- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1985.
- , *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1967.
- , *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA, 56/57, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1999.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana I*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950.
- Natorp, P., *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, 2a. ed., Elbertsche Verlagsbuchhandlung, Marburgo, 1910.
- , *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr/Siebeck, Tubinga, 1912.
- , *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Friburgo de Brisgovia, 1888.
- , “Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie”, *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, vol. 7, 1917/18, pp. 224–246.
- Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Ruiz, J., *Sobre el sentido de la fenomenología*, Síntesis, Madrid, 2008.

Recibido el 27 de junio de 2009; aceptado el 10 de junio de 2010.