

El método fenomenológico en el joven Heidegger

EDUARDO PASTOR OSSWALD

Eduardo Pastor Osswald es Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de la asignatura “Filosofía” en la Universidad de Lomas de Zamora, titular de “Introducción a la Filosofía” en el Doctorado de Ciencias de la Salud de la Universidad Barceló. Titular de Historia de la Filosofía Contemporánea II en la Universidad de Ciencias Económicas y Sociales. Jefe de Trabajos Prácticos en la Cátedra “Abraham” de Filosofía del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires.

RESUMEN: El presente artículo muestra los pasos que siguió Martin Heidegger, en el ámbito de la disciplina fenomenológica, desde 1919 hasta la publicación de la obra de 1927, *Ser y tiempo. Intuición categorial e Indicaciones formales* son los temas que adquieren especial relevancia en ese trayecto, como así la inherencia de ambos en la transformación que dio lugar a la variante hermenéutica de la fenomenología.

PALABRAS CLAVES Indicación formal, Intuición categorial, Hermenéutica, Primero cristianos, existenciales.

ABSTRACT: This article follows in Martin Heidegger's footsteps in the phenomenological discipline, from 1919 to the publication of *Being and time* in 1927. *Categorial intuition* and *Formal indications* are the issues of particular relevance in this journey, and both are inherent to the process which resulted in the hermeneutic variant of phenomenology.

KEYWORDS: formal indication, categorial intuition, Hermeneutics, First christians, existential.

Introducción

Heidegger afirma, en un seminario de 1923:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender.¹

“Ser ese entender”: en esta expresión queda cifrada la tarea que había comenzado en 1919 cuando, concluida la Primera Guerra Mundial, inicia su trabajo académico bajo la tutela de Edmund Husserl. Sin que se exhiba, dicha afirmación implica una crítica velada a cierto aspecto de la disciplina fenomenológica que, según el joven profesor, no habría sido lo suficientemente radical en lo que respecta a los principios que la sostienen; en particular, la posición *teorista* que fija en la *visión teórica* el modo emblemático de *darse* el ente.

¹ Heidegger, Martin, *Ontología Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 33

Lo implicado en la citada afirmación tiene, además, una historia que -podríamos adelantar- comienza con la pertenencia por parte de Heidegger al *capítulo* de la fenomenología dedicado a la *región ontológica* de la religión²; de hecho, Husserl determina dicha pertenencia a partir de la orientación previa de Heidegger quien tenía cuatro semestres de teología en dos intentos fallidos de ingresar al sacerdocio católico.

Es en esos cursos donde se ocupa -aunque no de forma exclusiva- de la vida de los primeros cristianos y, en especial, de las epístolas de San Pablo dirigidas a las primeras comunidades cristianas; en ellas encuentra un modo de vida que hace de polo orientador hacia una filosofía que arraigue sus nociones no tanto en formulaciones conceptuales sistemáticas sino en una muy particular forma de concebir los conceptos. Se trata de nociones que se *deslizan* junto al asunto a considerar, de formaciones que acompañan el fenómeno. En otro sentido, intenta Heidegger despojar al pensamiento de determinados presupuestos que de un modo u otro hablan más de *su* modo de concebir que de lo concebido mismo: hay en la disciplina fenomenológica una convicción no atendida, no tematizada y que establece a la relación cognoscitiva como preeminente, esta convicción destaca al conocimiento científico como modelo y a la matemática como ideal del saber, tal como lo apreciaba Descartes.³

Es el estudio de lo que *pasa* en la vida de aquellos *primeros cristianos* lo que habrá de conducir al filósofo en la búsqueda de una filosofía originaria que, liberada de una serie de prejuicios -hondamente enraizados en la tradición filosófica- le permitirá una formulación metódica que encuentra su consumación en la obra de 1927, *Ser y tiempo*.⁴ Este trabajo intentará mostrar ese tránsito.

² Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscarescu, Siruela FCE, Madrid, 2006, p. 11

³ “Su interés personal por las matemáticas se debía enteramente a lo que él llamaba «la certeza de sus demostraciones y la evidencia de sus razonamientos»”, Gilson, Etienne, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. Carlos Amable B. Fernández, Ediciones Rialp, Madrid, 1973, p. 157. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que el mismo Husserl es doctor en matemática.

⁴ Cf. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, § 7.

La fenomenología

¿Qué es lo que no ve la mirada fenomenológica? Para Heidegger no es la teoría,⁵ que en clave fenomenológica equivale a reflexión-descripción, la manera en que lo que *es* se muestre en su verdadera forma. En la reflexión *detenemos* el curso de las vivencias y *abstraemos* de ese incesante fluir, que configura el modo de ser de la conciencia, lo a *describir*. La presunción es que en esa supuesta reiteración de la experiencia -en la que consiste la reflexión- se nos *da* la cosa tal como es en sí misma.

Esta crítica, basada en la ineptitud de la reflexión *teorizante* para sostener la tarea fenomenológica es retomada por Heidegger, y proviene, en realidad, de una figura emblemática del *neokantismo*, Paul Natorp,⁶ quien duda que pueda asentarse un ámbito absoluto sobre el que la descripción fenomenológica opere de un modo tal que lo vivido pueda ser traspuesto adecuadamente en conceptos, y proponiendo que el fenómeno de la fenomenología sea el modo adecuado de la verdad. Desconfía de que la descripción fenomenológica pueda ser la forma cabal de *restablecer* lo vivido a través de la reflexión, que es el otro lado de la descripción. Afirma que la descripción es abstracción y, por lo tanto, una expoliación a la que es sometida la *realidad* misma. No es cierto que sean las múltiples posibilidades de acceso al fenómeno, que otorga la reflexión fenomenológica, apropiaciones de lo verdadero sino -y muy por el contrario- que lo descrito se aparece como una colección de órganos extraídos de un organismo que alguna vez estuvo vivo y que, en todo caso, resuena en ellos, lejana, la vida que los animaba.⁷ Por otra parte, no es el aspecto *constructivo* de la crítica de Natorp (que no es éste el lugar para su exposición) el que habrá de orientar el camino de Heidegger. Y, en cuanto al aspecto crítico *negativo*, Heidegger lo va a disponer como una operación de

⁵ Teoría, proviene del verbo griego *Theoraō*, que significa ver; de ahí contemplar. Las comisiones que visitaban el Oráculo de Delfos se llamaban *theoriai*, “los que contemplan”.

⁶ Paul Natorp (1854 - 1924), tiene importancia en el desarrollo filosófico de Heidegger, en tanto fue él quien lo convoca en 1922 para una cátedra en la universidad de Marburgo; es a instancias de esa solicitud que Heidegger escribe el así llamado *Informe Natorp*. Heidegger accede al puesto en la citada universidad en 1923.

⁷ “El argumento fundamental en dicha crítica reside en el ya mencionado rechazo de toda forma de «explicación por despedazamiento»: lo que queda desarticulado en una primera tematización objetivante ya no puede ser posteriormente recobrado por medio de una reflexión de carácter sintético”, Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleteología y Otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 242.

*desmontaje*⁸ de la tradición occidental, tradición que se consume de un modo particularmente visible en la prescriptiva fenomenológica, y que -en todo caso- ofrecerá una visión de *trasfondo* de lo ganado por Natorp.

En particular, resulta difícil ser específico con lo que se entiende bajo el término fenomenología, sobretodo porque el punto de vista de Husserl fue transformándose a lo largo de más de cuarenta años; nos ceñiremos, entonces, a lo que está puesto en juego en el asunto a tratar. Cabe aclarar, por otra parte, que la adscripción de Heidegger a ciertas convicciones de la fenomenología es permanente, aunque después de 1930 abandone toda terminología asociada a la disciplina.

“Filosofía originaria” es el primer nombre que Heidegger propone para su tarea y, el *enemigo* a enfrentar es el punto de vista científico que, al contrario de lo que la fenomenología estima, es -el de la ciencia- un orden fundado, una posibilidad que abreva en una fuente más honda; ésa es la vida misma y el joven filósofo orientará su esfuerzo a encontrar un modo adecuado de dar cuenta de esa forma primigenia de ser que es el comportamiento de la vida en cuanto tal. Agreguemos que el campo de pruebas, la *zona de maniobras*, que debe transitar es el de los primeros cristianos, inscripto en el orden del fenómeno religioso.

Veamos, sucintamente, en qué consiste un proceder relevante de la fenomenología: en principio, busca establecer un ámbito al que considera absoluto, esto es, como *algo* a lo que no le *falta nada* para ser y, a la vez, es un orden fundante, un orden transcendental, condición de posibilidad de lo que establezca como fundado.

El acceso a tal orden debe ser el resultado de un proceso de *suspensiones* en el que están comprendidas todas nuestras convicciones, sobretodo la más íntima y, por eso, desapercibida: nuestra insoslayable creencia en la existencia autónoma de lo espacio-temporal; tal convicción la denomina Husserl *actitud natural*. Si suspendemos su eficacia -y esto no altera en absoluto la existencia del mundo- permanece como un *resto* un ámbito de inteligibilidad que, al contrario de lo que acontece con la percepción externa en la que los objetos siempre se nos dan fragmentariamente, lo que se nos *da* en ese orden propuesto, lo hace de un modo absoluto, no fragmentario: ése es

⁸ Cf., Heidegger, *op. cit.* § 6.

el principio que opera -y otorga rigor- a la disciplina fenomenológica. Una vez que hemos accedido a ese orden, el fenomenólogo cobra la certidumbre de que ese ámbito descubierto es el fundamento de todo orden posible y es por eso que, siendo la fenomenología filosofía, le cabe como tarea responder a la pregunta acerca de la fuente y el origen de toda realidad: es la conciencia ese origen. Será entonces labor de esencial valor, determinar el modo de ser de ese orden para poder, entonces, responder al interrogante milenar por el sentido. Una vez que -recordar a Hegel al final de la *Fenomenología del Espíritu*- hemos accedido a ese orden queda la tarea de describirlo; para eso el método fenomenológico opera con un procedimiento que denomina *reducción eidética*; la esencia de algo se extrae a partir de hacer variar en la imaginación los diferentes posibles atributos que pertenecen a lo a definir; cuando nos enfrentemos a un caso de imposibilidad (por ejemplo al concepto de mesa no es posible extirparle la tabla), sabremos que tal atributo pertenece a la esencia buscada.

La operación *eidética* sobre ese ámbito absoluto nos ofrece como resultado una serie de nociones que exhiben a un ente peculiar del cual emerge todo sentido posible: la conciencia, que está articulada por una acción que esclarece cuál sea el orden del ente que le es asequible; esa acción es la *intencionalidad*: el hecho, a la vez trivial e insondable de que “conciencia” siempre lo es de *algo*.⁹ El incesante fluir de la conciencia se muestra como un enlace infinito y singular de vivencias cuya *analítica* expone una tensión entre dos polos cooriginarios y absolutamente correlativos: un polo activo, que surge de la conciencia, la *nóesis*, y un polo objetivo, el *nóema*, que se establece como aquello a lo que apunta *cada nóesis*. Bajo esta forma están albergadas nuestras percepciones, imaginaciones, recuerdos, etc; todas, sin excepción, se dejan describir como una exposición de esa tensión polar que configura el ser mismo de la conciencia. Ade-

⁹ “Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de ‘ser conciencia de algo’. Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el cogito explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo cogito actual, una ‘mirada’ que irradia del yo puro se dirige al ‘objeto’ que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él.” Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, FCE, México, 1962, p. 199.

más de estas dos instancias, Husserl descubre un contenido *pasivo* que es vivificado por la acción articulante de la nóesis, transfigurando ese material sensible, *hyle*, hacia lo que efectivamente percibimos: la *sombra* vagamente coloreada e informe que circunda mi visión actual, cobra sentido al girar la cabeza y *percibirla*. Esta *analítica* de la conciencia se expande hacia sus propios *modos*: percibo, recuerdo, imagino, etc. Además, y de algún modo en la senda del “yo pienso que debe poder acompañar todas mis representaciones” de Kant, Husserl *debe* proponer una instancia única a *quien* todo lo *experimentado* deba mostrarse: el *yo transcendental*.

Hay en la fenomenología un *gesto* de confianza hacia lo que *se nos da*; sólo debemos permitir que esa *dación* pueda tener lugar y, para eso, es que debemos neutralizar toda instancia obnubilante para que la cosa, en su pureza, pueda exhibirse a la mirada atenta del filósofo. Por otra parte, contamos con una dotación conceptual que más que *interceptar*, pareciera, *hacer* dejar ver. Tal *dotación*, en el proceder de la *reducción eidética*, resulta ser una *heurística*, que convalida a cada descubrimiento la certeza de la noción que alberga a todas, la intencionalidad. La fenomenología no es una disciplina exacta, pero sí rigurosa, y su ideal es el de un conocer riguroso, esto es, científico.

El volverse diestro en la mirada fenomenológica, abre entonces la disciplina a todo orden del ser; de ahí la fragmentación del *todo del ente* en regiones sobre las cuales habrá de orientarse una peculiar *mirada*; y es aquí donde reencontrarnos al joven profesor Heidegger *entrenando* tal mirada en el ámbito de lo sagrado mismo. Es un ámbito ya transitado por otros fenomenólogos, pero en Heidegger gravita -como adelantamos- un cierto *saber* que es un experimentar; el fenómeno religioso no es abordado como un ámbito de estudio entre otros, sino que configura -para él- una experiencia radical de la vida humana.

Bien, lo que cabe preguntar es si es posible, con este orden de nociones que sustentan la indagación fenomenológica, dar cuenta del fenómeno de la vida y, en particular la del fenómeno religioso en el modo de los primeros cristianos; será menester ejercer el procedimiento y establecer su aptitud para el asunto que se pretende abordar. Y es en ese punto en el que podemos fijar la línea de largada de un periplo de intenso trabajo¹⁰ que busca la *forma* adecuada de

¹⁰ Tal trabajo es el que se expresa en los seminarios dictados entre 1919 y 1923.

acceso; se trata de *ser fiel* a los fenómenos, sin dejar que -según la máxima fenomenológica dicta- los prejuicios que obturen la mirada del filósofo.

La situación previa -su puja *interna* fenomenológica- está establecida, en la indagación de Heidegger, por la tensión entre dos obras centrales de la disciplina fenomenológica: las *Investigaciones lógicas*,¹¹ de 1900 e *Ideas* de 1913; la ponderación entusiasta de la primera contrasta vivamente con cierto desdén por la segunda, en la que -según Heidegger- Husserl habría recaído en una *metafísica de la subjetividad*.¹² El camino hacia *Ideas* está señalado por una crisis¹³ que lo hace vacilar acerca de su tarea filosófica. El desenlace de esa crisis fue *Ideas*, que inaugura a través del procedimiento de la reducción, la posibilidad de un ámbito de indagación trascendental, tal como apuntamos más arriba.

Heidegger encuentra expuesto en el proceder reflexivo de la fenomenología la expresión de tal *recaída*,¹⁴ en tanto se muestra en él

¹¹ Otto Pöggeler expresa claramente lo ganado en la fenomenología: “Lo esencial de la fenomenología estriba en que ésta no reduce ya un estado de cosas a otros, creyendo así «explicarlo», con lo que se sacrifica su carácter propio a esa explicación. La lucha contra el psicologismo en la lógica llegó a ser el ejemplo decisivo del empleo del método fenomenológico; en sus *Investigaciones lógicas*, señala Husserl que el psicologismo elimina toda explicación de lo propiamente lógico al querer captarlo a partir de su génesis en lo psíquico”, Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque Pajuelo, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 26.

¹² Cf. Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970, pp. 171-172; también, Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás, Tusquets Editores, Barcelona, 1997, p.168.

¹³ “Así, y en este preciso momento, toman forma en su espíritu las primeras tesis de su teoría de la reducción, sin duda bajo la impresión de la grave crisis que le provoca el comprobar lo que se cree obligado a llamar su fracaso como filósofo”, Van Breda y otros, R.P.H.L., *Cahiers de Royaumont*, trad. Amelia Podetti, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 270.

¹⁴ “El signo más profundamente trágico de Husserl estribaría más bien en que él, que había hablado a favor de las cosas mismas y contra toda construcción metafísica, repetiría finalmente de nuevo el camino de los sistemas metafísicos de la época moderna, sin ver siquiera que no se había parado a escrutar presupuestos que podían haberlo sido. Cuando Heidegger intenta cuestionar de nuevo aquellas posiciones decisivas de la metafísica que aún seguían determinando también el pensar de Husserl, sirve entonces a la causa [*Sache*] de la fenomenología de un modo totalmente diferente de aquellos que sencillamente seguían investigando sin enfrentarse con el punto fundamental de partida de Husserl o que tomaban su obra desde el punto de vista histórico, valorándola como la obra de un *clásico* de la filosofía, con lo que se dejaba de hacer lo único que Husserl deseaba sola y exclusivamente: que, partiendo del volverse hacia las cosas, se continuara construyendo sobre los fundamentos por él establecidos”, *ibid.*, p. 84

una serie de nociones encubiertas que, sedimentadas¹⁵ a lo largo del tiempo, toman consistencia metódica en la disciplina fenomenológica. El privilegio otorgado a la *presencia* y que remonta al inicio griego del pensamiento es el supuesto contra el que dirige Heidegger su crítica y que se trasluce en el “principio de todos los principios”¹⁶ de la fenomenología. Ahora bien, donde se evidencia ese *privilegio* es en el proceder reflexivo, que –necesariamente– convierte lo vivido en objeto de la mirada teórica, deteniendo el fluir de los fenómenos y trayendo a la presencia lo efectivamente vivido. Este “convertir en objeto de la mirada” que ha sido el comportamiento *natural* de la filosofía tiene su consumación, al entender del joven filósofo, en el proceder de la fenomenología. De hecho la mirada escudriñadora puede poner en la presencia todo lo que estaba implícito en la vivencia, pero no puede *revivirla*, hay un abismo insalvable entre lo vivido y la *reproducción* reflexiva, porque hay nexos que no puede, simplemente, reproducir; y lo que lo impide es la *elevación a objeto* que define a la reflexión: dispone la vida en su inmediatez *ante* la transcendentalidad de la conciencia. Las *neutralizaciones* que opera la mirada fenomenológica –aquellas que dejan fuera de juego a nuestras convicciones, creencias, etc. impiden *teñir* la presencia de lo a indagar– no alcanzan al mismo mirar y este privilegio –afirma Heidegger– está hundido en el origen del pensamiento griego: la realidad misma de las ideas, en Platón, se consume en una visión.

Acordemos, de inicio, que no está en juego la *máxima* fenomenológica de “abstención-*visión*”, dejar mostrarse el fenómeno, en fin, de “ir a la las cosas mismas”, pero en su transitar, Husserl confió en la manera de darse los fenómenos como éstos lo hacen en la matemática,¹⁷ esto es, de un modo completo, no fragmentariamente. Esta convicción es trasladada al proceder fenomenológico, que sostiene –como ya dijimos– que la forma adecuada de darse el ente es ante la mirada teórica. Ése es el centro de la crítica que le dirige Heide-

¹⁵ Cf. Berciano Villalibre, Modesto, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 169-170.

¹⁶ “Pero basta de teorías equivocadas. 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 los que se da”, Husserl, *op. cit.* p. 129

¹⁷ Husserl es matemático, estudió con los afamados Karl Weierstrass y Leopold Kronecker.

gger, que, dicho sintéticamente, podría formularse como “aquello que hace posible la experiencia no aparece en la experiencia”,¹⁸ y que el proceder para comprender lo posibilitante no puede hacerse con un acercamiento que es el que usa la teoría frente a un orden de cosas; debe procederse por un camino que no tenga como guía el ser de las cosas sino -uno más sinuoso y difícilmente corroborable- el que le dicta *su* ser a las cosas (Aquí, aparece clara una analogía con la filosofía trascendental kantiana, pero su diferencia es que ese ámbito dador de sentido no está encapsulado en un sistema de categorías metafísicas).

La sospecha de que la puesta en escena determina en secreto la obra conduce a una búsqueda tenaz de una nueva formulación, de una filosofía originaria opuesta a la convicción de que la ciencia sea la *estrella polar* de la filosofía: debería indagarse *qué* nos inclina a tal determinación. Además, tengamos en cuenta que en la indagación del fenómeno religioso nos encontramos en una fenomenología *regional*, no trascendental; en aquella debiéramos aplicar lo ganado en la segunda, orientándonos por el *asunto* mismo a tratar. Fenomenología de la religión, la vida de los primeros cristianos ¿Puedo comprender, adecuadamente, el fenómeno cristiano *de la Segunda Venida de Cristo*, sin *convertirme* a esa experiencia? ¿Puedo, efectivamente, trazar el horizonte de la vida de esos individuos, reflexivamente? Esto es: puedo abstraer del fenómeno, historiográficamente fijado, esa *vivencia* que es sostenida por la palabra de San Pablo, cuando los insta a estar atentos, porque “El Señor vendrá como un ladrón en la noche”. ¿Puedo, conceptualmente, dar cuenta de ese fenómeno sin *acompañarlo*? En la presentación del fenómeno reflexivamente dispuesto ¿es posible recobrar la integridad de lo vivido?

Heidegger sostiene que es necesario otro tipo de cercanía y que éste no debe surgir del temperamento reflexivo, que ha quedado consolidado como un modo posible, esto es, fundado; siendo la filosofía la disciplina que indaga los supuestos es, entonces, menester un cambio de horizonte.

¹⁸ “La experiencia fáctica de la vida, precisa aún Heidegger, tiene sus características. En ella no experimento *cómo* yo me pongo ante las cosas; en ella no se experimenta el modo de experimentar. En la experiencia fáctica de la vida se da una «indiferencia» en este sentido”, Berciano Villalibre, *op. cit.*, p. 20.

2. Hermenéutica¹⁹

El dios griego Hermes, al que remite el nombre, es la deidad que transita y *traduce* diferentes ámbitos: es el mensajero entre dioses y hombres y quien sostiene la continuidad entre un reino y otro, aun a costa de recurrir a la palabra cifrada, al enigma para mantener la secreta unidad entre Inmortales y mortales; la disciplina hermenéutica, por su parte, tiene tal misión: la de poder descifrar los signos y así restablecer el diálogo entre órdenes heterogéneos. La fenomenología *hermenéutica* es para Heidegger lo filosófico por excelencia, en tanto pretende la autotransparencia de la vida, “el estar despiertos de la existencia para sí misma”;²⁰ debe *convertirse* a los fenómenos, pero sin confiar en que, liberándolos de su residencia en la *actitud natural*, se exhiban en su verdadera forma. Heidegger sostiene que más que apartar a dicha actitud habría que ahondar en ella; *suspender* la vigencia de esa *actitud* le resulta un proceder orientado por un falso prejuicio de pureza, por una creencia de que existe una *zona libre* en la que nuestro espíritu opere sin obstáculos; la *zona* de lo transcendental sería una instancia cuyo raro privilegio consiste en concentrar toda posibilidad de ser. La hermenéutica para Heidegger es, por una parte, una disciplina de la *desconfianza*, en tanto evita caer en la creencia -ingenua- del testimonio inmediato de los fenómenos y, por ende intenta asentar en la mirada la convicción de que es inherente a lo que se *da* una necesaria tendencia al ocultamiento, a la distorsión, que ya no sería -tal distorsión- un fenómeno ocasional, sino un componente necesario de nuestra *apertura* al mundo. Mostrar, en fin, que la fenomenología no alberga, con nitidez, su propia mirada. El atributo de *hermenéutica* al nombre de la disciplina no la destituye sino que la complementa.

¹⁹ “La hermenéutica, más allá de plasmar un método de interpretación de textos históricos, literarios o sagrados, permite un acceso directo a la vida del hombre, penetrando en sus entramados de significación y articulando la comprensión que la vida tiene de sí misma en cada caso. En otras palabras, ofrece la posibilidad de una interpretación de la facticidad humana”, Escudero, Adrián, *El joven Heidegger, Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2000, p. 2.

²⁰ Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología, Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997, p. 110.

Ocupémonos, entonces, del camino que sigue el pensamiento de Heidegger entre su exploración en la fenomenología y la formulación de su variante hermenéutica.

2.1 La intuición categorial

En la nombrada -e interior- *disputa* entre las dos obras, decíamos que Heidegger pondera las *Investigaciones Lógicas*, por sobre *Ideas*; para explicar tal predilección tiene decisiva relevancia el descubrimiento de la fenomenología que Husserl denomina *intuición categorial* y que es desarrollada en la investigación VI de la obra de 1900. Por otra parte y como anticipo de la importancia de tal descubrimiento, es preciso adelantar que Heidegger recibe un primer y decisivo impulso hacia la filosofía cuando lee, en su adolescencia, la obra de Franz Brentano sobre *El múltiple sentido del ente en Aristóteles*; a partir de esa obra Heidegger proyecta la orientación de toda su vida filosófica, y que, de algún modo, se encuentra cifrada en el propio título del libro:

En definitiva, su investigación filosófica va a tomar el rumbo de una búsqueda del sentido unitario que sostiene la multivocidad de los entes y que, insatisfecho por la *ousiología* de Brentano, iniciará un examen profundo del significado del ser como verdad y desocultamiento.²¹

La *intuición categorial* representa un hito importante en la búsqueda que se iniciara a partir de la lectura del libro de Brentano; veamos en qué sentido lo es. Lo percibido (“esta silla amarilla”) es el sustento de toda una indeterminada posibilidad de formulaciones; “la silla es amarilla”, “se encuentra en el rincón del cuarto, casi olvidada”, “está deteriorada” y así podemos continuar extrayendo expresiones que ilustran el *ser* de la silla. Ahora bien, observa Husserl,²² ninguna de esas formulaciones tuvo su origen en lo dado inmediatamente en la percepción, sino que, fundadas sobre ella, se encuentran una serie de elementos (“la”, “es”, “está”) que son *inmediatamente* captados en intuiciones que, a diferencia de Kant no son “pasivas”, y que no representan nada sensible ni

²¹ Escudero, Adrián, *op. cit.*, p. 319.

²² Cf. Husserl, Edmund, *op. cit.* p. 612, también p. 705.

dado en la percepción, sino que configuran *nuevas* objetividades de orden superior que, si bien surgidas en lo percibido, de ningún modo lo modifican, pero que sí exponen al ente en múltiples proyecciones. Hay una *excedencia* de sentido que tiene su asidero en la intencionalidad²³ y que se articula en múltiples modos posibles; estos modos expresan para Heidegger al ser mismo; lo dado a la percepción sensible es modificado en su ser propio, pero lo categorial no modifica sus objetos básicos.²⁴ La noción de “ser” es *liberada* de la exclusividad de su función copulativa, de ser la instancia unificante que se consume en el juicio -que ha dejado de ser la *residencia* de la verdad- para ser establecido como horizonte de iluminación y desvelamiento, en tanto encontramos, en tales *actos* categoriales, una explícita, y fenomenológicamente describable, objetividad. Heidegger modificará el sentido de la *intuición categorial* que habrá de abandonar su carácter “constitutivo” para deslizarse hacia “el dejar ver”, acorde con la convicción que la indica como la que posibilita la aparición del ente. De este modo desplazamos el sentido de lo que es desde una *residencia* subjetiva hacia el ámbito objetivo de la comprensión del mundo; las categorías, desde su primera formulación en Aristóteles, son *anticipaciones* que vuelven *familiar* lo que se nos *pone* delante y nos permiten operar en un determinado contexto, configuran un orden de visibilidad que anticipa, iluminando, la experiencia. Su esencia es su despliegue que permite ver *en acto* un modo de ser inherente de un modo esencial al comportamiento del conocimiento; comprendemos el mundo *proyectando* posibles que ilustran la noción de concepto de un modo peculiar, como plexos virtuales de comportamientos posibles.²⁵ Por otra parte, lo *categorial* de esta intuición no tiene una intención clasificatoria u ordenadora del ente, sino que *permite* exhibirlo: ente *en su ser*, en tanto -como anticipamos- no “constituye”, sino que *deja ver*.

²³ “Así pues, no se logra avanzar en la comprensión de lo que sea la intencionalidad especulando acerca de ella, sino sólo observándola en lo que de concreto tiene. Y tendremos ocasión de ello cuando aclaremos el segundo descubrimiento de la fenomenología, el descubrimiento de la «intuición categorial»”, Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 70.

²⁴ Cf. Escudero, Adrián, *op. cit.* p. 414.

²⁵ Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscarescu, Siruela FCE, Madrid, 2006, pp. 34-35.

La *intuición categorial* podemos pensarla como un *momento* del desarrollo del pensamiento de Heidegger, que tiene una primera formulación propia en lo que llama *indicaciones formales*; el vínculo entre estos dos modos *en tránsito* hacia un pensamiento originario que pueda ser ilustrado en la fenomenología de la religiosidad de los primeros cristianos, podemos encontrarlo en la radicalización de lo ganado en la *intuición categorial*, aunque teniendo en cuenta las modificaciones que introduce Heidegger en lo que, como hemos señalado, implican el tránsito desde una *residencia* en el sujeto de dicha *intuición*, a un *hacerse* del ser, fenómeno.

2.2 Las indicaciones formales

En el § 13 de *Ideas*²⁶ Husserl describe la diferencia entre generalización y formalización; se trata de modos de conocer orientados a la *ubicación* de los entes en ámbitos que los *contienen* de un modo diverso. Por ejemplo, el color rojo: en la búsqueda de nociones que lo comprendan, pasamos de rojo a color y de éste a color como atributo sensible; en cambio, si afirmamos, “esta silla es un objeto sensible”, el carácter de objeto no corresponde, en modo alguno, a una cualidad peculiar de la silla que está aquí delante de mí. Lo formal determina de un modo diferente a como opera lo general, en tanto le asigna una condición que no surge de las propiedades del objeto, sino de una peculiar manera de considerarlo: “la silla” como “objeto”.

Las categorías formales, como *objeto*, *esencia*, *pluralidad*, *relación*, etc., se aplican directa e independientemente del contenido del *qué*. Lo formal no reside en la cosa, no forma parte de su contenido como, por ejemplo, la superficie en la piedra o el color en la silla.²⁷

Puede decirse, entonces, que este comportamiento cognoscitivo deriva no del *qué* de la cosa sino del *cómo*. Hay en el orden de la *modalidad* una independencia respecto del contenido entitativo del objeto, al que nada agrega: este orden categorial expresa una relación peculiar con la cosa considerada. En Kant, las categorías de

²⁶ Cf. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, op. cit. p. 109; también Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit. pp. 83 y ss.

²⁷ Escudero, Adrián, op. cit. p. 9.

la modalidad implican la vinculación entre el sujeto y el juicio, en tanto muestran un grado creciente de veracidad, pero nada *agregan* al contenido del objeto.²⁸ En nuestro caso, que se desprende de un marco sólo epistemológico, la modalidad deja de ser una categoría para configurar el *modo* con el que el conocer se vincula al asunto a considerar.

Heidegger otorga relevancia al aspecto modal en la búsqueda de una ciencia originaria, y una primera explicación de esa decisión puede encontrarse en el consabido rechazo a la actitud teórica. Se trata de *ganar* en cada caso una actitud que sostenga lo a conocer que no esté fundado en el modelo teórico que establece la evidencia en el enlace entre *intención significativa y cumplimiento intuitivo*.²⁹ Convengamos, por otra parte, que la *actitud teórica* recusada por Heidegger no es un constructo arbitrario.

[La *teoría*] parece la convicción radical de Husserl, que prolonga la gran tradición griega- la teoría es la actitud, la única actitud, que no pretende nada del mundo, que no es hija de ningún interés preexistente [...] y que por ello puede exorcizar los prejuicios. La teoría, el mero tratar de entender, es la sola actitud que es inocente, que no afecta, ni positiva ni negativamente, a lo que toma como objeto, que queda “como estaba”.³⁰

La búsqueda de Heidegger es, en realidad, una radicalización de la vocación fenomenológica de un saber sin supuestos, un ahondamiento en el camino asistido por dicha vocación. En esta orientación considera que toda *posición* teórica es solidaria de una objetivación y ésta conforma una posición determinada, con resonancias que ella misma desconoce: hay un esquema previo y no atendido,

²⁸ “Las categorías de la modalidad tienen la peculiaridad de que no incrementan en lo más mínimo, como determinaciones del objeto, al concepto al que están unidas como predicados; sino que sólo expresan la relación con la facultad de conocimiento. Cuando el concepto de una cosa está ya completo, puedo sin embargo todavía preguntar, acerca de ese objeto, si es meramente posible, o también efectivamente real, o, en este último caso, si es también necesario. Con ello no se piensan más determinaciones en el objeto mismo, sino que sólo se pregunta cómo se comporta éste (junto con todas sus determinaciones) con respecto al entendimiento y a su uso empírico, con respecto a la facultad empírica de juzgar, y con respecto a la razón (en la aplicación de ella a la experiencia)”, Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2009, p. 255.

²⁹ Cf. Paredes Martín, María del Carmen, *Intuición categorial y transcendencia ontológica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, p. 131; también Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 324; Rodríguez, *op. cit.*, pp. 177-178.

³⁰ Rodríguez, Ramón, *op. cit.*, pp. 103-104.

en tanto configura su propia mirada, su *actitud natural*; no hay una vida *vivida* y una representación en el que aquella es conocida. La vida misma es intencional -en esto no es recusada la orientación fenomenológica- pero no necesariamente objetivante.³¹ El asunto de la filosofía, la vida misma en su comportamiento original, puede ser aprehendido sin que se convierta en objeto de conocimiento, y es éste el cometido de las *indicaciones formales*.

En ellas se afirma cierta preeminencia de lo *modal*. Con esto, busca liberar a la fenomenología de su adhesión *a los hechos* -a los que transfigura en objetos en la visión teórica- proponiendo, a cambio, una concepción que se *ubica* en la exigencia de una comprensión no objetivante³² y para eso busca un camino que establezca a los fenómenos -las cosas- como instancias en las que es posible distinguir *tres direcciones* que responden tanto al *qué* como al *cómo*. En su *Introducción a la Fenomenología de la Religión* Heidegger se pregunta:

¿Qué es la fenomenología? ¿Qué es fenómeno? Esto sólo se lo puede aquí anunciar formalmente. Toda experiencia en cuanto experimentar y como experimentado “puede ser puesta en el fenómeno”, esto es, se puede preguntar:

1. por el “*qué*” originario que es experimentado en él (*contenido*);
2. por el originario “*cómo*” en que es experimentado (*referencia*);
3. por el originario “*cómo*” en que el sentido referencial es ejercido (*ejercicio*).

Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. “Fenómeno” es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La “fenomenología” es la explicación de esta totalidad de sentido.³³

El carácter modal del *sentido referencial* es lo que nos acerca a aquella formulación del inicio de nuestro trabajo, “ser ese entender”; *ejercer* significa actualizar las virtualidades que abrigan los conceptos que se establecen como *indicadores formales*, y es éste, además, el sentido que privilegia Heidegger y que configura la diferencia específica con el proceder teórico. En particular, se entien-

³¹ Cf. Rodríguez, Ramón, *op. cit.*, p. 104.

³² Cf. Escudero, Adrián, *op. cit.*, p. 131.

³³ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, *op. cit.* p. 88.

de que la búsqueda no es la de una comprensión definitiva, última, sino de un *hito* en un sendero que no está prefigurado en su inicio sino solamente *indicado*: el inicio de un interrogar.³⁴ Se trata de establecer formas vacías que señalen un camino y que se comporten como indicaciones heurísticas, que nos ofrezcan una comprensión de la vida *antes* de toda intercepción teórica determinante que confunde configuración conceptual con un detenerse tranquilizador.

Es el caso del análisis de las Epístolas de San Pablo.³⁵ Soslaya, en lo que hace a la determinación del *contenido*, nociones derivadas que -podría decirse- tiñen subrepticamente la tradición, como: “Dios”, “eternidad”, “salvación”, etc., que obturan una entrevista con lo originario, con lo efectivamente experimentado por Pablo y sus corresponsales;³⁶ no hay un interés por clasificar o catalogar conceptos³⁷ que surgieran de la observación de esos fenómenos ya, por otra parte, contaminados *teóricamente*, sino que el interés se deja orientar en la particularidad del creyente, en su efectivo experimentar la *proclama* de las epístolas del apóstol. En nada gravitan en él las promesas de la eternidad o el cálculo cronológico que determine una fijación temporal de la proclamada *Segunda Venida*, sino un acucioso “puro estar a la espera”³⁸ que se trasluce en una vida puesta en cada momento en juego, puesto que el Señor “vendrá como un ladrón en la noche” y no podemos estar desatentos, *di-vertidos*: es esto mismo lo que nos *ubica* en una instancia noética eminente que hace de cada momento de la vida un asunto de absoluta relevancia,

³⁴ Aunque pertenece a una obra lejana en el tiempo -los Seminarios sobre Nietzsche comienzan en 1936- vale para nuestro propósito la siguiente caracterización de la noción de concepto: “Pero un concepto no es un concepto -por lo menos en la filosofía no lo es- sino está fundado y fundamentado de manera tal que haga que aquello que concibe se vuelva para él medida y camino de un preguntar, en lugar de cubrirlo con la figura de una simple fórmula”, Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, trad. Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, pp. 65-66.

³⁵ Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 104 y ss.

³⁶ “La fenomenología de la vida religiosa ha de retomar la investigación allí donde ha fracasado la teoría, a saber, a partir de la realización (*Vollzug*) de la vida religiosa y nada tiene que hacer con los contenidos dogmáticos que, de por sí, eran ya bastante ajenos para las tempranas comunidades cristianas en el sentido que de *dogma* se conoce por el decurso posterior de la constitución de la teología.” Jethro Masis, “Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: de la indicación formal a la interpretación heideggeriana del cristianismo primitivo” en *Logos*, núm. 20, 2013, pp. 45-78.

³⁷ Cf. Adrián Escudero, *op.cit.*, p. 406.

³⁸ Cf. Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna*, Editorial Síntesis S.A., Madrid, 2006, p. 34.

de ahí la mirada circunspectiva que debe orientar decidiendo “cada nuevo paso” inscripto virtualmente en *este ahora*. El saber de una *inminencia* que no se produce no es destituido por las tribulaciones de la vida fáctica, sino que se sostiene en la certidumbre de que su convicción no proviene sino de Dios.³⁹ Una experiencia de la vida fáctica e histórica, cuyo *hacer* no proviene de la actualización de un dogma, sino que *vive* en su cumplimiento (a esto hace referencia su despreocupación por un saber determinado); la abriga la inquietud, un “no saber” que vuelve indisponible, no asegurable lo porvenir.⁴⁰ No es una conjetura sostener que la *Resolución (Entschlossenheit)* tal como es propuesta en *Ser y tiempo* no es sino una *formalización* de lo *ganado* en la meditación sobre el modo en que los primeros cristianos, experimentan⁴¹ la promesa de la *Segunda Venida*.⁴²

Ahora bien: ¿Es una empatía devocional lo que orienta estos pensamientos o, por el contrario, se trata de un resultado metódicamente obtenido? Si hemos abandonado el cobijo de la actitud teórica, que garantizara la posibilidad de la visión objetivante, quedaríamos a merced de los imprevisibles *movimientos* de la vida ¿habremos perdido toda certidumbre? ¿la vida es lo que hagamos de ella o, por el contrario, es posible alcanzarla a través de formulaciones conceptuales que *acompañen* su deslizarse? Pero -debe aclararse- si hubiese tal *método* éste no habría nunca de convertirse en una técnica,⁴³ sino que sería una *aspecto* de aquello de lo que se pretende apropiarse. Por otra parte, la apropiación no *teorética*

³⁹ Cf. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 146.

⁴⁰ Cf. Pöggeler, Otto, *op. cit.*, p. 29.

⁴¹ “Si se interpreta, por ejemplo, el tener experiencia de Dios como *fruitio Dei*, si se «disfruta» de Dios como «sosiego» del corazón, entonces Dios quedará al margen del desasosiego de la vida fáctico-histórica y será desplazado y acallado en su más propia intimidad vital. En verdad, no sólo queda convertido así en un Dios solamente representado, muerto, sino que la adopción de la manera metafísica de pensar lleva e incluso obliga a llegar a ese punto muerto”, *ibid.*, p. 44.

⁴² Cabe agregar que la intensa *apropiación* de la filosofía práctica de Aristóteles -contemporánea casi de estas investigaciones- son un complemento esencial de lo que culminaría en la obra de 1927; dice Alejandro Volpi: “A primera vista, en ese período (decenio anterior a *Ser y tiempo*) la presencia de Aristóteles parece más desdibujada que en otras etapas y por este motivo no ha sido señalada todavía, pero, como se verá, esto sucede precisamente porque la asimilación heideggeriana es tan rapaz que prácticamente cancela las huellas de aquello de lo que se ha apropiado”, Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia De Ruschi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 24; también: Cf. Vigo, Alejandro, *op. cit.* p. 215.

⁴³ Cf. Vigo, Alejandro, *op. cit.*, p. 247.

implica una convicción: la vida *avanza* enmascarada y, como antes sugerimos, no es tal condición una contingencia, sino que su mismo modo de ser incluye el ocultamiento; de ahí la exigencia de un *contramovimiento*, que es la *medida* filosófica contra su insoslayable tendencia a *perderse* en el mundo.

2.3 Intuición categorial e indicaciones formales

Llegamos, en este punto, al momento final de nuestro trabajo; queda por dilucidar el vínculo entre *intuición categorial* e *indicación formal*, de modo que se vuelva inteligible la *deriva* fenomenológica de Heidegger, haciendo hincapié en el hecho de no haberla nunca abandonado, en tanto tal, como lo hemos pretendido mostrar, los motivos centrales de su pensamiento surgen de la matriz fenomenológica y las novedades que introduce, si bien de enorme gravitación en el pensamiento ulterior, no dejan de ser desarrollos de posibilidades que la *disciplina* había ya propuesto.⁴⁴ Esto no implica que las diferencias puedan ser diluidas, ya que, como también se ha mostrado, implicaron un rumbo divergente a la posición cercana a los principios de la ciencia que orientara el camino de la fenomenología.

La *intuición categorial* resultó ser un descubrimiento de la fenomenología de inapreciable valor para el joven filósofo, en la medida en que en ella es posible, por una parte, desvincular al ser de su *residencia* en la subjetividad y, por la otra, *despojarlo* de su mera función copulativa; estos dos aspectos acuerdan con lo que habíase propuesto como objetivo de su tarea filosófica. Aunque asentada en el fenómeno perceptivo, resulta ser la *intuición categorial*, la matriz de formulaciones que no *están* disponibles *per se* en lo percibido. Esta *productividad* puesta así de manifiesto, se enlaza con lo que configura a la *indicación formal* en la que, tal como adelantamos, hay una declarada preeminencia por lo modal de su formulación: el *gesto* fenomenológico arraiga en lo formalmente indicado y en su *efectuación* no reside encapsulado en “... el «*qué*» originario que es experimentado en él (*contenido*)”, sino “por el originario «*cómo*»

⁴⁴ Más recientemente, Steve Galt Crowell se refiere a una crítica interna del programa trascendental y pone de relieve la posibilidad de un significativo acercamiento entre Husserl y Heidegger –un acercamiento que no deja a ninguno de los dos sin revisar-: *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths Toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001, p. 181.

en que el sentido referencial es ejercido (*ejercicio*)”.⁴⁵ La omisión de la fenomenología por este último aspecto del fenómeno es lo que Heidegger pone de relieve;⁴⁶ nociones como “muerte” o “cuidado”, por ejemplo, no resaltan por su contenido experiencial, sino que son indicadoras de una senda que no se resuelve en una comprensión que *detiene el movimiento*, sino que señalan *un camino* en el que, quien conoce, deja de ser un espectador desinteresado y pasa a ser quien se *apropia* de lo inmerso en lo vivido e intenta *actualizarlo en la intuición*⁴⁷, de modo que la capacidad desvivificante de la teoría quede *fuera de juego*. Es, por otra parte - y de un modo eminente- tal comprender un modo de la vida misma que se juega su ser, su tipo, incesantemente; comprender lo es la vida misma y tal condición se plasma como proyección de posibles: *intuición categorial* e *indicación formal* son *hitos* que apuntan a lo que en la obra de 1927 serán los *existenciales*.

⁴⁵ Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit. p. 88.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cf. Heidegger, Martin, *Ontología Hermenéutica de la facticidad*, op. cit. p. 96.

Bibliografía

- Escudero, Adrián, *El joven Heidegger, Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2000.
- Berciano Villalibre, Modesto, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- Bertorello, Adrián, “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesugen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal” en *Revista de Filosofía*, Vol. 30 Núm. 2, 2005, pp. 119-141.
- Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970
- Gilson, Etienne, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. Carlos Amable B Fernández, Ediciones Rialp, Madrid, 1973.
- Heidegger, Martin, *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- _____, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, Trad. Jesús Adrián Escudero.
- _____, *Nietzsche I*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, Trad. Juan Luis Ver-mal
- _____, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu, Siruela FCE, Madrid, 2006.
- _____, *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- _____, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Editorial Uni-versitaria S.A., Santiago de Chile, 1997.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, FCE, México, 1962.
- Masis, Jethro, “Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la indicación formal - la interpretación Heideggeriana del Nuevo Testamento - Agustín y el Neoplatonismo” en *Logos*, num. 20, 2013, pp. 45-78.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2009.
- Paredes Martín, María del Carmen, *Intuición categorial y transcendencia*

- ontológica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003.
- Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque Pajuelo, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- Redondo Sánchez, Pablo, *Filosofar desde el temple de ánimo, La “experiencia fundamental” y la teoría del “encontrarse” en Heidegger*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.
- Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.
- _____, *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2006.
- Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás, Tusquets Editores, Barcelona, 1997.
- Van Breda y otros, R.P.H.L., *Cahiers de Royaumont*, trad. Amelia Podetti, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968.
- Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleteiología y Otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008.
- Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia De Ruschi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.