

INDICACIÓN FORMAL Y OBJETO DE LA FILOSOFÍA, CON ESPECIAL REFERENCIA AL *NATORP BERICHT* DE HEIDEGGER.

GUSTAVO SALERNO

(Universidad Nacional de Mar del Plata – CONICET)

RESUMEN

La «indicación formal» es la estrategia hermenéutica que Heidegger diseña en cursos, lecciones y trabajos publicados hasta aproximadamente su obra capital, *Sein und Zeit* (1927), donde ya se muestra operante sin ser ella misma explicitada. Mediante aquella el tema de la filosofía (la vida fáctica) puede abordarse con vistas al objetivo central que le es inherente (la apropiación). El trabajo se instala en una reconstrucción sucinta de dicho procedimiento utilizando como eje de exposición la lección sobre Aristóteles de 1921-1922, también conocida como “Natorp Bericht”.

PALABRAS CLAVE: Indicación – formal – lenguaje – vida – *Dasein*

ABSTRACT

The «formal indication» is the hermeneutic strategy that Heidegger designs under way, lessons and works published to approximately its capital work, *Sein und Zeit* (1927), where already is shown operating without being she same specified. By means of that the theme of the philosophy (the factual life) can be undertaken with a view to the central objective that is him inherent (the appropriation). The work is installed in a succinct reconstruction of said procedure utilizing as axis of exposition the lesson on Aristotle of 1921-1922, also known like “Natorp Bericht”.

KEY WORDS: Indication – Formal – Language – Life – *Dasein*

En el presente trabajo ofrezco una caracterización sumaria de la que ha sido considerada “la noción metodológica central de la fenomenología hermenéutica: la indicación formal (*formale Anzeige*)”.¹ Si bien este procedimiento tiene una operatividad relevante en *Sein und Zeit*², Heidegger no ofrece allí una presentación sistemática del mismo y su sentido tiene que reconstruirse mediante un repaso de sus producciones anteriores. Por entre éstas, presto particular atención a las lecciones impartidas en el semestre de invierno de 1921-1922 (*Phänomenologische Interpretationen zu*

¹ BERTORELLO, A. “La reflexividad del *logos* hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de *Sein und Zeit*”, en: MICHELINI, D., MALIANDI, R. y DE ZAN, J. (eds.). *Ética del Discurso. Recepción y críticas desde América Latina*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 2007: 129-142.

² HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1986.

Aristóteles), conocidas también como *Natorp Bericht*.³ Este acercamiento a la estrategia hermenéutico-fenomenológica pretende mostrar el enriquecimiento que produce el vínculo entre vida fáctica, temporalidad y lenguaje. Sólo mediante el esclarecimiento del tema (1) y el método propio de la filosofía (2), resulta posible un trato no objetivante y abstracto para la investigación del sentido originario en el que se muestra el *Dasein* (3).

1. El tema de la filosofía

En el contexto de su transformación hermenéutica de la fenomenología Heidegger plantea la cuestión acerca de cómo puede alcanzarse un criterio para la determinación de la validez de un concepto. Esta búsqueda representa una crítica a la filosofía de Husserl y una indagación del “sentido originario” que aspira a una distinción de los sentidos derivados. La tarea implica, por tanto, una resignificación del tema idóneo de la filosofía: dar cuenta de la *vida*, puesto que es el fenómeno originario (*Urphänomen*). El propósito consiste en “ir a las cosas mismas”, pero sin la necesidad de apelar a una conciencia constituyente y objetivadora.⁴

La contraposición se instala entre la comprensión del *origen* (*Ur*) como un ámbito pre-teórico y ligado a la *praxis*, y la teorización de aquél tal como tiene ocasión en los discursos de la ciencia y de la filosofía, los cuales son, por tanto, derivados. En el tránsito de una esfera a otra hay una pérdida del sentido que también aparece reflejada en una transformación de la subjetividad: el camino que corre de un sí-mismo *qua* sujeto pragmático que actúa aquí y ahora hacia un sujeto de conocimiento o “yo pienso”. En realidad el ser del “yo soy” debe considerarse como una indicación formal –cuestión que queda todavía por aclarar–, alusiva de la modalidad propia en la que tal *yo ejerce o realiza su vida*.⁵ Heidegger alude al origen con las expresiones *vida*, *vida fáctica* o *Dasein*, las cuales se refieren al hecho de que la vida se acredita a sí misma: esto es, la tarea de la determinación y

³ HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe* (en adelante GA) 61 (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann). Sigo la traducción de Escudero, J. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Madrid: Trotta, 2002. Aparecen en el presente texto las menciones a esta obra a través del señalamiento de su año y paginación, y se utilizan las notas al pie para las aclaraciones o referencias textuales de otros trabajos de Heidegger u otros autores.

⁴ “En lugar del Yo trascendental pone Heidegger la vida en su carácter factual. Esta vida fáctica es vida en un mundo; es en última instancia histórica, y es históricamente como se entiende a sí misma.” PÖGGELER, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1993: 83.

⁵ Así, ya en *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»* se afirma que “la existencia... puede ser entendida como una forma de ser, como un determinado sentido del «es», el esencial «es» del «yo soy», que no es genuinamente poseído en el mentar teórico, sino en el ejercicio del «soy», un modo de ser del ser del «yo».” HEIDEGGER, M., en Saner, H. “Karl Jaspers in der Diskussion”, München (1973): 89.

esclarecimiento del sentido del ser debe comenzar por un estudio del ente que posee ya una precomprensión de aquel. Sin embargo, para convertir a esta instancia en tema de la filosofía se requiere incorporar a la investigación otros aspectos coimplicados: (i) el mundo y su significatividad, es decir, considerado como una estructura significativa dentro de la cual los entes tienen sentido; (ii) el carácter semántico de la vida, el cual está articulado en un «que» (*Was*) que remite a los contenidos religiosos, políticos, estéticos, etc., y un «como» (*Wie*) en tanto actitud que se asume ante el «que»; (iii) la movilidad de la vida (lo que se mueve es el *Dasein*, existencialmente); y (iv) la facticidad, la cual resuelve todos los discursos (incluidos los científicos), con lo que la instancia de enunciación podrá verse organizada en torno a los tres deícticos (yo, aquí y ahora).⁶

El esclarecimiento del *Wie* resulta fundamental: el cuidado o preocupación (*Sorge*) dirige el interés del investigador al sentido realizativo, al sujeto de la enunciación, el cual tiene dos posibilidades fundamentales: la propiedad (*eigentlich*) o la impropiiedad (*uneigentlich*). El «como» es el horizonte desde el cual se interroga al mundo, y este preguntar se enuncia histórica y contingentemente. El recurso a la deixis personal (nosotros, *wir*), temporal (hoy, *jeweilig*) y espacial (ahí, *da*) explicita que la instancia de enunciación es siempre un “nosotros que existimos aquí y ahora”, es decir, muestra el carácter fáctico de la enunciación. Por tanto (en la forma de una paráfrasis del concepto de movimiento de Aristóteles) la identidad no es algo estático sino que se conquista en la temporización de un determinado modo (*Wie*).⁷

Pues bien, ¿cómo alcanzar entonces un discurso sobre el origen en el tiempo, en la historia, en el mero acto de proferir o enunciar? Heidegger sostiene que la instancia de enunciación se dice a sí misma; esto es: se atiene al mostrarse o darse del fenómeno que se investiga (la facticidad vital, el *Dasein*) ya que concibe que el origen no es inefable. El mismo expresa un discurso. Pero una vez más: ¿cómo establecer un discurso sobre el origen si nuestra instancia de enunciación está comprometida aquí y ahora?

El “punto supremo” ya no puede consistir en la autoconciencia trascendental aislada y constituyente (Husserl). La transformación hermenéutica de la fenomenología comporta un abandono del primado del sujeto epistémico a favor de la situación práctica habitual de la facticidad. En este trasfondo se encuentra ya presente una interpretación intersubjetivamente compartida, a-teórica y simbólica: por tanto, la vida humana parte de la significatividad (*Bedeutungssamkeit*) previa del sentido del mundo, y no es el resultado de la objetivación especular de la autarquía del científico o del filósofo. El énfasis

⁶ Que no se tratan de aspectos desvinculados se deja ver, por ejemplo, en la siguiente afirmación: “El ser-dynamis es una determinación positiva del modo de su ahí. Desde hace mucho tiempo solía caracterizar ese carácter de ser del *Dasein* como *significatividad*” (HEIDEGGER, M. GA 18: 300).

⁷ “El existir está aquí para sí mismo en el cómo (*Wie*) de su ser más propio”. HEIDEGGER, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999: 25.

husserliano puesto en la actitud refleja escinde el fenómeno de la vida en la relación dual sujeto-objeto: el aparecer o el darse ocurren (sólo) frente a una región autónoma (la conciencia pura), por lo que el tema de la filosofía consiste en la posibilidad y en la determinación de un acceso a *la realidad tal como se da* previamente a toda concepción del mundo.⁸

La “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*) es un discurso circular (está ya siempre referido a la historia sin poder salirse de ella); tiene carácter modal (para poder conquistar la competencia epistémica de la filosofía resulta menester una transformación existencial, la conquista de la propiedad antes de hacer filosofía; por lo que “el origen es lejano”);⁹ y está ocupada en la producción de conceptos (*Begriffbildung*). El discurso acerca del origen se muestra además como ontología; pero ésta remite en a una forma de trato (*Umgang*) con el mundo. Este aspecto adelanta una determinada idea de lo que sea la filosofía: una *conducta* respecto del sentido del ser, la cual se encuentra en dependencia del sentido del tener de la conducta. Así, la filosofía es ontología en la forma de que se ocupa del obrar humano, del modo (*Wie*) de relacionarse práctico con los entes. Por ello “la filosofía es ‘ontología’, es decir, ontología radical, es decir, en tanto tal, fenomenología fenomenológica (existencial, histórica), o sea ontológica.”¹⁰ En efecto, a través de la pregunta acerca del mostrarse-la-vida-misma se plantea el interrogante respecto del ser. Pues bien, para Heidegger *ser* significa *ser-producido*.¹¹

⁸ Cfr. HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, GA 56/57.

⁹ “Nuestra relación con lo que está cerca es desde siempre tosca y torpe. Porque el camino a lo cercano es, para nosotros los hombres, en todo momento el más alejado y por ende el más difícil”. HEIDEGGER, M. *La proposición del fundamento*. Barcelona: Serbal, 1991: 27.

¹⁰ HEIDEGGER, M. GA 61: 60.

¹¹ Más adelante, a partir de los años 30’, Heidegger criticará este modelo entitativo que toma al útil o al artefacto como totalmente transparente, el cual será reemplazado por la obra de arte. Con todo, respecto a la preeminencia del ser-producido puede tenerse presente el ejemplo que el propio Heidegger brinda acerca del negro de Senegal, a quien se expone ante el fenómeno (la vivencia) del mostrarse (o aparecer) la cátedra universitaria: “más bien el negro va a ver la cátedra como algo que no sabe para qué sirve. El carácter significativo del ‘ser extraño el útil’ y el carácter significativo ‘cátedra’ son, en su núcleo esencial, absolutamente idénticos”. Cf. HEIDEGGER, M. GA 56-57: 70-73; también el breve análisis que en el punto 3 de este trabajo aborda la interpretación fenomenológico-hermenéutica de Aristóteles en base a HEIDEGGER, M. (2000: 57 y ss).

2. El método de la filosofía

Establecido el tema de la filosofía como el ocuparse de la vida fáctica, resulta indispensable la clarificación de la estrategia metodológica funda-

mental de la fenomenología hermenéutica: la indicación formal.¹² Ésta puede caracterizarse del siguiente modo: (i) tiene una función metalingüística; (ii) el análisis que emprende comporta dos momentos: uno negativo y otro positivo; y (iii) se cumple mediante la instauración de un “punto de vista”.

2.1. La indicación formal es concebible como un abordaje metalingüístico del discurso que apunta a la explicación fenomenológica del sentido. Clarificado el tema de la investigación, y considerando el carácter autosuficiente (*Selbstgenügsamkeit*) de éste, la metodología debe poder emplear un género discursivo que no resulte ajeno a él y pueda mostrarlo en su constitución originaria. En este marco, “la indicación formal es un método de análisis semántico que recae sobre la polisemia de determinadas estructuras lingüísticas: los conceptos y los enunciados. Es un análisis pragmático fundado en el carácter existencial del significado (*existentielle Bedeutung*)”.¹³

El investigador ahora puede ocuparse de la expresión común de los enunciados que ha recogido y posicionarlos en los contextos enunciativos de aparición. Este aspecto remite a la posición central que en la *formale Anzeige* tienen las deixis del lenguaje, puesto que si se concibe que la mirada del investigador tiene como horizonte una tradición filosófica *qua* contexto enunciativo-significativo, y que “la indicación formal, en la medida en que remite el origen del sentido a una determinada manera de concebir la subjetividad (el *Dasein* o, dicho con más rigor, el modo subjetivo propio del *Dasein*), es una teoría de la enunciación”,¹⁴ entonces el yo, el aquí y el ahora resultan fundamentales. Frente al carácter irrebasable de la posición factual y temporal de quien habla e interroga, “el *Dasein* como expresión del sujeto de la enunciación tiene la universalidad de la instancia lingüística”.¹⁵

En el curso de 1927-1928 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* Heidegger encuentra explícito el vínculo del *Dasein* con las tres deixis del lenguaje, reafirmandose el carácter metalingüístico de la indicación formal en tanto explicación (fenomenológica). En efecto, aquí, ahí y allá son determinaciones del *Dasein*,¹⁶ por lo que no pueden entender

¹² En efecto, el proyecto heideggeriano “no puede prescindir de unas ciertas «cuestiones de método», que le son intrínsecas y le vienen marcadas por la propia naturaleza de su «tema», la vida fáctica. Es esta indisociabilidad de «tema» y «método» lo más característico de la hermenéutica de la facticidad.” RODRIGUEZ, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997: 14.

¹³ BERTORELLO, A. “La reflexividad del *logos* hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de *Sein und Zeit*”, en: *ed. cit.*, 136.

¹⁴ BERTORELLO, A. *op. cit.*, 138.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ HEIDEGGER, M. GA 25: 343. Cf. además en el análisis de la filosofía aristotélica: “¿Cómo surgen las estructuras ontológicas? A modo de explicaciones de un tipo de determinación que nombra y contempla discursivamente las cosas”. HEIDEGGER, M.

se como mero reflejo de expresiones pronominales como el “Yo”, el “Tú” o el “Él” sino que son adverbios del *Dasein* (*Daseinadverbien*). El *Dasein*, como indicación formal, produce el sentido que busca investigarse.

2.2. Asimismo, la empresa indicativo-formal consta de dos momentos fundamentales. En principio se trata de un desmontaje (*Abbau*) del sentido derivado dado, y esto significa: de la carga semántica transmitida a lo largo de la historia por el marco teórico que ha objetivado el mostrarse mismo. De esta forma, el momento negativo puede entenderse como una “regla de precaución” (*Vorsichtsregel*) que busca liberar el sentido realizativo y defenderse de los sentidos derivados. En la destrucción se encuentra el aspecto *formal* de la indicación, es decir, en la suspensión del significado a través de la identificación de predicados y de su desconexión.¹⁷

Pero el desmontaje no se agota en sí mismo sino que enlaza inmediatamente con una operación constructiva que consiste en el establecimiento del criterio para la distinción de lo derivado respecto de lo originario. Tal *canon* determina la presencia o ausencia del sentido realizativo, el cual corresponde a la “modalidad” asumida por el *Dasein* ante los contenidos: se trata de observar cómo está presente la identidad en el discurso (*propia o impropia-mente*). Por tanto, el entrelazamiento operacional de la *formale Anzeige* significa que el momento destructivo “destapa el intrincado mapa conceptual de la filosofía y retrotrae el fenómeno de la vida a su estado originario”, mientras que el momento positivo “propone un análisis formal de los diversos modos de realizarse la vida en su proceso de gestación histórica”.¹⁸

En su lección *Platon: Sophistes* (GA 19) se encuentra en Heidegger virtualmente reflejada la contraposición entre las modalidades de hacerse presente el *Dasein* en el discurso. El método que sigue en ese lugar es fenomenológico, aunque aparece ya involucrada la tarea hermenéutica en el proceder a una mediación histórica con un texto del pasado, puesto que comprender el pasado es una forma de comprendernos. Platón realiza en el *Sofista* una exposición del *Dasein* humano en su posibilidad más extrema: la existencia filosófica –la cual en *Sein und Zeit* y también ya en *Phänomeno-*

(2000: 58).

¹⁷ Precisamente el carácter formal al que se alude permite distinguir la estrategia heideggeriana de otras empresas aproximadamente orientadas en sentido similar que han sido ensayadas en la filosofía contemporánea, especialmente aquellas que siguen una inspiración nietzschiana. Como se verá inmediatamente, la destrucción o reconstrucción en Heidegger es uno de los momentos de la *formale Anzeige*, precedente al acceso al sentido originario que se persigue. En el caso de Nietzsche, por el contrario, la destrucción de la empresa genealógica es preponderantemente negativa: aspira a encontrar detrás de los conceptos (morales o metafísicos) la voluntad de poder que se halla oculta. Véase, por ejemplo, NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Madrid: Alianza, 1995; e Id., *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1999.

¹⁸ ESCUDERO, J. A. “Prólogo” a Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, ed. cit., 11.

logische Interpretationen zu Aristoteles cobra la forma de la muerte; (cf. 2000: 41 y ss.)— de modo que en las referencias a los sofistas puede encontrarse (indirectamente) un discurso sobre el sentido originario de la existencia propia. En efecto, según este módulo, el filósofo enlaza propiedad, ser sí-mismo y verdad de la existencia; mientras que el sofista comporta impropiedad, no ser sí-mismo y desfiguración u ocultamiento.¹⁹

2.3. Ahora bien, la *formale Anzeige* encuentra su cumplimiento mediante la instauración de un punto de vista que indica el contexto enunciativo originario, y que corresponde a una “proyección libre (*freier Entwurf*) de la existencia”. Se trata de la construcción creativa de un contexto enunciativo que permite la reconstrucción de los predicados que se adhieren al concepto. Tal marco originario es la propiedad del *Dasein* a través de la cual, una vez conquistada, “no sólo alcanza la transparencia existencial, sino también la epistémica desde la cual puede validar cada uno de los conceptos filosóficos distinguiendo el sentido originario del derivado.”²⁰ El filósofo (la existencia auténtica) puede superar la tendencia (*Geneigtheit*) a renunciar al trato cuidadoso de las cosas (*besorgen*) y de los otros (*fürsorgen*). Tal inclinación a quedar sumergido en el Uno se hace manifiesta en la caída (*Verfallen*, presentada en esta etapa como *Ruinanz* o *Sturz*), cuyos tres movimientos característicos son la tentación, el aquietamiento y la alienación (cf. 2000: 40), en la que la forma de estar presentes las cosas es *Vorhandenheit* y el *Dasein* huye de sí mismo. Por ello, la proyección tiene que comprenderse en relación al hecho de que “en la hermenéutica lo primero que hay que configurar es la posición desde la cual sea posible preguntar, cuestionar de modo radical, sin dejarse llevar por la idea tradicional de hombre”.²¹

La proyección es *a priori*, pero en sentido perfecto (temporal e histórico), y responde al *Vorumwillen* que permite al *Dasein* desplegarse en una posibilidad. En sentido trascendental *a priori*, aunque desligado de los

¹⁹ Como puede verse, la estrategia indicativo-formal procura una elisión en el sentido dado. En el ejemplo al que se alude, para Heidegger queda manifiesto que el hilo conductor del análisis tiene que instalarse en el problema de la verdad, la cual desde entonces aparece caracterizada como un estar-descubierto o no-estar-oculto (es decir, privativamente). La investigación hermenéutica releva que la verdad es una tarea que tiene que ser alcanzada: el mundo, en el sentido originario del que parte la filosofía griega, está inmediatamente cerrado, aunque no de modo absoluto. En efecto, el carácter modal de la verdad permite dirigirse al ente descubierto, o bien al carácter descubridor del *Dasein* (que, en esta forma coincide con el griego *aletheia*). Este doble aspecto de la verdad se expresa en el *legein* —que Heidegger traduce por *Sprechen*, y luego en *Sein und Zeit* (§ 7, b) como *Rede*—, el cual es un modo de ser del *Dasein*.

²⁰ BERTORELLO, A. “La reflexividad del *logos* hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de *Sein und Zeit*”, en: *ed. cit.*, 137-138.

²¹ HEIDEGGER, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, *ed. cit.*, 36 (el subrayado es mío).

condicionamientos y la necesidad de la factualidad, Kant se orientaba hacia una perspectiva parecida al concebir la libertad como “el fin de sí mismo del hombre”. En Heidegger ello quiere decir que el carácter apriórico se encuentra ligado a la posición universal de la enunciación, ya-siempre presente en el lenguaje discursivo, y que es resulta de la resolución (*Entschlossenheit*) hacia la existencia propia. Que se encuentre comprometida una proyección (una ejecución) está del todo vinculado con el hecho de que “lo formal aparece indisolublemente ligado al carácter de indicación: los conceptos filosóficos son formales porque indican un camino, ponen en marcha hacia.”²²

3. El objeto de la filosofía y la indicación formal en el contexto del *Natorp Bericht*

Pues bien, ¿cuál es el rendimiento de la *formale Anzeige*? ¿Qué tipo de investigación permite llevar a cabo, por ejemplo, de la filosofía de Aristóteles? Ello impone cuestionar también porqué comenzar con este ejemplo, porqué Aristóteles. Para Heidegger la filosofía de la situación actual se mueve impropia y predominantemente en la comprensión conceptual griega, es decir, está diseñada presuponiendo la idea de hombre y las representaciones del ser de la vida humana que han temporalizado la ética griega (como también la idea cristiana del hombre y del *Dasein* humano; cf. 2002: 50-52).

El análisis hermenéutico debe posibilitar la apropiación (*Ereignis*) del horizonte previo de comprensión. El objeto de la filosofía consiste así en un acontecimiento-apropiador, es decir, un movimiento en el que yo me apropio del acontecimiento y el acontecimiento se apropia de mí.²³ Pero el acontecimiento no es un suceso o un proceso (*Vorgang*) con el que tiene que habérselas un *Dasein* solipsista, sino un horizonte en el que se presentan las cosas del mundo circundante (*Umwelt*), los otros que comparten el mundo (*Mitwelt*) y el mundo propio de cada uno (*Selbstwelt*). Este punto de partida contrasta con el programa husserliano de “un nuevo comienzo radical de la filosofía”, que suspende no sólo la creencia en el cuerpo doctrinario filosófico tradicional sino también el darse mismo de los fenómenos para proceder a un giro de la mirada. Frente a ello, “la filosofía, en su modo de plantear preguntas y de hallar respuestas, también se encuentra sumida en este carácter dinámico de la facticidad, ya que no es más que una interpretación explícita de la vida fáctica” (2000: 49). Por tanto, es esta distancia cosifican- te de la conciencia la que impugna Heidegger, aunque no el carácter crítico de la investigación, paradigmáticamente expresado en el momento

²² RODRÍGUEZ, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, ed. cit., 170.

²³ Cf. VON HERMANN, F. W. *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2000: 50-51. En *Sein und Zeit* resulta manifiesto que en la interpretación “el comprender se apropia de lo comprendido” (§ 32), y que la estructura de aquella es la de un explicitar anterior a toda predicación o enunciado (§ 33).

destrutivo de la interpretación derivada. En efecto, la fidelidad a lo que se muestra sólo se mantiene si es que, pre-teóricamente, puede logarse la repetición del fenómeno o situación,²⁴ lo cual sólo es posible mediante la indicación formal.

Toda interpretación se despliega en un punto de mira, una dirección de la mirada (que observa la determinación del “como algo” –*alswas*– y del “hacia donde” –*woraufhin*–), y un horizonte de la mirada.²⁵ La indicación formal debe poder mostrar cómo el *Dasein* cumple aquello que determina su existencia: un ininterrumpido proceso de realización (*Vollzug*). De este modo se destacan los aspectos prácticos y dinámicos del *Dasein*: éste, *qua* vida fáctica, es entonces el objeto de la investigación filosófica en su «como» (*Wie*), en la modalidad en la que se realiza y se mantiene.

Si de lo que se trata es de alcanzar el origen, entonces “la dirección de la mirada, la única coordenada en la que puede ubicarse el pasado, establece lo que para la problemática filosófica constituye el verdadero ámbito de objetos que ha de ser sometido a interrogación” (2000: 30). Como ya se expresó, Heidegger entiende que el *legein* es un modo de darse del *Dasein*: este concepto tiene carácter apofántico (ostensivo o deíctico), indica modos de realización (afirmación y negación), y remite a una forma de comprensión vinculada a la movilidad (al trato ejecutivo o realizativo). La circunspección (el mirar alrededor el mundo circundante con interés, de modo diferente a la mirada contemplativa de la conciencia objetivante) se realiza en el nombrar y abordar discursivamente.²⁶

Heidegger se ocupa del concepto de verdad de Aristóteles ya que en él, por ejemplo en *Ética a Nicómaco*, encuentra la referencia a la verdad tal como aparece en el *Dasein* natural: las virtudes dianoéticas son en realidad “modalidades que permiten llevar a cabo una *auténtica custodia del ser en la verdad*” (2000: 60-61). Aristóteles entendía que la verdad se realizaba a través de la *techne*, la *episteme*, la *phronesis*, la *sophia* y el *nous*. Las cuatro primeras se dan en el medio del *logos* (y para Heidegger ello significa: en el medio del discurso), y éste puede ocuparse de los entes cambiantes (como la *techne* y la *phronesis*) o de los entes eternos (así, la *episteme* y la *sophia*). El *nous*, por su parte, es un “pensar percipiente”, la realización de la verdad

²⁴ Por supuesto no se trata de una repetición reflexiva, sino que “ha de tomar íntegramente todo lo que aparece en el vivir inmediato y muy especialmente el modo no-teorético de ese aparecer”; se trata entonces de “coejecutar (*mitvollziehen*) la «posición de la actitud natural, aceptando sumirse en la forma como la vida natural se vive a sí misma.” RODRÍGUEZ, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, ed. cit., 84.

²⁵ Progresivamente estas orientaciones serán reemplazadas por la terminología que ya hace centro en *Sein und Zeit*, es decir, *Vorhabe* (tener previo), *Vorsicht* (ver previo) y *Vorgriff* (concebir previo).

²⁶ “El mundo siempre comparece en un determinado modo del nombrar discursivo, del referirse a dicho mundo mediante el discurso (*λογος*)” (Heidegger, M. 2000: 37).

que está fuera del discurso proposicional (y, por ello, no es una posibilidad humana).²⁷ La *phronesis* tiene como objeto de reflexión a ella misma y su *telos* es el *Dasein*: pone en juego la propia verdad o transparencia de éste, y puede comprenderse como la conciencia (moral) que, puesta en movimiento, hace transparente la acción. Le es peculiar aprehender el «ahora»; de hecho “la *aletheiapractike* no es otra cosa que el instante –desvelado cada vez en su plenitud– en el que la vida fáctica está decididamente predispuesta a habérselas consigo misma” (2000: 69).²⁸

Para el estagirita (como para los griegos en general) la sabiduría o teoría es el modo de ser más digno, y suponen la liberación de las preocupaciones. Sin embargo, para Heidegger el *Dasein* es pre-ocupación. La pregunta que se impone entonces cuestiona acerca de cuál es la posibilidad idónea que está ligada a la praxis humana, si la teoría o la *phronesis*. Heidegger destaca que ambas tienen un rasgo estructural común, y es el de realizar la verdad en el medio del *logos*;²⁹ no obstante, el *nous* que está implicado en cada una de ellas es distinto: el *nous* de la *sophia* apunta al máximo grado de universalidad; y el de la *phronesis* implica la máxima concreción, la captación del instante.

²⁷ La indicación formal permite mostrar que la *episteme* se ocupa del carácter eterno del ente, aquel que es siempre, con lo que la interpretación griega del ente trae consigo una determinación temporal presupuesta: ser es ser presente. El sabio mantiene al objeto frente a su mirada; la contemplación (*theorein*) del *αἰὼν* es el presente. La *sophia* comporta el modo de realizar la verdad más alto para Aristóteles, precisamente porque presupone que el modo eminente de realizar el ser es el ente presente. De este modo, para el *Dasein* natural de los griegos el ser eterno es quien lleva una primacía ontológica. Por su parte, y a pesar de que la *techne* se ocupa del ente que aún no es, se privilegia en ella el aspecto temporal: el ente que *todavía no es*, es contingente y, por tanto, tiene que ser producido. En este sentido, la *arche* (que Heidegger en el *Natorp Bericht* reinterpreta como *von-wo-aus*) de la *techne* es el *εἶδος*, desde el cual se produce el movimiento de producción, si bien en el horizonte de la ocupación práctica de la vida fáctica aquella (como el resto de las *αρχαί*) se encuentra oculta.

²⁸ Heidegger tiene *in mente* la idea de *kairos*, de la que ya se había ocupado en sus estudios sobre mística medieval y también en la lección de 1920-1921 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Alude, en cualquier caso, al momento oportuno o a la ocasión propicia: “la *phronesis* es el modo de custodiar el instante en su plenitud” (2000: 70). En este sentido puede establecer una directa conexión con la *boulesis* y la *hexis* aristotélica, en tanto deliberación ética y *αρετή* (en la forma de estructura ontológica del ser humano) en el medio de la temporalidad. Por tanto para Heidegger la *phronesis* tiene una fuerte connotación prescriptiva, ya que, en tanto hace presente al ente en la forma en que debemos ocuparnos de ellos, determina el instante desde las perspectivas del para-qué, el en-qué-medida y el por-qué.

²⁹ Debe agregarse además que, en la interpretación heideggeriana, Aristóteles entiende que el *logos* es un modo de mostrar incluso en la falsedad (entendida como un ver distorsionadamente, como los sofistas). Cf. HEIDEGGER, M. (2000: 64-65).

De la forma en la que se ha querido mostrar el tema, el método y el objeto de la filosofía se sigue que para Heidegger ella “es la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser”, y esto significa también que es “fundamentalmente atea” (2000: 45). El modo en que *habla* la vida misma a través de su temporización son las *catagorein*; la indicación formal permite la determinación y explicitación de éstas, con lo que tiene que ser concebida a la manera de una estrategia metalingüística y reconstructiva. La apropiación de esta situación hermenéutica coloca al *Dasein* ante una tarea resolutive, práctica: no se trata de un mero comprender hermenéutico en la acepción tradicional de esta tarea (como traducción o expresión), sino de un comprender crítico en la apropiación genuina de los conceptos o el lenguaje de la tradición, por tanto, en el modo de resolverse prácticamente en la existencia. Quizá esta perspectiva permita instalar a Heidegger en un debate que resulta extemporáneo para su filosofía, pero respecto del cual puede aportar sendas todavía no transitadas. Al fin y al cabo, en esto consiste la indicación: en un camino a recorrer.

Recibido: 12/08/2006

Aceptado: 24/10/2006