

JUAN JOSÉ GARRIDO PERIÑÁN\*

**FENOMENOLOGÍA DEL SER-EN:  
CIENCIA ORIGINARIA DE LA VIDA Y HÁBITAT DEL *DASEIN*.  
EN BÚSQUEDA DE LA VIVENCIA INMEDIATA DE LA VIDA**

*Phenomenology of being-in: original science of life and habitat of Dasein. Seeking immediate experience of life*

**Abstract**

This meditation is an attempt to think, from some of the major works of the young Heidegger before to *Being and Time* (1927), a phenomenology of being-in, so that to clarify the issue of spatiality in terms of dwelling. To this end, it is pursued a phenomenological analysis of Heidegger's reading of Duns Scotus and then the criticism that he makes on Husserlian phenomenology, especially in its early time. Against the phenomenology of Husserl, Heidegger has the original science of life. It concludes by formulating a formal definition, as outline, of habitat of *Dasein*, emphasizing that the phenomenological scope of *in* must be the immediacy of the experience of life.

**Keywords:** Phenomenology; Being-in; Original science of life.

**Author:** Husserl; Heidegger.

---

\* Universidad de Sevilla, Departamento de Metafísica, Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Política, Investigador Contratado en Formación. Correo electrónico: jjgarper@us.es. Esta comunicación ha sido posible gracias al estipendio otorgado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD) del Reino de España, en relación a la convocatoria FPU13/00375.

## Resumen

La presente meditación es un intento de pensar, desde algunas de las principales obras del joven Heidegger anterior a *Ser y Tiempo* (1927), una fenomenología del ser-en, que, entre otras cosas, esclareciera la cuestión de espacialidad en términos de habitar. Para ello, se ha ejercido un análisis fenomenológico de la lectura heideggeriana de Duns Scoto y, después, de la crítica que este hace sobre la fenomenología husserliana, sobre todo en su primera época. Ante la fenomenología de Husserl, Heidegger tiene la ciencia originaria de la vida. Se concluye formulando una definición formal, cual esbozo, de hábitat del *Dasein*, enfatizando que el ámbito fenomenológico del “en” ha de ser el de la inmediatez de la vivencia de la vida.

**Palabras Claves:** Fenomenología; Ser-en; Ciencia originaria de la vida;

**Autor:** Husserl; Heidegger.

## Prefacio

«Lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y constantemente pasado por alto en su significación ontológica»<sup>1</sup>.

Lo que mienta tal *dictum* es que el ser humano —que Heidegger define con el rótulo de *Dasein*<sup>2</sup>— es el ser incapaz de vivir en su mundo entorno, su circunmundo [*Umwelt*]. El *Dasein* es el ente incapacitado para vivir su mundo, zozobra en la tarea de estar-abierto [*Offenheit*]. Y es incapaz, por de pronto, porque carece de una “topografía” de su existencia. No sabe cómo se sostiene, cuál es su

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967, p. 43. [«Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene»]. El autor del texto se hace cargo de las traducciones de los textos de Heidegger. En los casos en que se considere pertinente, el autor presentará la versión alemana del texto traducido.

<sup>2</sup> Bien es verdad que por *Dasein* se puede verter al castellano la palabra “existencia”, pero —según pensamos— esta traducción no le hace justicia, si de verdad se quiere explicitar propiamente lo que quiere mentar Heidegger. *Dasein* es el ente ontológico que, entre los demás entes (ónticos) que están-ahí [*Verhandenheit*], le pertenece algo así como un “ahí” [*Da*]. Lo que sea el “ahí” es complejo de entender en el camino [*Weg*] heideggeriano, ya que es un rótulo bastante utilizado en su obra y que, a lo largo de los años, ha sufrido una evolución en su significado [Cfr. GARRIDO-PERIÑÁN, Juan José, «*Lichtung*: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de *Holzwege*», *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 34 (2015) 161-177]. Lo importante es, quizás, que *Da* es el lugar donde acontece la apertura del mundo del ente que existe, el *Dasein*. Por tanto, el *Dasein* es el ente que, con su modo de ser: la ex-sistencia, siempre está proyectado en infinitas posibilidades, que lo limitan y lo definen. El *Dasein* es el ente que tiene una preeminencia ontológica porque, justamente, es el único ente que se pregunta por algo así como un ser. Valga su referencia en el *opus magnum* heideggeriano: HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 7, 11-15, 15-19, 37-38, 41-45, 50-63, 84, 114-117, 134-135, 143-144. Para ver, por lo demás, cómo este *Dasein* no ha de ser definido en tanto *animal rationale*, esto es, como *subiectum*, véase: HEIDEGGER, Martin, «Brief über den Humanismus», *Wegmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 313-364.

suelo, cómo se-comporta [*sich-verhalten*] en el mundo que le rodea, con las personas que le abrazan. Llega hasta tal punto esta ignominia constitutiva que no sabe quién es él mismo<sup>3</sup>, pues su ser más cotidiano se basa en el estar-caído [*Verfallen*], en la impropiedad [*Uneigentlichkeit*] de su vida. Es su incapacidad para vivir el entorno, lo que constituye lo propio del *Dasein*. Para poder responder a esta carencia, a continuación, esbozaremos una fenomenología del ser-en, cuyo finalidad es poner en claro algo relativo a la habitabilidad humana, desde un modo fenomenológico y ontológico.

## 1. Introducción: el surgimiento de la fenomenología del ser-en. Scoto y Husserl

Antes de 1919, Heidegger había estudiado, durante dos semestres (1911-1912/1912-1913), matemáticas y ciencias naturales en la Universidad de Friburgo. El contacto, e interés, hacia estas ciencias positivas responde, quizás, a un descontento con los excesos teoréticos de la teología<sup>4</sup>. La preocupación de Heidegger, por lo demás, era lo singular y fáctico. Él mismo, en una carta a Karl Löwith en 1927, lo constata, al recordar sus investigaciones juveniles:

Los problemas de la facticidad existen para mí del mismo modo que en los comienzos de Friburgo, sólo que de una manera mucho más radical y ahora bajo las perspectivas que también eran para mí dominantes en Friburgo... La indicación formal, la crítica de la doctrina habitual del *a priori*, la formalización y conceptos semejantes. Todos siguen ahí para mí, a pesar de que ahora no se hable de ellos<sup>5</sup>.

En ese tiempo, Heidegger comprendía que la búsqueda del universal, a veces entendido como *Ens Summum*, había degenerado en un olvido, perentorio y denodado, de lo singular. Va a ser, a raíz de su *Tesis de Habilitación* de 1915<sup>6</sup>,

---

<sup>3</sup> Recomiendo al lector pensar en las 3 dimensiones que atraviesan al ser-en-el-mundo, definitorio del *Dasein*: mundo circundante [*Umwelt*], mundo compartido [*Mit-welt*] y mundo de sí mismo [*Selbst-welt*], que se compendia en el existenciarío total: el cuidado [*Sorge*]. Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 15-230. Obviamente, debemos atisbar la relevancia de estas 3 dimensiones ontológicas en la relación de gestación del ahí [*Da*] del *Da-sein*. ¿No es en este *Da* donde acontece la apertura de todo ente?

<sup>4</sup> Recuérdese que Heidegger estudia en la Universidad de Friburgo teología, entre los años 1909 y 1911.

<sup>5</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin, «Brief an Karl Löwith» (20 de agosto de 1927), in D. PAPPENFUSS – O. PÖGGELER (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heidegger*, vol. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1990, p. 37.

<sup>6</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus», *Frühe Schriften, I. Abteilung, Band I*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, pp. 189-411.

cuando, por medio del pensar de Duns Scoto<sup>7</sup>, comprenda, con más claridad, que lo singular –la *haecceitas*<sup>8</sup>– es el principio último del ser del ente. Esta singularidad ontológica –por cierto, no muy alejada de cierta cosmovisión protestante– conformará la unicidad comprensible<sup>9</sup> [*verstehbaren Einzigartigkeit*], que engloba y abraza a todas las cosas que son, en su multiplicidad y diversidad. Aquel *dictum: individuum est ineffabile*, será comprendido por Heidegger en relación a lo pre-teórico, como el verdadero suelo donde se funda todo fenómeno, esto es, lo que Duns Scoto llama *simplex apprehensio*:

Lo que es mostrado se encuentra delante de nosotros en su mismidad, dicho en sentido figurado, puede aprehenderse inmediatamente, no exige ningún rodeo a través de otra realidad<sup>10</sup>.

La simple y verdadera, fundamental, aprehensión originaria para toda percepción particular<sup>11</sup>. Por otro lado, sería menester no olvidar la diferenciación scotiana entre *prima intentio* –el conjunto de percepciones y pensamientos que se presentan en la realidad– y la *secunda intentio* –contenido de las cosas presentadas en la primera–. Esta distinción no es azarosa, pues, cómo se comprenderá posteriormente en 1919, cuando Heidegger entre en contacto con el que fuera su maestro Husserl, esta dualidad no dista mucho de la categorización

<sup>7</sup> *Nota bene*, en virtud del método fenomenológico empleado, no es importante la apreciación histórica-biográfica acerca de la no autenticidad, por parte del mismo Scoto, de la obra en la que Heidegger, para sus consideraciones, ejerce su mirada filosófica. Lo importante es que la obra analizada por Heidegger está embriagada de las motivaciones del pensamiento scotiano, por tanto tampoco es de vital importancia referir la obra a Thomas of Erfurt. *Cfr.* <http://plato.stanford.edu/entries/erfurt/> [Consultado el 05/10/2016].

<sup>8</sup> Ha habido quien ha relacionado este concepto con el ser-en-cada-instante [*Jeweiligkeit*]. Véase: ADRIAN, Jesús, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona 2012, p. 93. Para un desarrollo del concepto en la obra heideggeriana: CAPUTO, John, “Phenomenology, Mysticism, and the ‘Grammatica Speculativa’: A Study Of Heidegger’s ‘Habilitationsschrift’”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2 (1974), 101-117; MCGRATH, S. J., «The Forgetting of *Haecceitas*. Heidegger’s 1915-1916 *Habilitationsschrift*», in A. WIERCINSKI (ed.), *Between the Human and the Divine, Philosophical and Theological Hermeneutics*, The Hermeneutic Press, Toronto 2002, pp. 355-377.

<sup>9</sup> *Cfr.* HEIDEGGER, “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 427.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, in *Frühe Schriften*, op. cit., p. 213. [«Was aufgezeigt wird, steht in seinem Selbst vor uns, kann, bildlich gesprochen, unmittelbar erfaßt werden, es bedarf keines Umweges über ein anderes... »].

<sup>11</sup> De cierta manera, esta aprehensión originaria, va a ser denominada, más tardíamente, como apertura o estado de apertura [*Erschlossenheit*]. *Cfr.* HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 244-253; 282-313 y 444-462.

husserliana entre *noesis* y *noema*<sup>12</sup>, entre el acto psíquico individual del pensamiento y el contenido objetivo del mismo. Para decirlo de otro modo, a partir de esta división metafísica de Duns Scoto, Heidegger puede descubrir la relevancia de la intencionalidad fenomenológica, al haberse cerciorado que no hay una separación, ni muchos menos una fractura, entre la percepción y el contenido de aquellas percepciones. Más aún, Heidegger ha podido comprender palmariamente, cómo ese “sentido noemático”, que subyace a todo lo real, permite que todas las cosas sean correlativas a sus modos de conciencia, de percepción. La diferencia es que este fondo insondable, *principum* originario de todo ente, no va a radicar, como es el caso de Husserl, en un *cogito-cogitatum*, un yo-transcendental que, a través del uso metodológico de una *ciencia estricta*, como en un atalaya, pueda ser conciencia pura y neutral, unidad omnimoda, entre conciencia particular y cosa, sino que va a pensarla en tanto “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*]. Precisamente, para dar cabida a la relevancia fenomenológica del aparecer de las cosas, Heidegger intentará aprehender la vida como el suelo donde aparece todo ente. Este suelo es el en [*in*]: «El “en” señala completamente la conciencia intencional, la interconexión de todo lo valorativo y significativo con la vida espiritual»<sup>13</sup>. El aparecer fenoménico no se da en un yo-puro, sino en lo más inmediato para *Dasein*: el mundo entorno, el circunmundo<sup>14</sup> [*Umwelt*].

## 2. La comunidad *noesis-noema* desde el fundamento fenomenológico del “en”

La fenomenología husserliana había respondido ante el abismo: cuál es la condición de posibilidad de todo darse, a través de la prerrogativa del acomodo, al socaire de la *mathesis universalis*, pues, *eo ipso*, la fenomenología era la ciencia universal:

<sup>12</sup> Cfr. HUSSERL, Edmund, «Logische Untersuchungen, Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik», in *Gesammelte Werke, Bd. 18*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975, p. 136.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus», *Frühe Schriften*, op. cit., p. 277. [«Das "in" bezeichnet die ganz eigentümliche Beziehung der Bewußtheit, die Verknüpftheit alles Bedeutungsmäßigen und Werthaften mit dem geistigen Leben»].

<sup>14</sup> Ha de advertirse que, para Heidegger, el circunmundo o mundo entorno no es considerado husserlianamente como mundo natural, pues éste, entre tanto, ya estaría cargado de contenido teórico. Antes bien, el circunmundo correspondería con el modo cotidiano de ser del *Dasein*, en su relación inmediata con las cosas. Lo propio del circunmundo no es el contenido eidético que éste conlleva, sino el comportarse [*Verhalten-sich*].

La fenomenología pura expone un ámbito de investigaciones neutrales en las cuales tienen sus raíces diversas ciencias... quiere elevar a claridad y distinción las puras formas del conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena<sup>15</sup>.

En este sentido, podríamos preguntar a Kant<sup>16</sup>: para que el sujeto pueda padecer, sentir o pensar, ¿no es necesario que algo se dé? ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que se constituya el edificio epistemológico del *a priori* kantiano? Heidegger lo tiene claro: la vida. Haber llegado hasta ahí fue posible gracias a su lectura de Emil Lask<sup>17</sup>, en particular, de su “principio de determinación material”. Este principio nos dice que las formas del entendimiento, entregadas al intelecto del sujeto, no son una pura estructura *a priori*, sino, más bien, «contextos envolventes en los que de forma a-teórica, como entregados [*ergeben*], estamos»<sup>18</sup>. Este principio es hartamente importante para comprender la génesis de la estructura de lo pre-teorético en el curso de posguerra

---

<sup>15</sup> HUSSERL, Edmund, «Logische Untersuchungen, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis», *Gesammelte Werke, Bd. 19*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, p. 4. Donde el mismo Husserl habla de la fenomenología como un saber puro, es decir, aquel saber que se hace cargo, de manera neutral, de las formas prístinas del conocimiento. Tal tentativa, otrora *mathesis universalis*, conllevaba una corrección a la intuición, bajo la nomenclatura de lo claro y distinto. Esto será algo que Heidegger repudiará.

<sup>16</sup> La relevancia que otorga Heidegger a lo dicho por Kant: que *el ser no es un predicado real* y la investigación en torno a la afección, a lo dado y a la finitud del *Dasein*. (Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik, I. Abteilung, Band 3*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1991.)

<sup>17</sup> En 1919, Heidegger va a alabar a Lask (Cfr. HEIDEGGER, Martin, «Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie», *Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, p. 180). La relación entre Lask-Heidegger fue trabajada por: ADRIAN, Jesús, «Del sujeto epistemológico al horizonte tránslogico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)», *Dianoia*, XLV, n. 45 (1999) 98-106; CROWELL, Steven, «Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 23/3 (1992), 222-239; FEHER, István, «Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of the Irrationality and Theory of Categories», in C. MACANN (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, New York 1992, pp. 373-405; IMDAHL, George, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, pp. 69-70; KISIEL, Theodore, «Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask», *Man and World* 28 (1996), 197-240; STEINMANN, Michael, «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», in A. DENKER (ed.), *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Verlag Karl Albert, Freiburg 2004, pp. 285-290; y STRUBE, Claudius, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, pp. 25-34.

<sup>18</sup> Cfr. LASK, Emil, «Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre», *Gesammelte Schriften, Vol. II.*, E. Herrigel, Tübingen 1923, p. 69.

de 1919<sup>19</sup>, pero más importante, todavía, es guardar la indicación de que, si es verdad que la forma lógica requiere, en tanto fundamento, un darse, la realidad no es propiedad de los entes que están-ahí, efectivos [*Wirklichkeit*], antes bien, la realidad es un ámbito que se caracteriza por la posibilidad de ser y comportarse, por parte del *Dasein*, siempre de manera diferente.

La verdad es un horizonte en movilidad [*Bewegtheit*] constante, no-objetable<sup>20</sup>. Lo que explicita el origen ante-predicativo [*vorprädikativen*] del darse, constituido como verdad<sup>21</sup> para Heidegger<sup>22</sup>, es la relación, el comportarse, también, el estar dirigido a [*gerichtet auf*]. Todas estas palabras son el producto de un pensamiento, a nuestro juicio, latente en Heidegger: que el ser, o la “vida originaria”, es algo que se da siempre en un horizonte circundado, relativo, finito, que nosotros comprendemos como en [*In*]. Este “en” resulta esquivo para la comprensión general, porque, a diferencia de los entes que continuamente vemos

---

<sup>19</sup> Este curso es el llamado Semestre por necesidades de guerra [*Kriegnotsemester*], impartido, como su propio nombre indica, a jóvenes que habían participado en la I Guerra. *Grosso modo*, en el siguiente curso, Heidegger propone la tarea de una ciencia originaria de la vida, a fin de salir del letargo teórico que, a su juicio, embargaba a la fenomenología de Husserl. La principal preocupación era consolidar una fenomenología que se hiciera cargo de la vivencia inmediata misma de la vida. Cfr. HEIDEGGER, Martin, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsprobleme», *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1999, pp. 13-120.

<sup>20</sup> Cfr. RICKERT, Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1929. Rickert fue director de tesis doctoral de Heidegger, quien aconsejó a éste la lectura de Lask (Cfr. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 56). El pensamiento de Rickert se encarna en una constante crítica a las ciencias naturales, a favor del conocimiento histórico, pues lo considera genuino y propio del ser humano. Rickert, junto con la lectura posterior de Kierkegaard, servirán para que Heidegger reivindicase el valor de lo singular en la realidad, muchas veces menoscabado por la megalomanía teórica.

<sup>21</sup> Verdad y realidad aquí son antagónicos. La realidad, para Heidegger, es una característica de la objetualidad, es decir, pertenece a un poner [*setzen*] algo (contra)-ahí [*Gegenstand*], cuyas representaciones fundadas en la fuerza epistemológica de un *subiectum*. Esta comprensión de la realidad fracasa cuando es aplicada a la vida o la existencia. La vida no es objetivable, no hay un objeto de la vida. Por tanto, la verdad de la vida se funda en relaciones, referencias históricas, esto es, situaciones que demandan una ejecución [*Vollzug*], siendo estas ejecuciones propias del “poder-ser” [*können-sein*] del *Dasein*. Sobre la importancia de la ejecución, recomiendo atender a lo que dice Heidegger en el Curso sobre “Introducción a la Fenomenología de la religión” de 1920/1921: «El complejo ejecutivo forma parte del concepto de fenómeno» [*«Der Vollzugszusammenhang selbst gehört mit zum Begriff des Phänomens»*] (HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie des Religiösen Lebens, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2001, p. 85).

<sup>22</sup> En este contexto, se produce una crítica al idealismo de Berkeley al supeditar que el ser es ser-percibido, ya que la tarea de la filosofía, para el Heidegger de entonces, consistía en ofrecer una comprensión genuina de la vida, en su plenitud (Cfr. HEIDEGGER, «Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie», *Frühe Schriften*, op. cit., pp. 1-15).

como la manzana, o la pantalla del portátil, nosotros estoy contenido en él; el *en* es la dimensión que nos soporta y lo hace a un modo radical, entrañable. El *en* describe la tarea de nuestro propio darse en cuanto *Dasein*. Si se prefiere, podríamos verlo al modo fenomenológico: no es que exista, por un lado, un contenido “noético”, y, por otro, “noemático”, que tomen unidad en la inmanencia de un yo-trascendental, sino que *noesis-noema* son productos de un haber-sido<sup>23</sup> [*Gewesenheit*], un estar-ya [*sein-schon*] previo, que esclarece, y radicaliza la intencionalidad de la conciencia: el “en” establece la imposibilidad de que yo me pueda conocer realmente sin la relevancia de los objetos a los me dirijo, a lo que mi conciencia, en virtud de la intencionalidad, se ve dirigida. Por esta razón, no puedo disociar *noesis y noema*, yo-cosa. De una forma tan extrema estoy referido intencionalmente a los objetos que me rodean en el mundo-entorno que no puedo ser sin ellos<sup>24</sup>. El “en” es, por tanto, la dimensión que permite la relación entre yo-cosa; para decirlo con Heidegger: el ahí [*Da*] del ser. Los entes que han sido descubiertos [*entdecken*], lo hacen siempre en este ámbito de mediación, si concebimos la mediación como horizonte<sup>25</sup> en dónde el *Dasein* entra a participar, viviendo, en contacto o relación, con los entes que se abren. Porque todo darse lo hace en un “en”, la cuestión no sería la de “qué-es” [*Was-ist*], antes al contrario: “cómo es” [*Wie-ist*]. Por tanto, al preguntarse por las condiciones de posibilidad de toda forma cognoscible, es menester, antes, elucidar el suelo que soporta, y nutre, lo dado. Este suelo es el “en”.

<sup>23</sup> El haber-sido lo estudia Heidegger en el ya citado curso de 1920/1921 (“Introducción a la fenomenología de la religión”), en relación a las *Epístolas* paulinas, sobre todo, en el modo cómo Pablo de Tarso trata este concepto bajo la signatura de una experiencia histórica que constituye mundo, afectando la existencia, en su modificación, de todo creyente –y, por ende, no lo hace como saber teórico–. Aunque para Pablo de Tarso el fenómeno de la proclamación [*Verkündigung*] esté relacionado con la Parousia/Kerygma apostólico (Cfr. 1 Cor 2:2)-, es decir, con el hito histórico de la Segunda Venida de Cristo resucitado, a Heidegger le servirá para fundamentar, de una manera fenomenológica, que todo fenómeno es histórico. Véase la definición de lo histórico en el citado curso: «Algo es histórico cuando la materia de lo inmediatamente experienciado provoca en nosotros un determinado efecto afectivo, cuando nosotros nos vemos afectados por él» [«Etwas wird historisch dann, wenn der Stoff des unmittelbar Erfahrenen in uns eine bestimmte Gefühlswirkung auslöst; wenn wir von ihm getroffen werden»] (Cfr. HEIDEGGER, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, op. cit., p. 42).

<sup>24</sup> Esto nos recuerda a lo que Ortega y Gasset explicita en relación a la circunstancia, ya que si no salvo a ella, no podré salvarme a mí (Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, «Meditaciones del Quijote», *Obras Completas*, vol. 1., Revista de Occidente, Madrid 1966, p. 322.). También a lo que el mismo Heidegger en el curso de invierno de 1930 dice sobre la diferencia entre seres humanos, animales y plantas (Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit, II. Abteilung, Band 29/30*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, pp. 261-264; 274-532.). Precisamente, la intencionalidad es una característica del modo cómo se produce el comportarse.

<sup>25</sup> Este horizonte, más tarde, será comprendido como ex-sistencia (Cfr. HEIDEGGER «Brief über den Humanismus», op. cit., pp. 313-364.).

### 3. La intuición categorial: el descubrimiento del comportarse

Lo que había supuesto, para Heidegger, lo aprehendido de Emil Lask, a saber, que si existe una pluralidad de formas, la materia misma tendría que haber servido como principio de individuación, o lo que es lo mismo, que ningún objeto podría ser reducido a un concepto lógico, puede ser explicado, desde otra perspectiva, bajo el horizonte de la *intuición categorial*<sup>26</sup> husserliana.

*Grosso modo*, Husserl había comprendido que la intuición no puede estar, necesariamente, supeditada a la experiencia sensible, que ésta no es capaz de discernir, plenamente, el amarillo del ser-amarillo. ¿Qué hacemos con este “ser-amarillo”, si no es demostrable empíricamente, lo obviamos, menoscabamos su relevancia en un desprecio por ser cosa metafísica? Para impedir tal furibunda banalización, por cierta parte del cientificismo más agrio, fue necesario, por así decir, ampliar el ámbito de relevancia de la intuición fenomenológica. Heidegger, por su parte, lo aprendió muy bien de su maestro Husserl<sup>27</sup>, pues, dilatará los mecanismos empíricos que, para parte de la fenomenología, tenía la intuición, comprendiendo que la intuición categorial es, por esencia, algo ante-predicativo [*vorprädikativus Etwas*].

Heidegger en una carta a su amigo Karl Jaspers le dice a éste: «Hay objetos que no se tiene, sino que se es; más aún, el que de estos objetos descansa en que son»<sup>28</sup>, esto es, en su *cómo*.

Y este modo de ser, de estar sostenido en lo abierto, es llamado por Heidegger el comportarse [*Verhalten-sich*]. La tarea de la ciencia originaria será, por

<sup>26</sup> El descubrimiento de la intuición categorial es de importancia capital para la fundamentación de lo pre-teórico como *ciencia originaria*. Cfr. HUSSERL, «Logische Untersuchungen, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis», op. cit., pp. 657-693. Ver también: HEIDEGGER, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus», op. cit., p. 403. Muy importantes ha sido la interpretación dada por: TUGENDHAT, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin 1970, pp. 11-136; SOKOŁOWSKI, Robert, *The formation of Husserl's concept of constitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970, pp. 65-71; STRÖKER, Elisabeth, «Husserl's Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 32, 1 (1978), 3-30. Hay autores, a la par, muy críticos con esta concepción fenomenológica de la intuición: SOLDATI, Gianfranco, «Rezenion von: Dieter Münch, Intention und Zeichen», *Philosophische Rundschau*, 41 (1993), 269-275, p. 273.

<sup>27</sup> ¿No es precisamente la fenomenología el único camino de acceso, el único método científico, que permite, más allá de concepciones científicas, abrir el horizonte de toda presencia? ¿Acaso no es la fenomenología la ciencia de ciencias, el saber del saber, aquella que brinda la posibilidad de conocer a las cosas mismas? Y, por último, ¿es contraria la propuesta de Heidegger de comprender estas cosas mismas a partir de lo pre-teórico de la vida misma?

<sup>28</sup> HEIDEGGER, Martin – JASPERS, Karl, *Briefwechsel 1920-1963*, Klett-Cotta, Stuttgart 2000, p. 26.

tanto, la de establecer *cómo* aparecen las categorías de la intuición. La misma posibilidad de que se establezca un *cómo* aparecen las cosas, señala la posibilidad de que todo aparecer le venga acompañado un nexo relacional, un horizonte, que es llamado ante-predicativo porque, entre tanto, *estamos ya* en él, no es algo que podamos determinar, ni tan siquiera *a posteriori*: «...cada objeto tiene un nexo relacional, incluso si sólo es cuestión de ser idéntico consigo mismo y distinto de otro»<sup>29</sup>. Es decir, que toda conciencia, ante de ser-consciente de un correlato “noemático”, se comporta con las cosas, los entes, que se le presentan. ¿Qué es lo velado, entonces, por la experiencia ordinaria? Aquello que se olvida es el contexto trans-lógico<sup>30</sup> [*translogischen Kontext*] naciente y nutriente, donde se arraiga, y radica, todo aparecer. Lo primero, más inmediato para nuestra experiencia, no es el yo, el *cogito*, sino la ocupación<sup>31</sup> [*Besorgen*] en la que nos vemos entregados en nuestro vivir mediano.

La filosofía no es una ciencia especulativa, sino una ciencia pre-teórica, su finalidad es la de transparentar el modo *cómo* se comporta, o se relaciona, el *Dasein* con las cosas, su mundo, su siendo-en-el-entorno. Este mundo entorno, aunque podamos pensar que está cargado de teoría y prejuicios -como cuando se dice que los gigantes de Don Quijote no existen, reduciendo el campo del darse a la objetividad de lo real- es para el Heidegger de 1919 la única posibilidad que le queda a la fenomenología -ese gran descubrimiento- de poder adentrarse en lo no viciado de teoría, lo previo a cualquier modificación abstracta.

#### 4. El Principio de Principios: no soterrar el *en-el-mundo* de la vida

*Principio de todos los principios* de la fenomenología:

no hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios: que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da. Vemos con inte-

---

<sup>29</sup> HEIDEGGER, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus», op. cit., p. 381 [«... jedem Gegenstand hat es eine Bewandtnis, und sei es nur die, daß er identisch mit sich selbst und verschieden von einem anderen ist»].

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 405.

<sup>31</sup> Se podría decir de otro modo: el mundo circundante [*Umwelt*].

lección, en efecto, que ninguna teoría podría a su vez sacar ella misma su propia verdad sino de las daciones originarias<sup>32</sup>.

El problema central consiste ante todo en: «... la consulta de un camino metodológico que garantice una entrada segura a los elementos esenciales de la idea de filosofía como ciencia originaria»<sup>33</sup>. El mundo entorno constituirá el suelo en el que generalmente estamos, en una continua ocupación de las cosas, bajo el primado de un comportamiento práctico, permitiendo la captación de la cosa misma. Justamente, el sentido práctico, su eminencia y prioridad frente al carácter teórico, constituirá la base de su crítica a la actitud fenomenológica que, a través de los procedimientos de la *epojé*<sup>34</sup> y la “reducción trascendental”<sup>35</sup>, será incapaz de aprehender el fenómeno inmediato de la vida.

Nos preocupa, por tanto, dilucidar el suelo dónde se establece esa relación embrionaria de todo fenómeno. Este suelo es el mundo<sup>36</sup>. La concepción he-

<sup>32</sup> HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana XIX/I, Martinus Nijhoff, Den Haag 1977, p. 52 [«Doch genug der verkehrten Theorien. Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der “Intuition” originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit), darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen»].

<sup>33</sup> HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 22 [«...das Aufsuchen eines methodischen Weges, der den sicheren Zugang zu Wesenselementen der Idee der Philosophie als Urwissenschaft gewährleistet»].

<sup>34</sup> El proceso fenomenológico de la *epojé* hace referencia a un cambio de actitud en el acceso a las cosas, principalmente, en contra de la actitud natural y psicologista que, de continuo, nos vemos absorbidos. Edmund Husserl la menciona por vez primera en 1905, en los *Seefeldler Blätter* (Cfr. HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana X, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 253).

<sup>35</sup> La reducción era el reducto fenomenológico que queda cuando se hace *epojé* del fenómeno en cuestión. Para Husserl, la reducción trascendental es el último nivel de la reducción, pues antes están: la *reducción gnoseológica y eidética*. Cfr. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, op. cit., pp. 62-63 (reducción gnoseológica), pp. 68 y 103-107 (reducción eidética), p. 98. HUSSERL, Edmund, *Formale und transzendente Logik*, Husserliana XVII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, p. 290; ídem, *Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, p. 71 (reducción trascendental). El objetivo, muy *grosso modo*, de la reducción trascendental es desvelar el papel constituyente, fundante, de la subjetividad trascendental.

<sup>36</sup> Cfr. HEIDEGGER «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 4. Para una referencia en el *opus magnum*: HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 155: «El *Dasein* tiene... la tendencia a comprender su ser desde aquel ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el mundo. En el *Dasein* mismo y, por consiguiente, en su propia comprensión de ser, hay algo que más adelante se mostrará como el

deggeriana del mundo no entiende a éste en tanto espacio donde residen los entes, o como el ámbito cultural en el que se mueven los seres humanos, el mundo no es una *concepción de mundo*. La palabra mundo va a indicar, al menos en esta obra, el horizonte vital donde, habitando, el *Dasein* se encuentra con las cosas, lo que se da, los fenómenos. El encuentro del *Dasein* con lo que se le presenta ha de pensarse dentro de el horizonte abierto del ser, en una serie de modulaciones que en *Ser y Tiempo* van a ser denominadas: disposición afectiva, comprensión y habla. De suerte que en el curso de 1919, que aquí pensamos, Heidegger no va a refugiarse, exclusivamente, en un horizonte de corte hermenéutico<sup>37</sup>, para poder explicitar la cuestión de cómo irrumpe el mundo en el *Dasein*, es decir, de lo que más tardíamente va a llamarse el ser-en-el-mundo<sup>38</sup> [*In-der-Welt-sein*], sino que va, radicalizando el “principio de todos los principios”, a refugiarse en la metodología fenomenológica, para él, la única capaz de, seriamente, tratar con la cosa misma de la vida.

La moraleja es bien sencilla: no puede haber un apropiamiento de la cuestión de cómo aparecen las cosas, si antes no se ha dilucidado ese “en” que ha que-

---

reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*». Este reflejo, como se verá a lo largo de la obra, ha de ser considerado como una tensión entre el estado de arrojado [*Geworfenheit*], que desquicia al *Dasein* arrastrándolo fuera de sí, y el en cada caso mío [*Jemeinigkeit*], que simboliza la insostenible intransferencia de todo poder-ser existencial.

<sup>37</sup> Así lo hará en 1923, en el curso intitulado *Hermenéutica de la Facticidad*. (Cfr. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 63*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1988).

<sup>38</sup> Traduzco “in-der-Welt-sein” por “ser-en-el-mundo”, pues hacerlo por “estar-en-el-mundo” me parece equívoco, o al menos confuso. En ningún momento, incluso cuando Heidegger va a enfatizar el carácter móvil de la vida, la definición de ser ha de quedar ajustada por la significación del verbo estar, que parece mentar, exclusivamente, el acto de hallarse en un lugar, aquí o allí. Se nos podrá objetar que, justamente, el *Dasein* es el ente que está “ahí” o “allí” o “aquí”, pero, de esta suerte, ¿no está también el bolígrafo ahí, allí o aquí? El propio carácter del *Dasein*, como Heidegger mismo reconociera muy claramente, se diferencia, en su modo de ser, con cualquier otro ente -animales, plantas o cosas- (Cfr. HEIDEGGER, Martín, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, II. Abteilung, Band 30*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992, pp. 261-264 y 274-532), pues el *Dasein* es el único ente que tiene la capacidad perentoria de existir. La existencia no debe ser entendida, en univocidad, como el *factum* de estar-fuera, arrojado, de ser en unas posibilidades que, aunque parezcan infinitas, han de enfrentarse con su propio fin: la muerte-la finitud-. Además de todas estas significaciones que tan bien le valieron al existencialismo francés, *ser* significa comportarse, estar referido a [*gerichtet auf*], desde un sentido aristotélico, *ser* significa *tener (hexis)* (Cfr. ARISTOTELES, *Metafísica*, Libro V, trad. Tomás Calvo, Gredos, Madrid 2011), es decir, ser capaz de soportar lo tenido, lo que se enfrenta y se dona. Y porque el *Dasein* es el único ente que se pregunta por el ser, es el único que, aunque deficitariamente, puede relacionarse con él, juntarse, comportarse. Esta relación del *ser* va a resultar tan importante para nuestras investigaciones, precisamente, porque pensamos que la relación del *Da-sein* se gesta en ese suelo que nosotros llamamos “en”.

dado soterrado. Porque ese “en”, anodino, ha sido no-visto, no-contemplado, en la cobertura rutinaria de lo cotidiano.

A partir de ahora, presentaremos tres formas filosóficas de olvido de este “en”: concepción de mundo, vivencia y lo dado, a fin de ganar una claridad, aunque sea mínima, sobre el fenómeno del “en”. ¿Hasta qué punto no hubiera sido más fructífero versar de un olvido del “en” antes de un olvido del ser [*Seinsvergessenheit*]?

## 5. Formas encubiertas del “en”: concepción de mundo, vivencia y lo dado frente a las formas desveladas: mundo, comportarse y mundear

### 5.1. La concepción de mundo no es para todo ente

¿No es la filosofía un saber riguroso que busca la verdad de las cosas? Aquí, en nuestra opinión, se gesta el problema de las concepciones de mundo. Ha quedado patente que una concepción de mundo es una suerte de brújula cultural, horizonte mundano para la habitabilidad humana. Encargado de explicar el mundo desde un cierta hermenéutica que toda tradición comporta, a saber, el sevillano puede darle sentido al tiempo en la espera impaciente para que comience el Domingo de Ramos, su querida Semana santa, o el campesino de la Selva Negra, puede contar sus días en la espera de que germine una determinada planta o el día propicio para poder sembrar. La cuestión es, con Heidegger, que ambos hombres, aunque bien nacidos, no se han hecho cargo de su vida. Ambos han adoptado lo que se dice que tiene que hacerse, han vivido como lo han hecho sus mayores, en un continuo respeto por la tradición. Por muy extraño que nos parezca, en el *modus vivendi* del campesino y del sevillano, lo inmediato brilla por su ausencia, pues, ambos, han sido ciegos para atender en propiedad a la relación con la que ellos, como existentes aquí y ahora, se comportan. Esta relación es “para todo ser” [*allgemeinen*] y dista de aquella interpretación vitalista preocupada por la “concepción de mundo” [*Weltaanschauung*]. Así dice Heidegger: «La concepción de mundo representa un fenómeno extraño a la filosofía»<sup>39</sup>. Primero, es extraña porque toda concepción de mundo es una loa al relativismo, convirtiendo la filosofía en una especie de manual de bolsillo para la supervivencia humana; segundo, el objeto de la concepción de mundo

---

<sup>39</sup> HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 17 [«Weltanschauung ein philosophiefremdes Phänomen darstellt»].

es el valor, el deber-ser, y la verdad o *aletheia* no es un valor, sino algo con lo que nos relacionamos en tanto vivimos o existimos<sup>40</sup>; y tercero:

[...] el método de la ciencia originaria, que pretende determinar, de un modo originariamente científico, las condiciones del conocimiento verdadero, o sea, fundar tales condiciones; esas condiciones no sólo valen aquí y ahora, sino valen de manera absoluta<sup>41</sup>.

Es decir, que el carácter de la filosofía no es conformarse con una cierta investigación histórica sobre cómo funciona una determinada cultura, sino que es *episteme*, aplicable para todo ente, para toda ciencia particular, aquí, ahora y siempre.

## 5.2. La vivencia observada frente a la vivencia que se vive

¿Estamos equivocados al afirmar que este hombre sevillano, el cual nos sirvió de ejemplo, tiene vivencias? Según Heidegger, la opinión común entenderá a este hombre como el propietario de sus vivencias, unas vivencias que residen en la mente. Así visto, hay un yo que es el sujeto de las vivencias y una mente que es la contenedora de tales. Heidegger, prestamente, va a preguntarse: ¿adónde está este yo dado? ¿cuál es la experiencia que nos regala el yo? Resulta muy claro que no la hay. Lo que está latiendo aquí es que, desde este horizonte interpretativo, se está obviando una estructura fundamental en la que el hombre vive, esto es, en la que el ser humano vivencia las cosas. Esta estructura es el “yo me comporto” [*Ich verhalte mich*]. El hombre sevillano, que vivencia, rememora la experiencia como si ésta estuviera en su mente, y él fuera el que es ahora en aquella vivencia. El hombre sevillano, por así decir, no puede apropiarse de lo que subyace a su tener-vivencia, a la posibilidad de algo así como un vivenciar. Su incapacidad no radica en que sea sevillano y le guste en demasía su ombligo, sino que ha sido incapaz de poner los límites sobre todo aquello que, en actitud natural, ha dado por bueno: el yo, el tener, la posesión, la mente. Heidegger quiere apuntar aquí, además partiendo del principio de la

---

<sup>40</sup> Vivimos, esto es, nos comportamos, estamos ya en ella, en la vida, sin mediaciones teóricas, sin abstracciones de la razón.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 58: «Der urwissenschaftlichen Methode, die die Bedingungen des wahren Erkennens urwissenschaftlich feststellen will, d. h. als solche begründen will, die nicht nur jetzt und dort, sondern absolut gelten».

intencionalidad fenomenológica, que el sentido de que algo se dé, implica, de alguna manera, un estar-fuera-ya, un “estar referido a sí mismo” [*Angewissenen selbst*]. Por tanto, hablar de “síntesis de objetivación” es absurdo, lo que se nos da, primariamente, es el puñado de cosas [*Haufen von Sachen*]. Es evidente que, como hemos explicitado ya, la condición de posibilidad de todo comportarse es el “en”.

En este sentido, Heidegger se va a permitir decir: «... es que desde el comienzo, y siempre, se está en lo teórico»<sup>42</sup>. No es el sevillano, entusiasmado con su Semana Santa, es el propio Husserl, quien no ha sabido ver, desde el *telos* trascendental de su fenomenología, que su propia consideración es ya una presuposición<sup>43</sup> [*Voraussetzung*], una abstracción que ha dado por bueno el yo, el objeto y la misma razón. De esta forma, “lo dado” [*die Gegebenheit*] es ya, *eo ipso*, un producto teórico: «Una silenciosa, todavía insignificante, pero auténtica reflexión teórica sobre lo circundante. Lo dado es ya muy probablemente una forma teórica»<sup>44</sup>.

Cuando Heidegger se refiere al “puñado de cosas”, quiere mentar algo no dicho con la misma expresión: la concepción fenomenológica del sujeto-trascendental husserliano, con su “*a priori* de correlación”, parte de una perspectiva epistemológica heredada, basada en la dualidad sujeto-objeto, es decir, en la constitución de una subjetividad que pone ahí delante cosas, un yo que es imagen de un reflectar<sup>45</sup> [*Blickstahl*]. Una vivencia observada [*Erlebnis zu einem erblickten*], como no-suya, sino puesta-ya como objeto para ser diseccionada por el mecanismo de la fenomenología como “ciencia estricta”, pero ¿de veras creemos que, cuando este hombre está delante de su Cristo, rezando, o cuando está viendo un partido de fútbol, en la vivencia de Leonel Messi, este hombre vive esa vivencia de manera reflexiva? Esto es algo hartamente improbable. A lo que está apuntando Heidegger es que esta vivencia se vive de manera a-reflexiva, a-teórica. Y esto lo dice Heidegger no porque, groseramente, quiera refutar lo dictado por el maestro, sino por la propia estructura de la conciencia que, según

---

<sup>42</sup> HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 87: «... schon von Anfang an und immer ist man in Theoretische».

<sup>43</sup> Debe de ponerse en contraste con lo dicho por HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 79: «... no nos interesa ahora hacer presuposiciones... Una curiosa fase previa para la entrada en la ciencia originaria». [«es uns jetzt gar nicht darauf ankommt, Voraussetzungen zu machen... Eine merkwürdige Vorstufe zum Eintritt in die Urwissenschaft! »].

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 88-89: «Eine leise, noch unscheinbare, aber doch theoretische Reflexion darüber. Die Gegebenheit ist also sehr wohl schon eine theoretische Form».

<sup>45</sup> Cfr. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, op. cit., p. 179.

él, es una consciencia inmediata de la vida [*Lebensbewußtsein*]. Heidegger lo dice de otro modo: «...la investigación fenomenológica es en general un ‘comportarse hacia algo’»<sup>46</sup>.

¿Desde qué motivaciones saca Husserl esas consideraciones sobre el proceder fenomenológico? Obviamente de la tradición, es decir, como el sevillano saca la conclusión de que el Gran Poder<sup>47</sup> es el Hijo de Dios y la cosa más importante del mundo. No tenemos primero objetos, sino cosas, cosas que nos ocupan, nos absorben, justamente, porque compartimos un mismo espacio de dación: el *en*.

### 5.3. Lo dado como forma mediada del mundeare: la aplicación radical del *Principio de todos los Principios*

Lo circundante es una estructura del propio “ahí” [*Da*] del *Dasein* en la que éste ya está viviendo, habitando, realizándose. Para aclarar la importancia del circunmundo, Heidegger va a refugiarse en el archiconocido ejemplo de la cátedra:

Yo veo la cátedra de un solo golpe; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas apiladas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación<sup>48</sup>, en un trasfondo<sup>48</sup>.

El fenómeno del darse conlleva necesariamente una implicación del ente que lo comprende y lo mira. Cátedra y *Dasein* son fenómenos co-origenarios fenomenológicamente hablando. Y esto es posible porque, tanto *Dasein* como

---

<sup>46</sup> HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 112. [«... das phänomenologische Forschen überhaupt ein Verhalten zu etwas ist»].

<sup>47</sup> La Hermandad del Gran Poder es una corporación de penitencia que, cada Semana Santa, hace procesión por las calles de Sevilla. En concreto, el Cristo del Gran Poder es obra de Juan de Mesa, cuya hechura se realizó en 1620. Hoy en día constituye una figura de culto universal. El tratamiento que se le da en esta meditación intenta ser riguroso y se ampara en el respeto por las tradiciones sevillanas. En ningún caso, el autor del texto emplea otros fines que no sean los estrictamente hermenéuticos y fenomenológicos. Para saber algo más sobre la Hermandad, poder visualizar las imágenes, recomiendo visiten su página web: <http://www.gran-poder.es> [Consultado el día 05/10/2016].

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 71: «Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa eine Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut), ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund».

lo dado como Cátedra, lo hacen en el *en* que sostiene toda fenomenalidad: «Dondequiera y siempre que algo munde para mí, yo participo de alguna manera de ese mundear»<sup>49</sup>. Ese “mundear” [*welten*], cuyas implicaciones hermenéuticas son muy evidentes, por cuanto hace referencia a la manera cómo las cosas se nos hacen familiares, no es posible entenderlo si, antes, no se tiene claro qué significar el tener, el “tenerse-en”. Por así decir, y dentro del contexto de esta obra, la aceptación del “mundear” ya implica la afirmación de que el *Dasein* es el ente que se sostiene en las cosas que le rodean. Este es el motivo de que, en nuestra opinión, resulte de vital importancia, antes de cualquier otra especulación, transparentar el suelo donde acontece todo mundear. Un mundear que nada tiene que ver con la realidad: «La realidad no es, por tanto, una característica de la circumdaneidad, sino, en la esencia de lo cósmico, una característica específicamente teórica»<sup>50</sup>. La realidad no está en la esfera de lo inmediato<sup>51</sup>, del “mundear” como fenómeno co-originario entre *Dasein*-cosas. Ahora podemos comprender, más claramente, que el proyecto de la ciencia originaria, a partir de un esclarecimiento del circummundo, tenía como objetivo transparentar el campo germinal de la primera objetivación, de cómo pasamos de la vivencia circundante a la primera objetivación, el conocimiento científico-universal, de toda ciencia positiva. La tesis heideggeriana es que la realidad (objetiva) es una presuposición del circummundo en el que el *Dasein* está ya implicado, habitando, viviendo<sup>52</sup>. Este circummundo que, en su mundear, se hace tan originario que, ampliamente, es inútil aplicarle el filtro categorial de lo que define a lo real y no real. Lo que se da no ha de estar constreñido por las condiciones de posibilidad de la objetividad, ya que éstas son las que le deben su realidad al mundear: «Todo lo que es real puede mundear, pero no todo lo que munde necesita ser real»<sup>53</sup>. Heidegger está anteponiendo circummundo a objetividad (realidad), más aún, al menos indirectamente, está afirmando una suerte de jerarquía ontológica, pues primero es el mundear, luego el ente en su ser-objetivo, o lo que es igual: que el mundo circundante es una “pre-suppo-

---

<sup>49</sup> Cfr. HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., pp. 74-75.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 89: «Realität ist also keine umweltliche Charakterisierung, sondern eine im Wesen der Dinghaftigkeit liegende, eine spezifisch theoretische».

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.*: «La esfera de las cosas constituye ya el estrato inferior de aquello que llamamos la objetividad de la naturaleza». Esto es, *mutatis mutandis*, de la realidad.

<sup>52</sup> Se podría resumir en un lema: ¡la vida nunca es ascética!

<sup>53</sup> HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 91 [«Alles, was real ist, kann welten, nicht alles, was weltet, broucht zu sein»].

sición” [*voraus-setzen*] para con toda realidad. En este caso, lo que mienta el prefijo *pre-* es orden de prelación en tanto carácter ontológico, en la evidencia palmaria de que el *Dasein*, antes de ver fórmulas y elementos químicos, está entregado [*geliefert werden*] en su “visión mundeante”.

Pero sucede algo peculiar con el mundeante: que no podemos realizar el acto fenomenológico de la descripción<sup>54</sup> [*Beschreibung*], con él, no podemos obtener vivencias objetivas por parte de nuestro estar-referido a las cosas, porque, por así decir, estando-en-las-cosas no puedo separarme de ellas, en una visión panóptica, desligada de su influencia mundana. Aceptar [*hinzunehmen*] lo que se da, aunque para ello sea menester poner a un lado los preceptos de la propia ciencia, y su protección universal<sup>55</sup>. El “principio de todos los principios” ha de enseñarnos a atisbar lo que subyace en la mediación de todos nuestros conocimientos teóricos, éste debe de alertarnos, cual policía, de los peligros de olvidar las normas, en este caso, de olvidar que la experiencia mediata de la ciencia y del conocimiento positivo, relativo a los entes, es siempre una modificación [*Verwandlung*] de una experiencia inmediata, en la que nosotros, en tanto *Dasein*, estamos-ya. Esta es la fuerza del comportarse hacia algo [*Verhalten zu etwas*]. Heidegger lo denomina como ímpetu vital<sup>56</sup> [*Lebensschwungkraft*]. El fenómeno de la vida, precisamente, hace referencia a un *en* no mediado, que es vivido en nuestra cotidianidad, cuya visión es una visión amplia, sin entrampamientos epistemológicos, donde se refleja nuestro propio modo de ser: el ser del *Dasein*. Este ser del *Dasein* está basado en el poder-ser [*können-sein*], en el tener que ser [*zu-sein*] y en el ser en cada caso mío [*Jemeinigkeit*]. Se entenderá así, de este modo y a partir de la ya dicho, porqué Heidegger critica a la fenomenología husserliana en tanto saber que produce un saber desvitalizado<sup>57</sup> [*Entlebung*], un «específico constreñimiento de los niveles del proceso de privación de la vida»<sup>58</sup>. Por tanto, es el *en*

---

<sup>54</sup> Cfr. HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 101: «La descripción es en todas circunstancias un aprehender-en-palabras» [«Sie ist unter allen Umständen ein In-Worte-Fassen»].

<sup>55</sup> Cfr. Ibid., p. 109.

<sup>56</sup> Cfr. Ibid., p. 115.

<sup>57</sup> Cfr. Ibid. Para una ampliación de la crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl: Cfr. HEIDEGGER, Martin, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 61*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, p. 8; HEIDEGGER, Martin, «Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik» in *Gesamtausgabe, II, Abteilung, Band 62*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2005, pp. 345-411.

<sup>58</sup> Cfr. HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., 114 [«die spezifische Stufengebundenheit der Schritte im Entlebungszustand»].

el que tiene que ser liberado del *prejuicio teórico*, hacer emerger en él, puesto que es el suelo donde se asienta el *Dasein* y toda fenomenalidad, el “todavía-no” [*Noch-nicht*] «de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina»<sup>59</sup>.

## 6. Conclusión: esbozos para un desvelamiento del hábitat del *Dasein*

La referencia inmediata de la relación, sea en tanto tenerse, comportarse o relacionarse del *Dasein* con su mundo, tiene el carácter de lo “todavía-no”, reflejo de la implicación de la relación *Dasein*-cosas-mundo. En esta esfera pre-mundana, esto es, en este *en* pre-mundano [*vorweltliche*], donde se dan las cosas, el *Dasein* debe habitar, alejar, “des-alejar” lo que se le presenta. Por este motivo, el “en” ha de ser aclarado hermenéuticamente, porque, entre otras razones, el modo cómo el *Dasein* viven ahí [*Da*], en-el-mundo, es por medio de la comprensión. Hay, por lo demás, una esfera pre-mundana siempre ya hermenéutica: el “en” tiene que «ser vivido comprensivamente, por ejemplo, en la situación vital en la que pasamos de un mundo de vivencias a otro mundo genuino»<sup>60</sup>. Este modo de vivir en lo pre-mundano del “todavía-no”, ya medianamente articulado en el curso de 1923: *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, será determinado finalmente desde el horizonte trascendental de la “temporeidad” [*Temporalität*] en *Ser y Tiempo*, por cuanto éste constituía la condición de posibilidad del sentido del ser en el mundo, un mundo articulado en tanto modo de ser del *Dasein*.

Pero, entre tanto, lo importante para nosotros era presentar el proyecto juvenil de la “ciencia originaria de la vida” como un intento por hacer accesible ese ámbito todavía no viciado por la actitud teórica, que todo lo que toca lo convierte en una instancia objetiva. La lucha furibunda contra la objetividad lo representa lo que queremos llamar el “hábitat de *Dasein*”, esto es, procesos habitacionales no objetivantes, vertebrados por un pre-sentido existencial, familiar, de vida. El “hábitat del *Dasein*”, al menos definido formalmente, no busca explicitar cómo uno debe vivir, si tiene, o no, que respetar el mundo natural, los animales o las plantas. Por el momento, todo hábitat ha de apuntar al descubrimiento de que, por un lado, hay un comportamiento humano no guiado por lo teórico, representado en el comportamiento práctico [*Besorgen*],

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 115: «Noch nicht in ein genuines Leben Herausgebrochene».

<sup>60</sup> *Ibíd.*, «das verstehend erlebt werden kann, z. B. in der Erlebnissituation des Gleitens von einer Erlebniselt in eine genuin andere, oder in Momenten besonders intensiven Lebens».

que rige el mundo entorno o circunmundo [*Umwelt*]; y, por otro lado, todavía más importante, el “hábitat del *Dasein*” determina, gracias a un análisis del ser-en(el-mundo), la estructura misma del ser del *Dasein*: ser un ente que, constantemente, está en relación y es definido a través de él. El *Dasein* no es solo un ente temporal, cuyo *telos* consiste en enfrentar su propia muerte (mortalidad), sino que es un ser-relacional. El hábitat del *Dasein* no olvida esta máxima, por lo que toda acción habitacional, en el mundo o con los semejantes, ha de estar marcada por este principio relacional cuyo último sentido es preservar el ámbito ontológico del *todavía-no*.

¿Seremos capaces de existir conforme a la máxima: ser el todavía-no?

### Referencias bibliográficas

- ADRIAN, Jesús (1999), «Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)», *Dianoia*, XLV, n. 45, 98-106.
- \_\_\_ (2012), *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona.
- ARISTOTELES (2011), *Metafísica. Libro V*, trad. Tomás Calvo, Gredos, Madrid.
- CAPUTO, John (1974), «Phenomenology, Mysticism, and the *Grammatica Speculativa*: A Study Of Heidegger's *Habilitationschrift*», *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2, 101-117.
- CROWELL, Steven (1992), «Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 23/3, 222-239.
- FEHER, István (1992), «Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of the Irrationality and Theory of Categories», in Ch. MACANN (ed.) *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, New York, pp. 373-405.
- GARRIDO-PERIÑÁN, Juan José (2015), «*Lichtung*: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de Holzwege», *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 34, pp. 161-177
- HEIDEGGER, Martin (1967), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen.
- \_\_\_ (1976), «Brief über den Humanismus», in *Wegmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., pp. 313-364.
- \_\_\_ (1978), «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus», in *Frühe Schriften, I. Abteilung, Band 1*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., pp. 189-411.
- \_\_\_ (1983), «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 29/30*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_ (1985), «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 61*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- \_\_\_ (1987), «Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie», in *Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

- (1988), «Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 63*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- (1991), «Kant und das Problem der Metaphysik», in *Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 3*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- (1999), «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsprobleme», *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- (2000), *Briefwechsel 1920-1963*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- (2001), «Phänomenologie des Religiösen Lebens», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- (2005), «Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 62*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- HUSSERL, Edmund (1959), «Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion», in *Gesammelte Werke, Bd. VIII*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- (1966), «Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein», in *Gesammelte Werke, Bd. X*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- (1974), «Formale und transzendente Logik», in *Gesammelte Werke, Bd. XVII*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- (1975), «Logische Untersuchungen, Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik», in *Gesammelte Werke, Bd. 18*, Martinus Nijhoff, Den Haag, p. 136.
- (1977), «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», in *Gesammelte Werke, Bd. XIX/I*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- (1984), «Logische Untersuchungen, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis», *Gesammelte Werke, Bd. 19*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- IMDAHL, George (1997), *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- KISIEL Theodore (1996), «Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask», *Man and World* 28, 197-240.
- MCGRATH, S. J. (2002), «The Forgetting of Haecceitas. Heidegger's 1915-1916 Habilitationsschrift», in A. WIERCINSKI (ed.), *Between the Human and the Divine, Philosophical and Theological Hermeneutics*, The Hermeneutic Press, Toronto, pp. 355-377.
- LASK, Emil (1923), «Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre», in *Gesammelte Schriften, Vol. II.*, E. Herrigel, Tübingen.
- ORTEGA Y GASSET, José (1966), «Meditaciones del Quijote», in *Obras Completas*, vol. 1., Revista de Occidente, Madrid.
- RICKERT, Heinrich (1929), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J. C. B. Mohr, Tübingen.
- SOKOLOWSKI, Robert (1970), *The formation of Husserl's concept of constitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag, pp. 65-71.
- SOLDATI, Gianfranco (1993), «Rezenion von: Dieter Münch, Intention und Zeichen», *Philosophische Rundschau*, 41, 273.
- STEINMANN, Michael (2004), «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», in A. DENKER (ed.), *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Verlag Karl Albert, Freiburg, pp. 285-290.

- STRÖKER, Elisabeth (1978), «Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 32, 1, 3-30.
- STRUBE, Claudius (1993), *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 25-34.
- TUGENDHAT, Ernst (1970), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 11-136.