

Intencionalidad y facticidad en el *estar vuelto hacia la muerte*. Una aproximación a la continuidad y la novedad de la hermenéutica respecto a la fenomenología husserliana a partir del Primer Capítulo de la Segunda Sección de *Ser y tiempo*

RODRIGO YLLARIC SANDOVAL GANOZA
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Resumen: A partir de un análisis de la manera heideggeriana de considerar el fenómeno de la muerte, el *estar vuelto hacia la muerte*, establecemos el vínculo de dos ejes fundamentales para la fenomenología hermenéutica, la intencionalidad y la facticidad. Afirmaremos que el *estar vuelto* sólo podrá ser comprendido “más acá” de la separación sujeto/objeto y al margen de las premisas realistas o idealistas; asimismo, propondremos una comprensión del surgir de la hermenéutica en tanto “crítica inmanente” al trascendentalismo husserliano. El propósito más amplio en el que se inscribe este breve artículo es el de trazar puentes entre la fenomenología trascendental y la hermenéutica.

Palabras clave: fenomenología, trascendental, hermenéutica, *estar vuelto hacia la muerte*, intencionalidad.

Abstract: Starting from an analysis of Heidegger's consideration of the *being-toward-death* phenomenon, we establish a link between two fundamental axes for hermeneutic phenomenology: intentionality and facticity. We argue that the only possible comprehension of *being-toward-death* must to be understood before the modern object/subject division and at the margin of any realistic or idealistic premises. Furthermore, we propose to understand the emergence of hermeneutics as an “immanent critique” to Husserlian transcendentalism. The ultimate purpose of this short paper is to bridge some gaps between transcendental phenomenology and hermeneutics.

Keywords: phenomenology, transcendental, hermeneutics, *being-toward-death*, intentionality

“dime
 ¿tú no temes a la muerte
 cuando te lavas los dientes
 cuando sonríes
 es posible que no llores
 cuando respiras
 no te duele el corazón
 cuando amanece?”

Jorge Eduardo Eielson, *Albergo del sole*¹⁵⁶

§ 1. El proyecto de Heidegger para el primer capítulo de la “Segunda sección” de *Ser y tiempo*¹⁵⁷

El programa que Heidegger dejó sentado en el párrafo 45, como introducción a la “Segunda sección” de *Ser y tiempo*, plantea tres problemas y adelanta un descubrimiento, a ser detallados en el resto de su obra. Heidegger afirma que el análisis existencial hecho a lo largo de la “Primera sección” ha sido un “análisis preparatorio”, que ha revelado al *cuidado* (*Sorge*) como totalidad que estructura los existenciales del Dasein en tanto *estar en el mundo*¹⁵⁸.

No obstante, como este mismo análisis reveló, la existencia en tanto *poder ser* es considerable tanto de manera propia como impropia, y la investigación realizada, inscrita en la cotidianidad del Dasein, se ocupó del carácter impropio del mismo. Por ello, Heidegger se propone avanzar en el análisis desde la interpretación (*Auslegung*), comprendida como apropiación de un comprender siempre presente, según las demandas de la facticidad o *estar arrojado*; hacia la exégesis (*Interpretation*)¹⁵⁹, que supone la aclaración de la

156 Eielson, Jorge Eduardo, *Habitación en Roma*, Lima: Lustra, 2008, p. 54.

157 Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Trotta, 2012. En adelante, *ST*. Además de la paginación de la traducción de Rivera, haremos referencia a la *Gesamtausgabe*: Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. En adelante, *GA* 2.

158 *GA* 2, p. 231 (*ST*, p. 247).

159 No seguimos aquí la traducción de Rivera, quien justifica más bien el uso del término “interpretación teórica” en sus “Notas del traductor”. Preferimos el término “exégesis”, utilizado por José Gaos, ya que “interpretación teórica” vincularía demasiado al filósofo de Messkirch con la ontología que pretende superar (cf. *ST*, p. 473).

situación hermenéutica “desde una experiencia fundamental del ‘objeto’ [en este caso el Dasein] que queremos patentizar”¹⁶⁰.

Esta interpretación ontológica busca además al Dasein en su totalidad originaria (propia), lo que plantea un problema dados los desarrollos de la investigación previa. El Dasein interpretado en la cotidianidad es el Dasein ubicado “entre el nacimiento y la muerte”, caracterizado por un poder-ser o “no ser todavía algo”¹⁶¹. Si esto es así, ¿cómo tener una comprensión originaria que pretenda alcanzar al Dasein en su totalidad (*Ganzheit*) originaria y propia, si este se revela más bien como no-total? ¿Es posible aspirar a esta totalidad? Esta constituye la primera pregunta de las tres anunciadas líneas arriba. Por otra parte, ya que el Dasein se encuentra “entre” el nacimiento y la muerte, la interpretación de algo como la “totalidad” del Dasein supone la comprensión del fin del mismo. Por ello, será necesario alcanzar un concepto existencial de la muerte en aras de la totalidad pretendida. La pregunta por este concepto, existencialmente considerado, es nuestra segunda interrogante. En tercer lugar, se pone en cuestión la legitimidad de la respuesta a la segunda pregunta, buscando una constatación de la adecuación de la caracterización existencial de la muerte como *estar vuelto hacia la muerte* (*Sein zum Tode*). La respuesta a la misma se encontrará en la conciencia moral (*das Gewissen*). Finalmente, Heidegger destaca que aquello fundamental que descubrirá la analítica existencial será la temporeidad, lo que demandará, a su vez, un re-análisis de la situación hermenéutica a la luz de las nuevas determinaciones fundamentales.

En el primer capítulo (§46-53) de esta “Segunda sección” Heidegger abordará las preguntas primera y segunda, tal como el título lo explicita: “La posibilidad del estar-entero del Dasein y el estar vuelto hacia la muerte”. Nosotros, a su vez, nos proponemos aclarar los descubrimientos heideggerianos haciendo especial énfasis en su proceder metódico (que, como veremos, se ve condicionado necesariamente por su contenido¹⁶²), para develar su inscripción

160 GA 2, pp.231-232 (ST, p. 248).

161 *Ibid.*, p. 233 (*ibid.*, p. 249).

162 En este punto seguimos al propio Heidegger cuando indica que “el carácter de la descripción vendrá determinado sólo por el contenido de aquello que haya de describirse” (Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, traducción de J. Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 106). En adelante *Prolegómenos*. Pero –advertimos– nuestra lectura coincide con la de Alejandro Vigo, para quien la dependencia entre método y contenido responde a la

(matizable) en la teoría fenomenológica de la intencionalidad, así como los aportes de la hermenéutica en la investigación de la facticidad.

§ 2. El camino hacia el descubrimiento del estar vuelto hacia la muerte y los caracteres del mismo considerado en sentido propio

Entre los párrafos 46 y 52, Heidegger labra el camino para su determinación del concepto existencial de la muerte en sentido propio en el párrafo 53. Entre los primeros tres párrafos (46-49), Heidegger hace un planteamiento del problema de la “totalidad” (*Ganzheit*) del Dasein, un intento de aproximación al fenómeno de la muerte a partir de la “asistencia” permitida por el co-estar y un rechazo a las aproximaciones ónticas al fenómeno. Asimismo, determina el campo en el que se moverá su análisis del Dasein en los párrafos 50-52: la cotidianidad. No abordaremos aquí todos los elementos mencionados, pero repasaremos rápidamente el problema de la “totalidad” del Dasein, así como el aparecer de cada una de las características que se determinarán originariamente (tomando al Dasein en su poder-ser propio) en el párrafo 53.

Tomamos como punto de partida una referencia de Rivera en torno al concepto de *Ganzheit*, hasta ahora entendido como “totalidad”. Rivera considera que este concepto debe ser traducido de dos maneras distintas, una para la “Primera sección” y otra para la “Segunda sección”. De acuerdo con Rivera, a la base de esta consideración se encuentran dos perspectivas distintas de analizar al Dasein. En la primera, donde podemos hablar de “totalidad”, se trata de explicar al Dasein sincrónicamente, con una visión transversal de las estructuras existenciales que desembocan en el *cuidado*. En la segunda, en cambio, Rivera propone usar el concepto “integridad”, pues señala que en esta sección se dispone una visión diacrónica del Dasein. A pesar del eco semántico moral, la propuesta de Rivera nos parece acertada en tanto que Heidegger soluciona la aparente imposibilidad de la consideración del Dasein

relación entre *intentio* e *intentum*, es decir, “el modo en que se hace accesible un determinado contenido fenoménico está estructuralmente correlacionado con el tipo de acto que facilita su accesibilidad” (Vigo, Alejandro, “Mundo como fenómeno. Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo”, en: *Arqueología y aleteología*, Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 61).

en su “estar entero” a partir de una adaptación del concepto de integridad al Dasein, que en este caso tiene el carácter del devenir, como deja en claro en el fundamental parágrafo 48¹⁶³.

Efectivamente, en el parágrafo titulado “Resto pendiente, el fin y la integridad”, Heidegger acusará la inadecuación de ciertas concepciones de “fin” y de “integridad” al momento de aplicarse a un ente como el Dasein, que –como quedó demostrado ya en la primera sección– no tiene el carácter de un *ser a la mano*. El “no-todavía”, al que el poder-ser existencial hace referencia, em-pata con el carácter de devenir del Dasein, estando ya siempre incluido en él mismo (por ello, Heidegger descarta que se pueda hablar de la muerte como un “resto pendiente”): “el Dasein, mientras esté siendo, ya es constantemente su no-todavía, así él es también siempre ya su fin”¹⁶⁴. Por este motivo, la muerte no será considerada a partir del “llegar al fin” (*Zu-Ende-sein*, la manera en que “fin” se entiende cuando se trata con lo a la mano), sino como “estar vuelto hacia el fin” (*Sein-zum-Ende*)¹⁶⁵. Esta determinación condicionará la investigación subsiguiente, así como el rechazo a las consideraciones ónticas en el parágrafo 49.

Al rechazar la concepción de “resto pendiente”, podemos apreciar a la muerte como inminencia (*Bevorstand*, también traducible por “porvenir”, advierte Rivera). No obstante, esta debe ser comprendida en su carácter sobresaliente, debido a su irrespectividad (al no tener el carácter del ente a la mano, carece de un “para algo”) y propiedad (se trata siempre de la muerte de uno mismo, pues al no hallarse en el ámbito de la ocupación, el Dasein es irremplazable en su propia muerte). Este carácter sobresaliente, será coherente, afirma Heidegger, con los existenciales *existencia* (como *anticiparse a sí*), *facticidad*

163 Cf. ST, p. 481.

164 GA 2, p. 245 (ST, p. 262). Las cursivas son del original.

165 Para el lector hispano hablante anterior a la traducción de Rivera o más cercano al texto alemán original es posible que la comprensión del *Sein-zu* como “estar vuelto hacia” sea más que incómoda. Reconocemos (y advertimos al lector) que puede traer complicaciones mayores al comprender de manera más amplia éste o algún otro concepto heideggeriano. Sin embargo, aquí hemos decidido conservar el término por coherencia con los otros conceptos de la traducción y porque no impactará directamente sobre nuestra hipótesis.

(como *estar ya en*) y *caída* (como *estar en medio de*)¹⁶⁶, y es a esto a lo que se aboca en el parágrafo 50.

Con respecto a la existencia, la muerte será una “concreción” del *anticiparse a sí* (así como la posibilidad más propia del ente que está vuelto siempre hacia posibilidades), mientras que en el caso de la facticidad, la angustia haría patente que el *estar vuelto hacia la muerte* no le llega al Dasein “después”, sino que está siempre inscrito en este, ya está arrojado a esta posibilidad. Finalmente, en la caída se manifiesta la relación negadora del Dasein con la muerte, a partir de la absorción en la ocupación (en el modo de la huida). Por tanto, Heidegger afirmará que “El morir se funda, en cuanto a su posibilidad ontológica, en el cuidado”¹⁶⁷. Además de los caracteres de posibilidad, propiedad e irrespectividad (ya mencionados), el *anticiparse a sí* devela la característica de insuperabilidad: “En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte”¹⁶⁸.

A la interpretación del parágrafo 50 (que Heidegger llama un “bosquejo” de la conexión entre *estar vuelto hacia* y el *cuidado*) le hace falta una demostración desde la cotidianidad, que es lo que Heidegger se propone hacer en el parágrafo 51. El estado interpretativo público por excelencia, la habladuría, presentaría a la muerte como lo que “*no está todavía ahí* [...]”, no amenaza”¹⁶⁹, con lo que el carácter de posibilidad de la misma queda oculto. Esta comprensión conlleva, a su vez, la disposición afectiva de la tranquilización. Sin embargo, señala Heidegger, la indiferencia, en tanto que “esquivar”, también haría patente el *estar vuelto*.

En el parágrafo 52, Heidegger se propone llevar a visión fenomenológica aquello ante lo que se huye en la cotidianidad para descubrir el “concepto existencial plenario de la muerte”¹⁷⁰. A través de una consideración ontológica de la certeza y la verdad pone en claro el sentido de la “certeza” de la muerte de la

166 El cuidado, como es sabido, se define como “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)” (*ibid.*, p. 192 [*ibid.*, p. 210]).

167 *Ibid.*, p. 252 (*ibid.*, p. 268). En el original toda la frase está en cursivas.

168 *Ibid.*, p. 250 (*ibid.*, p. 267).

169 *Ibid.*, p. 253 (*ibid.*, p. 269).

170 *Ibid.*, p. 255 (*ibid.*, p. 271). En buena cuenta, una síntesis comprensora entre el “bosquejo existencial” (§50) y el *estar vuelto* cotidiano (§51).

cotidianidad (que aunque la relación sea de esquivamiento, también presenta una suerte de certeza: “uno también se muere alguna vez”), ubicando como subyacente un sentido auténtico de certeza. La aparente certeza “empírica” de la que gozaría la muerte del *uno* (certeza, por lo demás, que se subordina a la apodíctica), “atestigua fenoménicamente, desde aquello mismo que él esquiva, que la muerte debe ser comprendida como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta”¹⁷¹. A su vez, el cotidiano referirse del *estar vuelto* revela la indeterminación de la muerte (el no saber cuándo adviene). Con ello, completaríamos seis caracteres del *estar vuelto hacia la muerte*, extraídos de la observación del fenómeno en su cotidianidad. Heidegger define su “concepto ontológico-existencial plenario” del *estar vuelto hacia la muerte* de la siguiente manera: “*la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein*”¹⁷².

En el párrafo 53 todos los caracteres de la muerte antes revelados serán sintetizados y puestos en coherencia tanto con el modo propio como impropio (derivado) del Dasein. A pesar de que Heidegger expresa el problema metódico que este paso significa (si el Dasein “nunca” se comporta de un modo propio, permaneciendo este oculto, ¿cómo tematizarlo sin caer en una elucubración fantástica?), plantea que es posible destacar “momentos” en que el comprender afectivamente dispuesto se dirige propiamente hacia la muerte, sin esquivar ni encubrir el fenómeno, por ejemplo, en la angustia¹⁷³.

De esta manera, las seis determinaciones fundamentales que han aparecido en el desarrollo de los párrafos anteriores se determinan en su sentido propio¹⁷⁴:

(A) La *posibilidad* (sobresaliente) no se asume como un ente a la mano, sino como “una posibilidad de ser del Dasein”¹⁷⁵. Sin embargo, con ésta no se mantiene una relación de ocupación, pues la ocupación tiende a acabar con

171 *Ibid.*, p. 258 (*ibid.*, p. 274). Cursivas del original.

172 *Ibid.*, pp. 258-259 (*ibid.*, p. 275). Cursivas del original.

173 *Ibid.*, p. 260 (*ibid.*, p. 277).

174 Cabe mencionar que Heidegger nunca se refiere a los caracteres que hemos enunciado y que enumeraremos, a la manera como nosotros lo hacemos, en tanto que “seis determinaciones fundamentales”. No obstante, creemos que esta interpretación es legítima, especialmente por la claridad que aporta.

175 *Ibid.*, p. 261 (*ibid.*, p. 277).

aquello con lo que se relaciona (la espera de algo también se considera un modo del estar ocupado). La meta de Heidegger, como es claro, es evitar la traición al carácter de posibilidad mutándolo en realidad. Por ello, el modo propio de *estar vuelto hacia la muerte*, consiste en un “adelantarse hasta la posibilidad”, que no tendrá jamás el carácter de un ocuparse, antes bien, se trata de un “acercarse comprensor” que maximiza la posibilidad, alejándose de lo real, liberando a la posibilidad misma en su carácter de posibilidad¹⁷⁶.

(B) “La muerte es la posibilidad *más propia* del Dasein”¹⁷⁷. Adelantarse hacia la posibilidad, para un ente que se define como poder-ser es abrirse y “poder comprenderse a sí mismo en el ser del ente así desvelado, existir”¹⁷⁸. La comprensión de la posibilidad más pura, en tanto posibilidad del Dasein, acarrea la comprensión del Dasein mismo en tanto poder-ser. De esta manera, la comprensión deviene auténtica, separada de la comprensión cotidiana del *uno* (*das Man*).

(C) La posibilidad del *estar vuelto hacia la muerte* en tanto relación ajena al ocuparse, “aísla” al Dasein tanto del “estar en medio de” (*caída*) como del *coestar*; a esto refiere su carácter *irrespectivo*. Esto no significa, como Heidegger enfatiza, que se desvincule al Dasein de aquello que antes se ha determinado como existenciales. Por el contrario, lo que busca destacar es la reivindicación del Dasein “en su singularidad”¹⁷⁹. Esto conlleva a que el Dasein no se comprenda más a partir de la *habladuría* del *uno*, sino a partir de su modo de ser propio, revelado antes como poder-ser. Para Heidegger, esto significará “hacerse cargo de su ser más propio”¹⁸⁰.

(D) El *estar vuelto hacia la muerte* —comprendido como *adelantarse*—, no significa esquivar la *insuperabilidad* de la muerte. Al contrario (y en consonancia con la característica anterior), se trata de liberar al Dasein “del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros”.¹⁸¹ La comprensión de la insuperabilidad conlleva la aceptación de las posibilidades fácticas

176 Cf. *ibid.*, p. 262 (*ibid.*, p. 278).

177 *Ibid.*, p. 263 (*ibid.*, p. 279). Cursivas del original.

178 *Ibid.*

179 *Ibid.*

180 *Ibid.*, p. 264 (*ibid.*, p. 280).

181 *Ibid.*

en tanto que meras posibilidades. Es importante destacar aquí que, así como este adelantarse abre al Dasein a sus propias posibilidades, se muestra una suerte de “respeto” hacia las posibilidades de los otros (no sólo no se apropia más de las posibilidades ajenas, sino que tampoco impone las suyas propias). De esta manera, el “aislamiento” permite más bien la verdadera comprensión del co-estar.

(E) La *certeza del estar vuelto hacia la muerte* se determina a partir de la aperturidad del Dasein. La aperturidad “se funda en la posibilitación que se adelanta. El mantenerse en esta verdad, es decir, el estar cierto de lo abierto, requiere precisamente el adelantarse”¹⁸². Ello modifica, por supuesto, el tipo de certeza al que se refiere Heidegger con respecto a la posibilidad de la muerte. No se trata de una certeza apodíctica ni empírica, que están más bien fundadas en esta apertura posibilitada por el adelantarse¹⁸³.

(F) Finalmente, en tanto que “indeterminada en su certeza”, se trata de una amenaza no atenuable que se comprende afectivamente a partir de la *angustia*.

De esta manera, la posibilidad del *estar vuelto hacia la muerte* comprendido como un adelantarse al poder-ser otorga una libertad para la muerte (aislada del *uno* y de la *caída*), una “libertad apasionada [...] acosada por la angustia”¹⁸⁴. Asimismo, Heidegger resalta que la integridad (*Ganzheit*) del Dasein ha sido comprendida sin ninguna imposición externa, “sin proponerle un ideal ‘concreto’ de existencia”¹⁸⁵.

182 *Ibid.*

183 Heidegger destaca la dependencia de la evidencia y las vivencias de un cierto comprender(se) del Dasein en el adelantarse. Esto está en consonancia, creemos, con lo expresado en Heidegger, Martin, *Introducción a la investigación fenomenológica*, traducción de J.J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2007 (en adelante *Introducción*). El “ser de la conciencia” (por usar la terminología que Heidegger usó en 1923) es determinante de la aperturidad, es decir, de la verdad. Más adelante profundizaremos en ello.

184 GA 2, p. 266 (ST, p. 282). En el original, la frase está en cursivas.

185 *Ibid.*

§ 3. Intencionalidad y facticidad: continuidad y originalidad en la analítica existencial a partir del *estar vuelto hacia la muerte*

A continuación queremos llamar la atención sobre dos características del análisis heideggeriano que hemos mentado como factores de continuidad y originalidad en el giro hermenéutico de la fenomenología. En *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, lecciones de 1925, Heidegger hace una extensa introducción a la investigación fenomenológica. Allí, defiende una adecuada comprensión de la intencionalidad frente a los ataques del neokantismo, dejando en claro la superación del “representacionalismo” que la fenomenología supone¹⁸⁶. Heidegger ubica a la intencionalidad al margen de cualquier realismo o idealismo, entendiendo que su afirmación básica (su consideración formal, referida a la mera estructura) es que “el ser del propio actuar es un dirigir-se-a”¹⁸⁷. Más adelante veremos cómo esta va a dirigirse, para Heidegger, en el intento de mantenerse fuera de prejuicios, hacia la mundanidad.

Ramón Rodríguez, en *La transformación hermenéutica de la fenomenología*¹⁸⁸, sostiene que el término “comportamiento” o “actuación” (*Verhalten*) es la forma heideggeriana para reemplazar el husserliano “vivencia” debido a su enraizamiento psicologista sin anular el carácter intencional del mismo¹⁸⁹. La pretensión de Heidegger, a decir de Rodríguez, sería acoger este carácter esencial del comportamiento de manera más “ingenua” (menos condicionada metafísicamente hacia una teoría de la conciencia)¹⁹⁰.

186 La descripción del argumento básico del representacionalismo es clara en *Prolegómenos*: “en mi interior tiene lugar un determinado acontecimiento psíquico; este acontecer psíquico ‘interior’, ‘en la conciencia’, se corresponde ‘fuera’ con una cosa física real” (*Prolegómenos*, p. 49).

187 *Prolegómenos*, p. 50.

188 Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997.

189 Lo mismo defiende Paredes Martín en Paredes Martín, María del Carmen. “Intencionalidad y comportamiento en Heidegger”, en: Paredes Martín, María del Carmen, *Teorías de la intencionalidad*, Madrid: Síntesis, 2007, pp. 133-162.

190 Cf. Rodríguez, *op. cit.*, pp. 53-54.

Asimismo, aunque el fenomenólogo español toma las obras tempranas de Heidegger como punto de partida de su investigación, sostiene que la progresiva “ontologización” del discurso heideggeriano no significa un cambio de las estructuras intencionales, que se mantienen como trasfondo¹⁹¹. Por el contrario, capítulos más adelante, Rodríguez sostendrá que la intencionalidad es “la auténtica orientación previa que conduce la comprensión de la vida fáctica”¹⁹². En concordancia con esta tesis, sostenemos que ese “trasfondo estructural” de la intencionalidad se hace especialmente patente al momento de las consideraciones heideggerianas sobre la muerte. La muerte es un fenómeno que demanda la estructura de la intencionalidad para ser considerado. Es sólo a través de la fenomenología que la muerte puede prestarse para una comprensión originaria, tal como Heidegger advertía en su *Introducción a la investigación fenomenológica*, pues “[con el] descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental”¹⁹³.

Heidegger sería coherente con ello en el párrafo 48 de *Ser y tiempo*, al decidir comprender la muerte a la manera de una correlación (se trata del *estar vuelto hacia la muerte*, no de un asistir a la muerte biológica del otro, mucho menos de la muerte “objetivamente” considerada). Esto se suma, asimismo, a la exclusión de las consideraciones ónticas de la muerte. La consideración existencial de la muerte (referida necesariamente al *Dasein* en tanto aperturidad, ahí del ser y, por lo tanto, ontológica) es posible por la ruptura fenomenológica con el representacionalismo. Como afirma Dan Zahavi¹⁹⁴, una comprensión representacionista ve en el fenómeno la “apariciencia” de algo que se oculta detrás y que constituye al objeto en sí mismo. Husserl, en cambio (y en esto Heidegger lo sigue, como queda patente en la consideración del *estar vuelto hacia la muerte*), comprende al fenómeno como el darse en sí mismo el objeto. Por ello, el estudio de la fenomenología es el cómo del darse de los objetos, así como sus condiciones de posibilidad. Asimismo, siguiendo la interpretación que Zahavi hace de la correlación en la

191 Cf. *Ibid.*, pp. 57-58.

192 *Ibid.*, p. 131.

193 *Introducción*, p. 261.

194 Cf. Zahavi, Dan, “Husserl’s Turn to Transcendental Philosophy: Epoché, Reduction and Transcendental Idealism”, en: Zahavi, Dan, *Husserl’s Phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, pp. 43-78.

fenomenología trascendental, la consideración filosófica del objeto en tanto que manifestación conlleva la consideración de la “subjetividad”. Entender las cosas en su dación implica comprender a la “subjetividad” donde las mismas se manifiestan. Esto, teniendo en cuenta que la (inter)subjetividad trascendental es la condición de posibilidad de la aparición de las cosas¹⁹⁵.

Es indispensable tener en cuenta dos aspectos más para entender, al menos en sus bordes, la teoría heideggeriana. La intencionalidad, tal como la comprende Heidegger en *Prolegómenos*, no es aquella que mantiene los rezagos de la separación *psyché – physis*, ubicando su análisis al interior de la conciencia y excluyendo la referencia al objeto intencional en tanto que “objeto externo”. Como Rodríguez sostiene, Heidegger estaría más bien suscribiendo la posición que Husserl elabora en *Ideas I* sobre la intencionalidad: la correlación *noesis-noema*, en el “más acá” de la tradicional separación sujeto/objeto. Sin embargo, esto no es suficiente para la determinación del análisis existencial heideggeriano. En su *Introducción a la investigación fenomenológica* de 1923-1924, Heidegger critica ciertos vínculos husserlianos con la psicología pero, sobre todo, la ausencia de una tematización del “ser” de lo que para Husserl era llamado “conciencia”. La investigación fenomenológica en términos de “conciencia” acarrea consigo, señala Heidegger, prejuicios ontológicos que afectan de lleno a toda la investigación husserliana, siendo el más grave de estos el “abandono” de la mundanidad¹⁹⁶. Por ello, el *mundo circundante* deviene una de las preocupaciones que guían las lecciones tempranas heideggerianas, con consecuencias directas sobre la manera en que Heidegger concibe la

195 Es importante tener en cuenta que se trata de una subjetividad especial, no la subjetividad o la conciencia modernamente consideradas, he ahí la razón de las comillas. Esto es destacado por Zahavi de la siguiente manera: “Husserl consistently claims that reality can only appear thanks to subjectivity. But eventually he came to the realization that 1) the subject does not remain untouched by its constitutive performance, but is, on the contrary, drawn into it, just as 2) constitution is not simply a relation between a singular subject and the world, but an intersubjective process” (*ibid.*, p. 76).

196 Numerosas investigaciones contemporáneas rechazan esta lectura de la fenomenología husserliana (ya sea a partir de *Investigaciones lógicas* o de *Ideas*, siendo aún más desplazable en el caso de *Crisis*). Además de la obra ya citada de Dan Zahavi, puede revisarse los paralelos entre Dasein e (inter)subjetividad trascendental planteados por Overgaard (Overgaard, Søren, “Chapter V: Subjectivity”, en: *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Dordrecht, Boston, Londres: Kluwer Academic Publishers, 2004, pp. 131-163) y Crowell (Crowell, Steven, “Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology”, en: *Husserl Studies*, No.18 (2002), pp. 123-140).

intencionalidad (manifiesta, por ejemplo, en el reemplazo del término “vivencia” por el de “comportamiento”).

Paredes Martín hace especial énfasis en esta preocupación heideggeriana al explicar la mutación del concepto de intencionalidad en la fenomenología del filósofo de Messkirch. Según la filósofa española, Heidegger aportó modificaciones importantes a la teoría husserliana de la intencionalidad, aunque sin detenerse en una crítica exhaustiva y totalmente detallada de la comprensión que Husserl tenía de la misma (sea en *Investigaciones lógicas* o en *Ideas I*), dado que su propósito era “una clarificación del significado ontológico de la intencionalidad, y [...] comprender la *relación* intencional a partir de su fundamento en una nueva comprensión del sujeto, que no será el sujeto-conciencia de *Ideas I*”¹⁹⁷.

Mientras Husserl “desplazaría” la pregunta por el ser de lo intencional (a través de la reducción eidética), abocándose únicamente a sus estructuras, Heidegger considera aquel problema desplazado como el fundamental: “la atención a la estructura de la intencionalidad hace presente el ‘qué’ de la estructura a expensas de la tematización de los ‘modos de ser’ del ente que manifiesta la intencionalidad como estructura suya [es decir, el Dasein].”¹⁹⁸. La separación husserliana de la facticidad, entiende Heidegger, conlleva la asunción de prejuicios por una “consideración genérica e ideal de las vivencias y de la conciencia.”¹⁹⁹ Observar sin prejuicios la intencionalidad significa observar, en primera instancia, al ser donde la intencionalidad se manifiesta, el Dasein. Ese sería el impulso del que emerge la analítica existencial.

Por ello, en *Prolegómenos* la facticidad queda fundamentalmente atada a la intencionalidad. Aquello que se presenta “ingenuamente” (des-prejuiciadamente)

197 Paredes Martín, *op. cit.*, p. 135. Cursivas del original.

198 *Ibid*, p. 140. Rizo Patrón se refiere a este problema como el del huevo o la gallina: “¿qué tiene el carácter de lo *primario*, o fundante; qué ha de interrogarse en *primer término* desde una posición filosófica: la *experiencia* en la cual se constituye *toda toma de posición* y, en ella, en la cual se constituye *todo sentido y validez de ser*? ¿O más bien lo contrario, puesto que la experiencia tiene que ser antes de poder ser constituyente: el tema originario es el ser de esa experiencia o de la subjetividad absoluta?” (Rizo-Patrón, Rosemary, “Heidegger y la ‘repetición’ de Husserl: entre la adecuación y la apodicticidad”, en: *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, p. 305).

199 Paredes, Martín, *op. cit.*, p. 140.

al dirigir-se del actuante está inmerso en la facticidad. Si antes se hizo una definición “formal” de la intencionalidad, Heidegger vincula después este concepto con un específico “qué” del dirigir-se a en su modo originario: “Lo percibido se da a sí mismo en sí mismo [...]. Es la cosa concreta del mundo-entorno, aun cuando permanezca oculta para muchos”²⁰⁰. Con esto, Heidegger pretendería desvincularse de ciertos prejuicios a los que la prioridad noética husserliana (según la comprensión parcializada de Heidegger) conducirían. Por esta razón, como vemos en *Ser y tiempo*, la unidad estructural del Dasein será el cuidado, descubierta a partir de la consideración de aquel ente como *estar en el mundo*.

En *Las paradojas de una filosofía mundana*²⁰¹, Rodríguez detalla el intento de la hermenéutica por describir la mundanidad sin traicionarla. La opción metodológica de la hermenéutica surge, a decir de Rodríguez, por “El rechazo de la teoría pura y de ese sabor de irrealidad, de artificialidad que envuelve a su exposición del mundo vital”²⁰². Por ello, Heidegger apuesta por la “continuidad con el modo de estar en el mundo de la vida natural”²⁰³. Con este propósito, la hermenéutica no se presenta como descripción (teoría pura, desprovista de prejuicios), ni como una simple explicitación; antes bien, se trata de un “pensamiento crítico” (en palabras de Rodríguez) que no lo proporciona inmediatamente el mundo pero surge de alguna manera de éste.

Sería el propio mundo de la vida el que debiera dar las respuestas a la búsqueda fundamental de la hermenéutica. En el caso del Heidegger temprano, dice Rodríguez, la respuesta vendrá dada claramente por la propia vida: la angustia como disposición afectiva será una iniciativa de la propia vida para comprenderse auténticamente. “Con ello, el propio mundo vital se mueve contra su propia desfiguración, abre la posibilidad de su comprensión y proporciona a la filosofía un testimonio privilegiado”²⁰⁴.

200 *Prolegómenos*, p. 59.

201 Rodríguez, Ramón, “Las paradojas de una filosofía mundana”, en: *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004, pp. 149-163.

202 *Ibid.*, p. 157.

203 *Ibid.*

204 *Ibid.*, p. 161.

Paredes Martín también rescata este elemento, vinculándolo explícitamente con la indagación en el “ser de la conciencia” que antes veíamos como indispensable. La comprensión “más originaria” del comportamiento (intencional) del Dasein, develará que el Dasein tiene un comprender previamente dado del mundo. Esta comprensión previa constituye uno de los supuestos fundamentales de la fenomenología hermenéutica: “la remisión a una comprensión no objetivante, a un tipo de aprehensión previa, que permite acceder a la experiencia del ser que la filosofía trata de investigar”²⁰⁵.

La “inserción en el mundo” de la fenomenología hermenéutica no sólo se manifiesta en los descubrimientos de Heidegger (en su determinación del *estar en el mundo* a través de la referencia permanente a las relaciones cotidianas del Dasein), sino que el método hermenéutico debe cumplir coherentemente con sus supuestos, entre ellos, lo que Rodríguez denomina su pretensión de “continuidad” o “prolongación” del comprender mundano.

Sabemos que la “Primera sección” de *Ser y tiempo* da una conveniente tipificación de la facticidad como un “estar ya en” (un mundo) comprensiva y afectivamente dispuesto. Esto autoriza a la hermenéutica a proceder sin “traicionar” la mundanidad, en tanto que parte de (y se mantiene siempre en confrontación con) la interpretación cotidiana (*Auslegung*) que la comprensión del Dasein entrega de sí mismo. La exégesis hermenéutica, para poder ostentar el rol de “prolongación” de la vida que pretende, debe mantener esta pre-comprensión como situación hermenéutica que otorgue la pauta para aproximarse hacia lo más originario. Tenemos entonces un “cómo” (además del “qué” de la mundanidad) que Heidegger logra plasmar en el capítulo de *Ser y tiempo* revisado.

Luego de la delimitación del problema de la búsqueda del Dasein en sentido propio (paso de la cotidianidad a la originalidad), Heidegger soluciona la disyuntiva del “estar entero” del Dasein (47-48), proponiendo una interpretación “intencional” (como hemos descrito líneas arriba) de la muerte. El párrafo 49 rechaza otras aproximaciones “ónticas” por su incapacidad de describir el *estar vuelto hacia la muerte*, así como por suponer ya sus propios prejuicios.

205 Paredes, Martín, *op. cit.*, p. 148.

Este párrafo determina además un campo de trabajo para evitar la “arbitrariedad” de la aproximación ontológica: la cotidianidad. De esta manera, los elementos con los que se pretendan describir el existencial *estar vuelto hacia la muerte* deberán ser confrontados con el Dasein en su cotidianidad.

Con esta directriz, Heidegger inicia un “bosquejo” que debe confrontarse con las tres estructuras dadas por el cuidado (existencia, facticidad y caída). Esta confrontación arroja un resultado positivo, que lleva a Heidegger a confirmar, en el párrafo 51, las cuatro características recién descubiertas del *estar vuelto hacia la muerte* en el Dasein impropio de la caída. A través del “esquivamiento” se revela una forma de ser “derivada” del *estar vuelto*, a la vez que dos nuevas características son aportadas para el siguiente párrafo. De esa manera, en el párrafo 52 se tiene ya un “concepto pleno”, aunque sólo demostrado en la impropiedad fáctico-cotidiana. En este punto nos enfrentamos a lo que Rodríguez ha llamado la “paradoja” de la filosofía mundana: la vida, aunque se encuentra en la malla de significado y se mantiene en cierta pre-comprensión, no es absolutamente comprensible, sino “relativamente opaca” (en este caso, “impropia”). La filosofía, si no quiere ser una imposición, debe contar con ser la vida misma comprendiéndose a sí misma, sin embargo, depende de la superación de esta insuficiencia para tener sentido como actividad²⁰⁶. Así, Heidegger se propone, en el párrafo 53, hacer el salto de la comprensión impropia hacia la comprensión propia.

Vemos entonces como Heidegger se mantiene, entre los párrafos 50-52, al interior de la cotidianidad, siendo la pre-comprensión del Dasein aquello que legitima la labor hermenéutica como “prolongación” (que le da validez como algo más que una mera ficción literaria). Esta confrontación avanza en diversas etapas, siendo la más importante la del párrafo 51, que hace las veces de puente entre el “bosquejo” (§50) y el concepto pleno (§52). Finalmente, el mismo párrafo 53, para cumplir con su propósito de aportar lo originario (propio), no podrá escapar del todo de la pre-comprensión, por lo que Heidegger menciona aquellos “momentos” en que el Dasein abre propiamente el fenómeno, sin encubrimientos²⁰⁷.

206 Cf. Rodríguez, Ramón, “Las paradojas de una filosofía mundana”, en: *Del sujeto y la verdad*, pp. 155-156.

207 Cf. GA 2, p. 260 (ST, p. 277).

§ 4. Reformulación del método por el objeto. La fidelidad hermenéutica a la “cosa misma”

En este artículo hemos sugerido que el *estar vuelto hacia la muerte*, la manera de aproximación que Heidegger tiene al fenómeno de la muerte en sentido propio, es comprensible por su adscripción a la teoría fenomenológica de la intencionalidad. Este *estar vuelto* rechaza los prejuicios metafísicos realistas e idealistas de separación o dependencia entre un “mundo externo” y una conciencia, concibiendo al fenómeno esencialmente a partir de su (co-)relación con el Dasein. En este aspecto, no nos parece posible negar la relevancia e influencia de la contribución husserliana a la superación del representacionismo. Sin embargo, tal como Heidegger declara y suscribe en *Prolegómenos*, la investigación fenomenológica, con el propósito puesto en revelar la intencionalidad en su a priori²⁰⁸, se ve determinada por un replanteamiento fundamental (un nuevo modo de acceso a partir de una “crítica immanente”): la facticidad.

Como mencionamos anteriormente, el “cómo” intencional del “dirigir-se a” se ve reenforcado hacia un específico “qué”: la cosa del mundo en torno (*Umweltding*)²⁰⁹, como campo originario de donde emerge nuestro *dirigirnos hacia*, que para Heidegger superaría los prejuicios psicológicos a los que Husserl nos dirigiría con su comprensión de la conciencia²¹⁰. No obstante, este “qué” específico nos redirige hacia un nuevo “cómo”, pues, en atención a la máxima fenomenológica, Heidegger sostiene que “[el] carácter de la descripción vendrá determinado sólo por el contenido de aquello que haya de describirse”²¹¹.

A esto se refiere Rodríguez en *Las paradojas de una filosofía mundana*, al considerar la necesidad de un método que se comprenda como una “prolongación” de un comprender pre-existente (y pre-teórico) en la vida cotidiana. La analítica existencial, a través de la facticidad en tanto comprender afectivamente dispuesto, daría los insumos para esta interpretación filosófica originaria (*Interpretation*). Así, tal como Heidegger habría demandado en *Introducción*

208 Cf. *Prolegómenos*, p. 106.

209 *Ibid*, p. 58.

210 Como ya hemos mencionado, Heidegger no comprende (o no quiere comprender) el verdadero sentido de lo trascendental. Para ver su (negada) cercanía, confróntese Crowell, *op. cit.*

211 *Prolegómenos*, p.106.

a la investigación fenomenológica, la comprensión desprejuiciada del “ser de la conciencia” (del Dasein, en la terminología heideggeriana posterior) nos impulsa a una modificación del método. Esto no implica un abandono de la intencionalidad para recaer en cualquier teoría de las imágenes precedente, por el contrario, significa una radicalización de la misma, aprehender la intencionalidad desde su origen: el estar abierto del Dasein en tanto comprensiva y afectivamente dispuesto²¹². Esta determinación esencial del Dasein, a su vez, nos conduce a extraer nuestros descubrimientos fenomenológicos de una cierta “cotidianidad”. Este proceder es el que sigue Heidegger entre los párrafos 46 y 53, como hemos visto a lo largo del texto.

212 Cabe tener en cuenta también, como señala Rizo-Patrón, que Heidegger no rechaza la intuición eidética: la descripción de la muerte en el *estar vuelto* es una descripción esencial, no empírica.