

Facticidad e interpretación en Heidegger entre 1927 y 1935

Lythgoe, Esteban (CONICET)

En el año 1929 se produjo en Davos el encuentro entre Cassirer y Heidegger en torno al pensamiento de Kant. En él se enfrentaron más que dos abordajes diferentes sobre el autor de *La crítica de la razón pura*. El primero, era uno de los grandes representantes del neokantismo, que concebía a la filosofía trascendental como el fundamento de la epistemología. Según Peter Gordon, “el credo esencial de toda la tradición neo-kantiana es el trascendentalismo, de acuerdo al cual la mente humana es esencialmente una facultad espontánea y creativa que es capaz de establecer las condiciones necesarias y a priori para su entorno y, por lo tanto, modelar el mundo de la experiencia de acuerdo a sus propias formas básicas de inteligibilidad.” (Gordon, 2010, 13). Heidegger, por su parte, enfatizaba una concepción completamente diferente del ser humano, ya que lo que caracterizaba al *Dasein* era fundamentalmente su finitud. Así, “para su auditorio de la época, el mensaje era claro: aquellos filósofos que celebraban la capacidad del hombre de hacer mundos y del desarrollo cultural estaban simplemente ayudando a oscurecer el fenómeno más profundo de la finitud humana – un fenómeno que no podía ser superado por un acto de voluntad libre sino que sólo podía ser experimentado como angustia ante la posibilidad de su propia nada.” (Gordon, 2010, 32). El debate entre Cassirer y Heidegger consistía en mucho más que una discusión acerca de cómo leer a Kant. Detrás había dos concepciones completamente opuestas sobre la filosofía, la cultura y la política. Sin detenerme en el punto se oponía la ilustración a la anti-ilustración, la razón a la sinrazón, la epistemología a la metafísica y el liberalismo al fascismo.

La intención en la presente exposición es doble. En la primera parte, quisiera matizar un poco la interpretación que hace Gordon acerca de Heidegger, mostrando que hay un desplazamiento en el planteo del filósofo alemán, desde una posición que recoge algunos aspectos de la espontaneidad del sujeto moderno, en el comprender, hacia otra, donde sí, nos encontramos con una posición centrada en la finitud y el temple de ánimo. En la segunda, quisiera preguntarme si este desplazamiento incide en el modo en que el filósofo teoriza acerca de cómo es el proceso de interpretación. Mi hipótesis es que sí hay una modificación donde el eje deja de ser el proyecto del *Dasein* y se busca a la ‘cosa misma’. Consideramos que esta modificación es representativa de cómo entender la interpretación desde un lugar más ‘ilustrado’ y otro más ‘romántico’. En el caso de Heidegger, igualmente, consideramos que el cambio es más una cuestión de énfasis del componente receptivo, frente al proyectivo.

De la comprensión a los temples de ánimo

En *Ser y tiempo* la disposición afectiva es caracterizada como uno de los existenciales del estar-en, junto con el comprender y el discurso. Así lo explica el filósofo: “las dos formas constitutivas y cooriginarias de ser el Ahí son para nosotros la *disposición afectiva* y el *comprender*; el análisis de cada una de ellas recibirá su necesaria confirmación fenoménica mediante la interpretación de una modalidad concreta, importante para la problemática posterior. La disposición afectiva y el comprender está cooriginariamente determinados por el *discurso*.” (Heidegger, 1997, p. 157-8). Como se desprende de esta última afirmación, los dos pilares del estar-en son, la disposición afectiva, vinculada a la facticidad, y el comprender, ligado al carácter proyectivo del

Dasein, es decir, a su apertura hacia el mundo. La referencia a la determinación llevada a cabo por el habla manifiesta asimismo la cooriginariedad de estos dos existenciales. Si bien en la primera parte de esta obra hay una suerte de competencia entre ambos existenciales, debida a la caracterización del mundo como aquello en donde estamos arrojados y como el para qué final de la referencialidad, competencia que terminará favoreciendo al comprender, en *Ser y tiempo* prima el comprender por sobre la disposición afectiva, como se observa en su prefacio mismo donde el vínculo entre el *Dasein* y el ser lo establece el comprender: “La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional.” (Heidegger, 1997, p. 23). El análisis de la temporeidad, por su parte, va a poner de manifiesto la analogía estructural entre ésta y el comprender, justificando así la prioridad de este existencial. En efecto, la temporeidad es descrita en los §§ 5 y 69 c como la correlación entre éxtasis y horizonte. Por su parte, tal como nos lo muestra la definición de sentido, el comprender consta de un proyecto y un horizonte hacia donde se vuelve comprensible lo proyectado. Así leemos: “*sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.*” (Heidegger, 1997, p. 175). A esto se le podría agregar el vínculo explícito que establece el filósofo entre los éxtasis y la existencia (“la expresión griega vulgar εκστατικον significa salir-de-sí. Está relacionado con el término ‘existencia’”).

Una de las premisas básicas de *Ser y tiempo* es que *al ser se lo comprende*. A partir de “¿Qué es la metafísica?”, en cambio, es la disposición afectiva la que posibilita la captación atemática del ser, evitando así cualquier posible objetivación, que acabaría por nivelar la diferencia ontológica. “En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse [*Sichbefinden*] en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestro *Dasein*.” (Heidegger, 1976, p. 110). Términos análogos encontramos en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*: “...los temples de ánimo son el ‘presupuesto’ y el ‘medio’ del pensar y el actuar. Eso significa que se remontan más originalmente en nuestra esencia, que sólo en ellos nos alcanzamos a nosotros mismos: como un ser-ahí.” (Heidegger, 2007, p. 99) o en “De la esencia de la verdad”: “todo comportarse del hombre histórico, de modo más o menos acentuado, más o menos sabido, tiene ya determinado su ánimo y mediante dicho temple de ánimo se ve incorporado a lo ente en su totalidad.” (Heidegger, 1976, p. 192).

Existen importantes diferencias entre el temple de ánimo tal como es tratado en *Ser y tiempo* y en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Por motivos de tiempo no nos detendremos en ellos, sino que mencionaremos simplemente una diferencia en la apertura del ente. Cuando en *Ser y tiempo* se analiza el temor, se distingue aquello que se teme, el temer y aquello por lo que se teme. Al temer se lo caracteriza como un modo de apertura y aquel por lo que se teme, es el *Dasein* en su estar en peligro.¹ En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, en cambio, Heidegger introduce al tedio de manera análoga a como lo había hecho con la comprensión en su curso de 1925, donde se refería a la perceptibilidad como el cómo que articula la relación entre el percipiente y el percibido.² Así nos encontramos con que se habla de la ‘aburribilidad’ para

¹ Cf. Heidegger, 1997, p. 165.

² Cf. Heidegger, 2006, pp. 52 y ss.

establecer la relación entre el aburrido y lo que aburre.³ El tipo de nexo que se establece entre los entes y el *Dasein* es cualitativamente diferente al de *Ser y tiempo*, pues en la caracterización de 1927 el que se abre de manera diferente es aquello que se teme, pero el hecho de que se haya disociado aquello por lo que se teme del *Dasein* lleva a que éste no sea afectado por el temple de ánimo. Esto permite que se hable de aquello por lo que se teme, y no del temeroso, como se desprendería del análisis de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

Espero haber establecido en este punto el desplazamiento en el pensamiento de Heidegger desde una antropología centrada en el comprender, y en este sentido, en el carácter proyectivo, y hasta cierto punto espontáneo del *Dasein*, hacia otra fundada en el comprender, y que en ese sentido enfatiza más su componente receptivo, pasivo. Al igual que en Davos, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* triunfa el existencial más afín al romanticismo, el temple de ánimo, frente al comprender que había primado en *Ser y tiempo*. Pese a que por motivos de espacio no pude desarrollarlo, considero igualmente que se puede observar también que el auge de un existencial por sobre el otro supone una modificación en el vínculo entre el *Dasein* y el ser.

¿Se produce alguna modificación en la teorización de la interpretación?

Si hay algo que caracteriza el proceder filosófico de Heidegger es una constante interpretación de textos de filósofos que lo precedieron. Establecido el desplazamiento de una antropología más ‘espontánea’ hacia otra más receptiva, mi intención es indagar si dicho desplazamiento supone un cambio en el modo en que el filósofo tematiza en qué consiste este proceso de interpretación. Insisto en la tematización y no cómo interpreta, pues ambas cuestiones no son necesariamente equivalentes y, pese a nuestra sospecha que el filósofo no ha modificado su proceder en este período, establecer dicha equivalencia supone de por sí una investigación que supera el objetivo de la presente.

No son muchos los ámbitos en donde Heidegger analiza cómo se debe llevar a cabo la interpretación de textos. En el § 6 de *Ser y tiempo*, refiriéndose al tratamiento que realizará sobre la historia de la tematización del tiempo, el filósofo distingue en el proceso de interpretación un componente destructivo y otro constructivo. El primero de ellos no será absoluto sino que estará limitado por las propias posibilidades que surgen de la pregunta misma por el ser. Así explica,

...la destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquel.” (Heidegger, 1997, 46)

En el § 5 de *Los problemas fundamentales de la metafísica* donde se habla de la *construcción fenomenológica* vuelve a tematizar la metodología de la filosofía. Con todo, valga aclarar que aquí Heidegger hace referencia, a través de la distinción entre reducción, destrucción y construcción, a la comprensión temática del ser, es decir, su

³ Cf. Heidegger, 2007, p. 116: “En realidad no partimos del tedio, sino de la *aburribilidad* [*Langweiligkeit*]. Dicho formalmente, la aburribilidad es lo que constituye a lo *aburrido* en lo que es cuando está *aburiendo*.”

interpretación,⁴ y no la interpretación de los pensadores que lo antecedieron. Así nos explica, “el ser no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que, como se mostrará, debe ser traído bajo la mirada en una libre proyección. Designamos este proyectar un ente, dado previamente, sobre su ser y sus estructuras como la *construcción fenomenológica*.” (Heidegger, 2007, p. 47).

En *Introducción a la metafísica* el filósofo reaparece la interpretación de textos de manera más generalizada a *Ser y tiempo*, pero enfatizando otros autores, como son Heráclito, Parménides y Sófocles. En esta obra, la pregunta del ser como proyecto delimitador, sea en la instancia destructora o constructora, desaparece. En su lugar, la pregunta apunta a lo originario, en tanto instancia del surgimiento de las posibilidades. “Lo originario sólo sigue siendo originario si entendido constantemente tiene la posibilidad de ser lo que es: origen, entendido como surgimiento desde el estado oculto de la esencia.” (Heidegger, 2003, p. 135). Como podemos observar, no se trata de un cambio radical respecto de *Ser y tiempo*, donde en definitiva las posibilidades sobre las que nos proyectamos provienen del sido. Sin embargo, mientras que en 1927 el énfasis estaba en el proyectar, aquí está en su origen. Evidentemente, este hecho se encuentra correlacionado con el énfasis receptivo del proceso interpretativo, teniendo como ideal la ‘escucha correcta’. Como lo explica el propio Heidegger, “por eso, en nuestra interpretación debemos mantener alejadas esta o aquella representación inadecuada del hombre, sino todas las representaciones en general. Debemos tratar de escuchar sólo aquello que se dice en ella misma.” (Heidegger, 2003, p. 135).

Referencias

- Gordon, P. (2010), *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge and London, Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1976): *Wegmarken. Gesamtausgabe Band 9*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- (1997): *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
 - (2003), *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.
 - (2006): *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*, Madrid: Alianza Editorial.
 - (2007), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta.
 - (2000): *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta.
 - (2006): *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*, Madrid: Alianza Editorial.
 - (2007): *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza Editorial.

⁴ Sobre la interpretación como desarrollo y explicitación del comprender, cf. Heidegger, 1997, § 32.