

¿FENOMENOLOGÍA DE LO CONCRETO? CRÍTICA FENOMENOLÓGICO-POLÍTICA DEL PROGRAMA FILOSÓFICO DE HEIDEGGER EN 1919/20¹

Francisco de Lara²

RESUMEN: El artículo expone el programa filosófico de Heidegger en su curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1919/20 y destaca su concepto de *concreción*. Por esa vía se explicita cuál es para Heidegger el asunto y la tarea de la filosofía. Finalmente, se lleva a cabo una crítica de sus pretensiones tanto de concreción como de formalidad, mostrando que ambas están lastradas por varios prejuicios. Para finalizar, se ponen de relieve, también de forma crítica, algunas consecuencias fenomenológicas y políticas de esta particular idea de filosofía.

PALABRAS CLAVE: Heidegger. Ciencia del origen. Vida en y para sí. Concreción. Pseudoconcreción.

INTRODUCCIÓN

En lo que sigue intentaremos exponer una ambigüedad fundamental que es característica de la filosofía del joven Heidegger. En concreto mostraremos que su determinación pretendidamente formal de la vida humana está desde un principio “materialmente” prejuizada, es decir, marcada por una particular concepción de dicha vida. A fin de evitar problemas de contextualización, dicha ambigüedad se mostrará limitando nuestro análisis a un solo lugar: su curso de 1919/20 sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Partiremos de su apelación a lo concreto como tema último de la fenomenología para preguntarnos cómo entiende Heidegger esa concreción. De esta forma comprobaremos que los términos que acuña para pensar la realidad humana – términos como “vida en sí” o “vida fáctica” – no funcionan como ‘indicaciones formales’ en el sentido del propio Heidegger, sino que apuntan a dicha realidad *entendida ya de una cierta manera*. Esta comprensión de la vida va indefectiblemente ligada a la concepción de la filosofía que Heidegger defiende en esos años. Una vez mostrado esto, afirmaremos finalmente la incapacidad

¹ El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular número 1130661 de Conicyt.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732016000100003>

² Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: fdelara@uc.cl

de una filosofía así concebida para hacerse cargo de la realidad concreta en su complejidad, y señalaremos las consecuencias que esto tiene no sólo en términos fenomenológicos, sino también y sobre todo en términos políticos.

1 UNA FILOSOFÍA DE LO CONCRETO

En el curso de 1919/20 sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología* –correspondiente al volumen 58 de la *Gesamtausgabe*³–, Heidegger pone en marcha un primer intento de presentar por extenso y fundamentar su idea de filosofía, esbozada ya en los cursos de 1919, especialmente en la parte final del llamado *Kriegsnotsemester* (HEIDEGGER, GA 56/57). El curso se inicia dejando claro que “el “más candente y nunca cancelable, el más originario y definitivo problema fundamental de la fenomenología es ella misma para sí misma.” (HEIDEGGER, GA 58, p.1). Ese será, entonces, el tema del curso todo: la idea de la filosofía como fenomenología, a la que Heidegger presenta de antemano como una ciencia absolutamente primera y radical cuyo tema es la vida humana.

El primer rasgo distintivo de este modo de investigación que Heidegger introduce consistiría en una constante crítica para consigo mismo. En cuanto *Urwissenschaft*, la fenomenología se caracterizaría por examinar y revisar constantemente su propia actitud, la disposición (*Einstellung*) desde la que lleva a cabo sus investigaciones, la dirección que da a las mismas y el modo como las desarrolla (HEIDEGGER, GA 58, p. 25). En este contexto, Heidegger subraya algo de importancia: a saber, que la fenomenología no es un tipo de investigación especializada, un trabajo que parta de un cierto suelo metódico-temático y que, sobre esa base, pueda dedicarse a resolver tareas particulares. Al contrario, ella es una ciencia que se aplica en poner de relieve y hacer tema siempre de *lo concreto*. A diferencia de las construcciones conceptuales y problemas abstractos de los que se ocuparía la filosofía de su tiempo, la tendencia fenomenológica muestra, según Heidegger, que es posible y necesario hacer aprehensible “lo concreto, lo últimamente concreto” (HEIDEGGER, GA 58, p. 26)⁴.

³ Todas las citas de Heidegger refieren a la *Gesamtausgabe* mediante las siglas GA, seguidas del número de volumen y página. La traducción castellana (*Problemas fundamentales de la fenomenología 1919/20*. Madrid: Alianza, 2014) incluye la paginación del original.

⁴ Vale la pena considerar este pasaje en su totalidad: “La fenomenología hace ver por vez primera que, en lugar de la nebulosidad en que se mueve la filosofía usual, es posible y necesario hacer

Estas breves indicaciones parecerían definir como tema de la fenomenología tanto a ella misma como lo últimamente concreto. Visto más de cerca, se aprecia que no se trata de dos ámbitos de cuestiones, sino que lo últimamente concreto sólo puede ser captado temáticamente en la fenomenología en cuanto una disposición investigadora, interrogativa, que hace cuestión constante de sus propias tendencias, de su modo de tematizar, de su conceptualidad, y de todo lo que con una expresión más general podríamos denominar sus elementos metódicos. Haciendo uso de un término que ya en este momento podría resultar algo extraño, Heidegger llama “origen” (*Ursprung*) a eso últimamente concreto; y lo que pretende, según nos indica desde las primeras páginas, es dar con el origen de la “vida” (*Leben*), siendo ésta la esfera de problemas de la fenomenología (HEIDEGGER, GA 58, p. 25-28).

Así pues, de lo anterior podría concluirse que la fenomenología se ocupa de la vida, del vivir humano, y que pretende realizar una investigación científica de dicho vivir. Esta ciencia se consideraría originaria porque sería capaz de poner de relieve la vida concreta más allá de nebulosidades y construcciones teóricas. En este caso, la fenomenología se atendería a lo últimamente concreto en el sentido de que su ejercicio discursivo se intentaría ceñir a la concreción vivida, es decir, a lo pre-temático. Y esto sólo podría lograrse en un esfuerzo de investigación que revisara constantemente su proceder e intentase no perder pie en la concreción vital a la que apunta, impidiendo así que una construcción conceptual, un esquema o una visión particular pasaran a convertirse en su objeto. Por ello su discurso debería ser también peculiar e intentar poner freno desde dentro, por así decir, a las ilusiones que el propio discurso y la actitud tematizante pudieran ir generando⁵.

Lo anterior esboza una posible lectura del sentido de la transparentación y constante revisión metódica que Heidegger exige para la filosofía⁶. Tanto los distintos aspectos metódicos que Heidegger introduce aquí –destrucción,

fenomenológicamente aprehensible lo concreto, lo últimamente concreto, y que la concreción de dichos problemas “abstractos” sólo se efectúa en y por el método fenomenológico”.

⁵ Sobre la posibilidad de entender de esta manera el discurso filosófico y, por ende, lo que Heidegger denomina la función indicativo-formal de los conceptos, puede consultarse De Lara (2012). Sobre la indicación formal en general la bibliografía es muy extensa; algunos de los trabajos que han aportado elementos a considerar en la discusión serían, en orden cronológico, los de Dahlstrom (1994), Kisiel (1996), Imdahl (1997), De Vries (1998), Redondo Sánchez (2001), Adrián (2005), Bertorello (2005), Stünkel (2005), De Lara (2008), Ainsbinder (2009), McGrath (2010) Ruiz (2011) y Burch (2011).

⁶ Sobre este importante aspecto de la filosofía del Heidegger temprano, la centralidad de las cuestiones metódicas, pueden consultarse, entre muchos otros, Crowell (1999, 2001) y Vigo (2005, 2008).

intuición, interpretación, reconstrucción... (HEIDEGGER, GA 58, p. 138-139, 148, 163, 262)– como la aclaración del sentido de la conceptualidad filosófica como indicación formal (HEIDEGGER, GA 58, p. 248-249) deberían leerse como aspectos de un único esfuerzo por atenerse a lo concreto e intentar llevarlo a captación. Este discurso y ejercicio serían entonces fenomenológicos porque estarían reconociendo que no adquieren su legitimidad desde ellos mismos, sino que son legítimos única y exclusivamente porque rige en ellos por completo y siempre el intento de plegarse a los fenómenos, a la concreción vital de la que se ocupan y a la que refieren. Una filosofía así entendida se haría cargo de la realidad humana en general y pretendería mostrarla en su peculiar concreción, en las formas dominantes como se da pre-temáticamente, formas que es preciso explicitar a fin de volver comprensible dicha vida.

Cabe no obstante preguntarse si es verdaderamente esto lo que Heidegger afirma. Visto en la formalidad con que lo hemos expuesto hasta aquí, parecería en efecto ser así. Sin embargo, como hemos introducido ya, esa concreción a la que se apela –lo últimamente concreto que es objeto de la fenomenología– Heidegger lo entiende como un “origen”. De hecho, en este curso del 1919/20, la idea de ciencia originaria (*Urwissenschaft*) convive sin más, como si se tratara de lo mismo, con la idea de una ciencia del origen (*Ursprungswissenschaft*)⁷. En efecto, ya la primera caracterización que Heidegger hace de la fenomenología afirma que “ella es *la* ciencia originaria, la ciencia del origen absoluto del espíritu en y para sí — ‘vida en y para sí’” (HEIDEGGER, GA 58, p. 1). Se trata entonces para la filosofía de hacer tema de este “origen de la vida en y para sí”. Sin embargo, según Heidegger tal origen no es algo que pueda encontrarse de forma alguna en el vivir pre-temático, sino que sólo se vuelve accesible (e incluso *sólo tiene lugar*) en y a través del peculiar ejercicio investigativo que es la fenomenología (HEIDEGGER, GA 58, p. 26-ss.)⁸. Así pues, la fenomenología no se pliega *per se* a lo concretamente vivido, a lo que Heidegger llama aquí la “vida en sí”. Antes bien, se dirige a dicha vida únicamente con la pretensión de ganar en ella algo determinado y que, además, sólo se encuentra en ella modificándola, cambiando su tendencia

⁷ Una discusión de esta identificación entre ciencia originaria y ciencia del origen se encuentra en De Lara (2014a).

⁸ Al respecto, Heidegger afirma con toda claridad que “el ámbito del origen no está en la vida en sí (*Ursprungsgebiet nicht im Leben an sich*) [...] El ámbito del origen sólo es accesible para el método radicalmente científico, no es en general objeto en otros modo de captación vivencial” (HEIDEGGER, GA 58, p. 27). En el mismo sentido, se afirma que “el ámbito del origen, el campo de objetos de la fenomenología, no está dado en la ‘vida en sí’” (HEIDEGGER, GA 58, p. 203).

mediante este ejercicio de interrogación que es la misma fenomenología. Se trata, por ende, de dar con algo *que no está sin más* en la vida en sí, sino que debe ser procurado justamente en y por la filosofía.

Podría parecer que, con esto, Heidegger está apuntando a algo completamente formal y necesario: que la filosofía, en cuanto tematización de la vida, implica una distancia crítica para con ésta, un cambio de actitud. De ser esto lo afirmado, sin embargo, Heidegger no pretendería –como de hecho pretende– que sólo en y por la filosofía tiene lugar en la vida algo que de otro modo no se da. Se limitaría a aseverar que mediante ella, y por el camino de una toma de distancia, se hace visible y se vuelve temático algo que ya tiene lugar de algún modo en la vida. Por otro lado, es de señalar que Heidegger tampoco está afirmando únicamente que las categorías y estructuras fundamentales de la vida fáctica no son parte ingrediente de ella, sino lo que la configura en general. Desde luego que esas categorías no son un contenido de dicha vida y mucho menos algo que ella pretenda lograr; es la filosofía la que investiga a la vida de esa manera, buscando en ella categorías que permitan articular la multiplicidad vital. Lo que Heidegger afirma, sin embargo, es que el objeto de la filosofía no se encuentra en la vida fáctica en modo alguno. De hecho, para Heidegger el asunto de la filosofía no son meramente las categorías de la vida, lo que se pretende es encontrar un “ámbito del origen” (*Ursprungsgebiet*). La filosofía haría ciertamente cuestión de la vida, pero tan sólo en un respecto muy particular: a saber, de la vida *en cuanto surgiendo de un origen*⁹, esto es, en cuanto emergiendo desde algo así como un centro y, además, en cuanto volviéndose “para sí”. La fenomenología no es únicamente una ciencia del origen de la vida (en sí), sino de la vida en y *para sí*. Por ende, a esta filosofía le interesa ante todo la posibilidad de salir de la vida tal como es “en sí” (la vida en la dispersión autosuficiente), le interesa la vida en cuanto constituyéndose como “en y para sí”, volviéndose transparente para sí misma en cuanto centrada en sí misma.

Ese punto y aparte, “centro” transparentándose para sí mismo –el denominado “ámbito del origen”, que Heidegger identifica, como veremos, con el mundo del sí-mismo (*Selbstwelt*)– sería el asunto concreto de la filosofía; esa es por ende la “concreción última” que Heidegger pretende hallar. Desde luego, para poder encontrarla es preciso describir primero adecuadamente

⁹ Heidegger lo indica claramente: “La idea de la fenomenología es: ciencia del origen de la vida. No se debe investigar la vida fáctica misma y la plenitud infinita de los mundos vividos en ella, sino la vida *en cuanto emergente*, en cuanto resultando de un origen. Así pues, la tendencia directriz es comprender la vida *desde* su origen” (HEIDEGGER, GA 58, p. 81).

el campo de problemas de la fenomenología –la vida– partiendo de la vida en sí; y hacerlo, además, en sus estructuras fundamentales. Pero no es esta para Heidegger la verdadera tarea de la filosofía, sino tan sólo un momento necesario. Lo que de verdad se pretende es encontrar en esta vida fáctica algo así como indicios de un origen en ella, algo que apunte a un centro desde el cual la vida se configura y además desde donde se tiene o puede tenerse a sí misma, puede llegar a ser “para sí”¹⁰. Este ámbito, sin embargo, no se encuentra en modo alguno en la vida fáctica: *hace falta la filosofía como transformación de dicha vida para que tenga lugar por vez primera el tema de la propia filosofía*. Así pues, el rendimiento de la investigación filosófica no consistiría en volver visible y tematizar algo ya existente –la vida “en sí”– desde un punto de vista muy particular –la búsqueda en ella de estructuras articuladoras que permitan comprenderla–, sino que tendría un carácter mucho más constituyente. Es la filosofía misma la que posibilita que su tema tenga lugar, que acontezca en general. La filosofía no se encarga de nada que sea previo a ella misma, sino de un asunto que sólo tiene lugar en y por ella: el origen de la vida en y para sí.

2 LA PECULIAR RELACIÓN ENTRE LA FENOMENOLOGÍA Y SU “OBJETO”

Considerando lo anterior, se plantea ya un problema que a la postre será decisivo. Cabe preguntar, en efecto, en qué sentido se habla aquí de fenomenología. Pareciera que la pretensión fenomenológica de que la última palabra que decide sobre la legitimidad de un discurso la tengan los fenómenos implica suponer que aquello sobre lo que se habla ya es lo que es *antes* de cualquier tematización, también la filosófica, de modo que ésta siempre resulta secundaria por respecto a la realidad que pretende llevar a discurso. El rendimiento del discurso consistiría en explicitar y hacer visible de alguna forma lo que ya es el caso. No es un particular ejercicio tematizador el que lleva a algo a ser lo que es, sino que dicho ejercicio debe ser capaz de mostrar y señalar algo más allá y antes de él mismo. Así, por ejemplo, la vida fáctica no se vuelve (o no se vuelve más) autosuficiente o significativa porque Heidegger indique estos caracteres, sino que los caracteres recogen y señalan justamente un elemento estructural de dicha vida. La superioridad de este discurso con respecto a una interpretación que presentara nuestro vivir como, por ejemplo, la relación de un cuerpo con impulsos físicos externos radicaría

¹⁰ Entre estos indicios, Heidegger menciona aquí el “contenido modal”, la “agudización hacia el mundo del sí-mismo”, los modos de “manifestación”, la posibilidad de “tomar en conocimiento” lo vivido, etc. Cf. al respecto Heidegger, (GA 58, p. 83-ss).

justamente en que la concepción heideggeriana se ciñe a una concreción y logra hacer temática una estructura de dicha concreción, mientras que el segundo discurso se basa y habla ya desde teorías, parte de otros discursos y ejercicios temáticos. Desde luego, la autosuficiencia de la vida no es visible de este modo desde la propia vida en sí, la vida en sí transcurre sin necesidad de preocuparse por nada de esto. La vida se hace visible *en cuanto* autosuficiente únicamente en esa especie de interrupción, de tematización, que es la filosofía. Pero la legitimidad de esta caracterización, de este “*en cuanto*” que se pretende estructural (la vida en cuanto autosuficiente), está basada en el reconocimiento de que esta categoría apunta a la vida misma tal como es en sí.

Sin embargo, como decimos, la vida fáctica no es estrictamente el asunto de la filosofía para Heidegger, y el modo como ella guarda relación con dicho asunto tampoco es el recién caracterizado. No se trata solamente de que la filosofía muestre algo en una caracterización que sólo es relevante filosóficamente, sino que lo que ella pretende considerar en última instancia *sólo tiene lugar en y por la fenomenología*. Según Heidegger, el ámbito del origen debe ser “procurado” (HEIDEGGER, GA 58, p. 27). Lo que Heidegger parece decir es que desde la vida en sí no se accede ni se capta ni se da en modo alguno el ámbito del origen, si bien desde dicha vida fáctica puede motivarse algo así como la pregunta al respecto. Esta pregunta se puede desarrollar en forma de investigación fenomenológica y, en caso de hacerlo, rinde algo que no podía provenir como tal de la vida en sí, pero que no obstante repercute decisivamente en ella: la vuelve “para sí”. La filosofía se motiva desde la vida cotidiana pero en dirección a un más allá de ella; de modo tal, empero, que lo rendido por la filosofía aporta una claridad fundamental a la vida fáctica que de otra manera no obtendría y que, además, transforma dicha vida. La salida tiene finalmente el carácter de una transformación existencial; lo que se modifica es ante todo la forma como se vive, la manera como se ejecuta una determinada y nueva relación (interrogativa, problematizadora) para con los distintos contenidos vivenciados.

Hay que hacer aquí tres aclaraciones, no obstante, que permitirán entender mejor esta peculiar imbricación entre la filosofía y su asunto¹¹.

¹¹ Sobre esta relación de co-dependencia entre la filosofía y su “objeto”, v. De Lara (2008), en especial el parágrafo 27. Heidegger refiere a esta relación de forma clara en un pasaje del curso de 1923 en el que presenta la filosofía como una hermenéutica de la facticidad. Dada su importancia, me permito citarlo en extenso: “La relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido al que aquélla sólo tuviera que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo

Cabe aclarar, *primero*, que los aspectos que aquí se han diferenciado —el ejercicio fenomenológico, su resultado y su repercusión— no son momentos temporalmente distintos, sino que el rendimiento o la repercusión que la filosofía tendría sobre la vida fáctica consiste justamente en el propio ejercicio filosófico. En otras palabras, no es que ese ejercicio dé un fruto que después repercute sobre la vida en forma de una teoría aclaratoria y orientadora (al modo de una *Weltanschauung*), sino que el fruto es el ejercicio mismo en cuanto posibilidad de ser —de vivir— en la interrogación radical acerca de esa misma vida. Lo que la filosofía rinde y el modo como esto repercute en el vivir cotidiano coinciden: se trata nada más y nada menos que de la posibilidad de una vida en el cuestionamiento, es decir, en la ejercitación del filosofar.

No obstante, debe señalarse *en segundo lugar* que no basta aquí con el mero gesto o la pretensión de cambiar la vida, pues de lo que se está hablando es de la posibilidad de ejecutar y poner en práctica una particular *forma de investigación científica*; una forma de interrogación tan radicalmente científica que es incluso posible reconocer en ella algo así como “pasos metódicos” (cosa que Heidegger hace en esta lección repetidas veces)¹². Así pues, no cualquier forma de cambio vital y ni siquiera cualquier forma de interrogación podría calificarse de filosófica, siendo esta última una posibilidad no sólo muy difícil de poner en marcha, sino ante todo con pretensiones por completo científicas. No es cuestión de un simple “disponerse de otra manera”, o “proponerse cambiar la propia vida”; en este peculiar cambio filosófico de la dirección de la vida hay desde luego método, y además uno de tal radicalidad que debe irse ganando siempre de nuevo y en el que es posible perder pie siempre de nuevo también.

He aquí el *tercer punto* que se hace preciso resaltar: la filosofía es una posibilidad que se juega en cada caso y que no está en marcha más que cuando efectivamente lo está, es decir, que no lo está por hablar de ella o por entender más o menos de qué se trata en general o bien para tal o cual autor, ni tampoco por hacer intentos parecidos. En otras palabras, si bien es un ejercicio concreto que puede identificarse y diferenciarse estructuralmente de otros, no hay aquí un método que pueda seguirse sin más, sin haberlo ganado uno mismo en la experiencia de ese mismo ejercicio. Así pues, los pasos del método de los que Heidegger habla, no surgirían sino de la explicitación metafilosófica de

ser es el del propio vivir fáctico. En caso de designar —impropiamente— a la facticidad como “objeto” de la hermenéutica (así como las plantas son objeto de la botánica), entonces habría que decir que ésta (la hermenéutica) se encuentra en su propio objeto (análogamente a sí las plantas, lo que son y cómo son, fueran ellas mismas en parte (*mit*) botánica y a partir de la botánica.)” (HEIDEGGER, GA 63, p. 15).

¹² V., por ejemplo, Heidegger (GA 58, p. 139, 147-148, 161, 218-219, 254-255).

su propio ejercicio de investigación radical. De este modo, si bien el método es científico y pretende algo muy particular y distinto de lo que pudiera pretenderse al querer cambiar de forma práctica la propia vida, no por ello se trata de una serie de pasos claramente comprensibles y disponibles para cualquiera. El propio Heidegger acentúa que lo fundamental de ese método no se puede aprender (HEIDEGGER, GA 58, p. 135-136, 255); hay que estar en ello, en el intento que la filosofía es, para ganar experiencia al respecto.

Así pues, resumiendo las tres puntualizaciones, tenemos una vez más que, en filosofía, el proceder, el resultado y el rendimiento se identificarían finalmente, se trataría de un ejercicio de radical cuestionamiento de la vida fáctica en lo que respecta a la posibilidad de encontrar en ella un origen que la vuelva autotransparente. El tema de la filosofía es, entonces, la vida en y para sí en cuanto surgiendo de la vida en sí. A partir de lo dicho, se aprecia ahora que este es su tema *porque la filosofía misma no consiste en otra cosa*¹³. La filosofía se origina desde la vida en sí –en una salida motivada de alguna manera por ésta– y se configura en vida en y para sí. Se entiende ahora por qué el ámbito del origen sólo surge como tal de la misma filosofía, a qué se debe esta peculiar relación entre la filosofía y su “objeto”.

A fin de aclarar aún más dicha relación, es preciso recordar de nuevo que todo este análisis heideggeriano de la vida fáctica en busca de su origen lo conduce a apuntar al mundo del sí-mismo como tal ámbito. La filosofía sería entonces una problematización tal de la propia existencia que llevara a reconocer que toda manifestación, todo lo que aparece, es correlato de un determinado modo de habérselas con el propio tener que ser. Esto lleva a Heidegger, al final del curso, a poner de relieve la estructura de toda situación vital en términos de “sentido de contenido, de relación y de ejecución.” (HEIDEGGER, GA 58, p. 261). Comprender cualquier manifestación de la vida desde su origen querrá decir, por ende, verla a la luz de esta triple estructura: explicitar (1) qué modo de tenerse del sí-mismo domina en cada

¹³ No pueden dejar de apreciarse aquí paralelismos con Hegel, a quien Heidegger menciona varias veces en este curso –y al que considera profundamente malentendido en sus auténticas tendencias por parte de los neokantianos (HEIDEGGER, GA 58, p. 238). El paralelismo con Hegel se da porque, para este Heidegger, la filosofía sería la explicitación del transcurso que lleva de lo *en sí* a lo *en y para sí*. Y, además, porque tanto en dicho transcurso como en la explicitación misma la *negación* jugaría un papel decisivo. En el transcurso, porque la filosofía surge y se mantiene como contratendencia a una caída estructural (la autosuficiencia de la vida fáctica, como Heidegger la llama aquí); en la exposición, porque la expresión da lugar a una serie de malentendidos que es preciso apartar siempre de nuevo: la filosofía se abre camino entre las deformaciones de un modo destructivo. Sobre esta relación del joven Heidegger con Hegel puede consultarse Ruoppo (2007 y 2009).

caso, (2) qué tipo de sentido es el preponderante, si el de contenido (vida fáctica), el de relación (arte, religión...) o el de ejecución (ciencia y ante todo filosofía), y por último (3) qué forma adquiere éste concretamente.

Lo que Heidegger propone, en resumen, es que la filosofía constituye un saber acerca de sí mismo que el viviente humano obtiene únicamente a través de ella. Ese saber consistiría en reconocer que la vida en sí tiene siempre un centro, que sus configuraciones brotan de un origen. Ese origen no sería otro que el *mundo del sí-mismo*, la existencia personal en cuanto tener que hacerse cargo del propio estar siendo. Así pues, el saber que aquí se alcanza consiste ante todo en una particular forma –cognoscitiva, científica, interrogativa– de responsabilizarse de sí. Se trata, como Heidegger dirá unos cursos después, de un “conocimiento existencial” (HEIDEGGER, GA 63, p. 18), y no de teoría alguna. La filosofía es ante todo *ejercicio (Vollzug)*, por lo que se hace preciso desconfiar siempre y deconstruir incluso sus propios “resultados”. Lo principal sería mantenerse y perseverar en el ejercicio de cuestionamiento mismo, puesto que en él es donde se ejecutaría la máxima espontaneidad de la vida, la forma más radical y adecuada de responsabilizarse de sí misma. Así pues, lo que la filosofía mostraría acerca del existir humano –que éste debe responsabilizarse activamente y en primera persona de su vivir– sería justamente lo que la propia filosofía haría posible máximamente. Es en ese peculiar ejercicio de autocuestionamiento donde la vida más propiamente respondería a su carácter problemático. El tema de la filosofía se volvería aquí máximamente concreto por tratarse nada menos que de la vida concreta de cada cual. Y el ejercicio permitiría ser a esa concreción porque no tomaría distancia alguna con ella, sino que en realidad la estaría configurando en su más radical posibilidad. En la filosofía, la vida humana llegaría a ser máximamente lo que ya siempre es: responsabilidad activa, hacerse cargo del siempre frágil y problemático estar siendo.

3 CONSIDERACIONES CRÍTICAS. LA “PSEUDOCONCRECIÓN” HEIDEGGERIANA Y SU PROBLEMATICIDAD FENOMENOLÓGICA Y POLÍTICA

En resumen, y según acabamos de ver, para Heidegger la filosofía se interesa por la vida en cuanto surgiendo de un origen. De esta manera, su pensamiento tiene la pretensión de estar mostrando toda constitución de sentido desde su génesis. Dicha génesis, según hemos dicho ya, se retrotrae finalmente para Heidegger a modos de ejecutarse y tenerse del sí-mismo. Por consiguiente, la vida en sí no solamente no es el tema de la filosofía como tal

(lo que interesa es la vida que se apropia de sí misma), sino que además es mostrada por Heidegger como derivada o constituida: ella no es el “ámbito del origen”, sino más bien algo que es preciso entender desde dicho ámbito. La vida en sí constituye para Heidegger *un modo de ser* del sí-mismo (el modo impropio), y debe ser comprendida en el contexto de un sí-mismo no espontáneo, sino perdido en una red de motivaciones y tendencias que, si bien centra de todas formas en él, es vivida como algo en sí. Para Heidegger, toda situación depende finalmente en su carácter concreto del modo como el sí-mismo “se tiene” (HEIDEGGER, GA 58, p. 247, 253-254, 257, 260).

Además, a una filosofía así entendida le interesa mostrar cómo la vida en sí se vuelve también vida para sí: le interesa, en una palabra, la génesis de sentido de la propia filosofía. En este curso de 1919/1920, la filosofía parece entonces la explicitación del camino del espíritu, de la vida, hacia la plena auto-transparencia. Quizá en ese sentido hegeliano habla Heidegger aquí de fenomenología, pues por lo demás resulta un tanto extraño que dé ese nombre a un ejercicio como el que propone. ¿Por qué se lo llama sin más fenomenología? ¿Por qué se identifica la fenomenología con este intento de aclarar la génesis de sentido de la posibilidad del ejercicio filosófico, esto es, de una vida en el esfuerzo por su radical auto-clarificación? En principio, y si atendemos solamente a lo que indica el nombre de “fenomenología”, parecería que ésta debería ocuparse justamente de la vida en sí, esto es, de la vida tal como aparece antes de todo ejercicio filosófico al respecto. Pero para este Heidegger los fenómenos no están nunca dados *propriamente*, sino que dependen, en su modo de ser más propio, del ejercicio filosófico. Por eso a Heidegger la vida en sí le interesa únicamente como aquello de lo que parte la posibilidad de una vida en y para sí. Lo que finalmente quiere ponerse al descubierto es el ámbito considerado originario, el sí-mismo en sus modos de tenerse y ser. Lo que interesa de la vida fáctica es ante todo lo que permite apreciar en ella elementos que apuntan a un posible tenerse, a un centrar en el sí-mismo.

En el curso de 1919/20 tenemos, pues, algo así como la fundamentación de una fenomenología genética, pues en él se da un camino de búsqueda de la génesis de toda manifestación de la vida; génesis que es identificada como el sí-mismo en sus modos de ejecutarse. Si se desea poner en términos de condición de posibilidad, se habría logrado descubrir la condición de posibilidad de toda manifestación de la vida, es decir, de todo lo que es el caso para el existente humano. La mayor o menor espontaneidad del sí-mismo sería condición de posibilidad de todas las manifestaciones de la vida. El modo como algo

comparece está en relación con el modo como el sí-mismo se tiene en esa situación y con el modo como ejecuta su relación con un contenido.

3.1 PROBLEMAS FENOMENOLÓGICOS: LA AMBIGUA FORMALIDAD

Esta concepción del trabajo filosófico es bastante discutible en términos fenomenológicos, pues postula que fenómeno es ante todo algo que sólo tiene lugar gracias a la filosofía misma y, además, que se trata del sí-mismo en su problemático existir. Más allá de esto, sin embargo, me interesa señalar ahora que su caracterización de la vida fáctica como ámbito tematizado por la filosofía es cualquier cosa menos formal, tal como ha podido comprobarse en lo anterior. “Vida fáctica” no está funcionando en su pensamiento como un título para referir a las cosas tal y como son antes de cualquier tematización filosófica, sino que designa solamente una particular interpretación de un modo también particular de llevarse a cabo el existir humano. Vida fáctica significa vida impropia, cotidiana, perdida en la red de motivaciones y tendencias que la misma vida va tejiendo. Así pues, no se trata de un título para referir a la realidad humana en todos sus aspectos fundamentales en cuanto ámbito del que la filosofía debe ocuparse. Se trata únicamente de un modo de ser del existir humano, y justamente del modo impropio del que la filosofía debe distanciarse, un modo que sólo suscita interés filosófico en cuanto medio para dar con otro ámbito.

Pero incluso si se considera dicho existir en su totalidad –esto es, integrando en él lo que le interesa a esta filosofía, y no sólo los modos impropios de vivir–, apreciamos que Heidegger lo caracteriza de forma completamente parcial y atendiendo tan sólo a algunos aspectos. En concreto, Heidegger acentúa únicamente los aspectos individualizadores de la existencia: su tener que ser, su dispersión habitual, su responsabilidad sobre sí misma... El ámbito colectivo no parece suscitar interés alguno para esta filosofía. El motivo de ello es que Heidegger lo concibe casi exclusivamente como el lugar donde tiene lugar la pérdida de sí a la que cada cual tendería. Así pues, es visto ante todo como parte de la forma impropia de existencia y, por ende, como un ámbito que no es el originario. La tesis aquí implícita afirma que la constitución de sentido no procede últimamente de este ámbito colectivo, sino de la estructural problematicidad que cada existente individual es para sí mismo. Así pues, para Heidegger la filosofía se encargaría del propio existir, sería un ejercicio que incumbe al filósofo en primera persona y que, además, tiene

por asunto a ese mismo existir en primera persona. Con esto último no nos referimos, evidentemente, a que la filosofía haga tema de lo coyuntural de su existencia, de su “yo empírico”, por así decir. En realidad, todo lo coyuntural y material está excluido de esta concepción de la filosofía. Se trata para ella de reconocer estructuras ontológicas del ser humano, pero ante todo aquéllas que lo despiertan de su auto-olvido y lo ponen ante su propio e indelegable existir. Así pues, el punto de partida de la filosofía –la inquietud por el propio tener que ser–, su ejercicio todo y su repercusión posible tendrían en Heidegger un claro acento individual. El trabajo filosófico se centraría en estos aspectos radicalmente individuales del existir y trataría de ellos *formalmente*.

Esta apelación a la formalidad del ejercicio filosófico es en Heidegger también ambigua, por lo que merece la pena discutirla con cierto detalle. Para empezar, ha quedado ya claro que no se está partiendo de un concepto meramente formal de la vida humana, sino de un concepto que está centrado en lo radicalmente individual de la misma y que, además, divide el existir humano en dos modos –propio e impropio, por decirlo con el vocabulario más conocido–, siendo el primero el que en rigor interesa a la fenomenología. Si el concepto funcionase de verdad formalmente no presupondría ya estas caracterizaciones, sino que debería mostrarlas y probar, una vez consideradas las diversas estructuras que juegan un papel relevante en la vida humana –entre ellas las materiales, corporales, colectivas, políticas, etc.– que solamente tienen verdadera importancia filosófica las radicalmente individualizadoras. Pero vayamos más lejos aún: si de verdad se quisiera estar llevando a cabo una investigación radical y que no diera por respondida ninguna de las preguntas fundamentales, se debería empezar demostrando, primero, que es posible encontrar algo así como una génesis en la forma como se dan los fenómenos y que dicha génesis de sentido puede ser determinada. Sobre esa base, habría que mostrar, segundo, que dicha génesis no depende en ningún respecto fundamental de otras estructuras, sino únicamente de las ya mencionadas estructuras individualizadoras. Si esto pudiera fundamentarse, y además se pudiera mostrar que la tarea de la filosofía consiste, en general, en esclarecer la génesis de sentido, estaría justificado que la filosofía deba encargarse de dichas estructuras y dejar de lado otros elementos en cuanto inesenciales. En ese caso, se justificaría también el análisis del vivir humano en términos de propiedad e impropiiedad, el intento de mostrar las estructuras individualizadoras a partir de las que no lo son, la pretensión de que éstas últimas sean secundarias según su sentido, etc. Pero en Heidegger todo esto funciona a modo de *presupuestos*,

en ningún lugar está probado que sea así, se parte de ello desde el primer momento sin aducir elemento de justificación alguno.

Además, esta serie de presupuestos es lo que condiciona que el trabajo llevado a cabo por Heidegger deba ser “formal” en el sentido como él lo entiende. En otras palabras, dado que lo material, comunitario, histórico-concreto, coyuntural, económico, corporal... no juega papel relevante alguno en la constitución de sentido, sino que a lo sumo constituye el material que el existente humano configura desde su propio carácter de ser, la filosofía no se detendrá en ello más que lo estrictamente necesario, concentrándose más bien en poner de relieve la formalidad de la existencia. Y es que, en efecto, dicha existencia es aquí entendida ante todo como siendo *ella misma formal*: un tener que ser, hacerse cargo de sí, ejecutarse en primera persona y desde sí; con la posibilidad *también formal* de hacerlo propia o impropriamente. El *Dasein* puede y debe ser entendido reduciéndolo a estructuras que, a fin de cuentas, remiten siempre a las últimas que acabamos de mencionar. Todo material mundano –todo aquello de lo que el existente se ocupe– estaría configurado desde aquí y sería, por ende, secundario respecto a estas estructuras formales.

Ese “material”, entonces, es rebajado por Heidegger a una condición secundaria, no constitutiva. Pero además, y esto es importante señalarlo, Heidegger tampoco lo considera en toda su concreción, sino a su vez ya desde presupuestos. Expresado directamente: en su pensamiento lo “material” está ya espiritualizado. Así, por ejemplo, si bien se afirma por una parte que la historia es el “verdadero *organon* de la comprensión de la vida humana” (HEIDEGGER, GA 58, p. 246), con ello Heidegger se refiere únicamente a la historia entendida espiritualmente, la “historia del espíritu” (HEIDEGGER, GA 58, p. 246.), es decir, la historia de las comprensiones que el existente humano tiene de sí mismo¹⁴. En definitiva, el “material” que Heidegger considera consiste ante todo en la misma historia de la filosofía y, además, *leída a su vez de esta peculiar manera*, desligada de todo elemento material o político y considerada únicamente como historia de los intentos del existir por comprenderse radicalmente a sí mismo.

Así pues, resumiendo lo anterior, en Heidegger lo material no es primero, no es constituyente, sino que en última instancia se reduce a lo

¹⁴ Tras esta afirmación, por cierto, Heidegger vuelve a relacionar su propio intento con el de Hegel, afirmando que “en esto radica el sentido más profundo de la filosofía hegeliana. Hay una conexión de principio entre la historia y el problema originario de la vida. En la historia se encuentra el verdadero “hilo conductor” para las investigaciones fenomenológicas (HEIDEGGER, GA 58, p. 246-247).

formal. Lo formal, por su parte, remite finalmente a las estructuras del tener que ser (individual) y poder serlo propia o impropriamente. El elemento de facticidad e historicidad es también estructural para Heidegger, pero debe entenderse desde esas primeras estructuras porque está configurado siempre desde ellas. Incluso el material concreto que entra en esas estructuras de la facticidad y la historicidad —qué posibilidad concreta de vida se lleva a cabo, en qué se pone el existente, por un lado, y cómo se entiende cuando hace tema de sí, por otro— debe y puede ser explicado desde tales estructuras. Esto es así porque dicho material concreto es visto por Heidegger ya bajo una luz individualizadora y espiritual: lo histórico es el fruto de existencias individuales en su esfuerzo por vivir propiamente.

3.2 IMPLICACIONES POLÍTICAS DE LA FENOMENOLOGÍA HEIDEGGERIANA

Como acabamos de comprobar, la caracterización del ejercicio filosófico está en Heidegger predeterminada en varios sentidos, decidida desde presupuestos que no se explicitan ni se discuten en ningún momento. Esto vuelve problemáticas las pretensiones heideggerianas de estar llevando a cabo un ejercicio fenomenológico auténtico. Dichos presupuestos, sin embargo, se vuelven aún más problemáticos si son leídos en clave política. Así lo hicieron Marcuse y Adorno, quienes respondieron muy pronto a la publicación de *Ser y tiempo* en sus trabajos de 1928 y 1930, respectivamente (MARCUSE, 1928; ADORNO, 1997). Si bien sus respuestas a la filosofía heideggeriana no son del todo coincidentes —dado que Marcuse consideraba aún posible hacer fructífero el intento de Heidegger para una nueva comprensión del materialismo histórico—, las críticas que ambos vierten muestran importantes puntos en común. Se trata, además, de críticas a aspectos de *Ser y tiempo* que encontramos también en la filosofía del joven Heidegger, puesto que afectan justamente al papel que lo histórico-material, social, económico y político juegan en la constitución de sentido. Pero sus objeciones no atañen únicamente a este punto, y ni siquiera a la concepción formal y “pseudo-concreta” de filosofía que Heidegger estaría defendiendo, sino que dan pie también a realizar una crítica del rol político que juega una filosofía así comprendida¹⁵.

Esta última crítica puede realizarse de dos maneras complementarias: la primera, mostrando cómo se entiende la vida pública y qué lugar político se le asigna a la filosofía en el pensamiento de Heidegger; la segunda, explicitando

¹⁵ Sobre esto, v. De Lara (2014b).

las consecuencias políticas de un pensamiento que entiende la política y la filosofía de esta manera. Sobre el primer punto cabe decir lo siguiente: Heidegger asume que todos los elementos materiales, políticos y públicos son secundarios por respecto a la individualidad indelegable que cada cual es, y que su sentido depende en última instancia de ésta. Así pues, Heidegger lleva a cabo una lectura en clave agustiniano-kierkegaardiana de la vida pública y política; y, por esa vía, *toma postura* sobre dicha vida y sobre el lugar de la filosofía en ella. Se afirma, aunque sea indirectamente, en qué consiste ésta, cómo se constituyen sus manifestaciones; y de paso se afirma también, a veces directamente, qué posición cabe adoptar respecto de ella. Dicho en una palabra, se apunta a ella como un ámbito derivado, inesencial, que no tiene importancia alguna para el filósofo si no es como material *espiritual* del que parten sus consideraciones —en forma de crítica a las filosofías de su tiempo, por ejemplo. Cuando Heidegger trata algún fenómeno más coyuntural y propiamente político, como los intentos de reforma universitaria después de la I Guerra Mundial, su gesto es de rechazo a las pretensiones de llevar a cabo cambios materiales, conminando a los estudiantes a volverse esenciales y dejar de hacer ruido (HEIDEGGER, GA 56/57, p. 4-5). Esta toma de postura queda meridianamente clara cuando Heidegger afirma que

[...] la reforma universitaria de la que tanto se habla va totalmente errada y desconoce por completo toda auténtica *revolución del espíritu*, cuando ahora se enzarza en proclamas, asambleas de protestas, programas, órdenes y alianzas: medios *contrarios al espíritu y al servicio de fines efímeros*. (HEIDEGGER, GA 56/57, p. 4, subrayados míos).

Ya el mero hecho de que se hable tanto sobre esta reforma resulta sospechoso a ojos de Heidegger, pues lo esencial se expresa misteriosa y silenciosamente y sólo es accesible a una minoría. Las revoluciones las hace el espíritu porque es el espíritu mismo el que configura la realidad toda, y lo hace de la mano de unos pocos individuos esenciales, dedicados ellos mismos a la más alta transparentación de dicho espíritu para sí mismo: la filosofía. En esta versión kierkegaardiana de Hegel que pone en marcha el joven Heidegger, la más alta política es la filosofía, las revoluciones son del espíritu porque, en general, son los trabajos espirituales, leídos en clave individual-heroica, los que configuran el mundo. Son ellos los que “hacen época” (HEIDEGGER, GA 56/57, p. 5), de una forma tan individualista como elitista.

Estos son los presupuestos políticos apreciables a partir del modo como Heidegger caracteriza el lugar de lo público, por un lado, y de la filosofía, por el otro, en la generación de sentido e incluso en las transformaciones del mundo. Si planteamos ahora la pregunta por las consecuencias políticas de un pensamiento que defiende tesis como estas, parece claro cuáles serán. Evidentemente, el pensamiento de Heidegger puede hacerse fructífero en múltiples direcciones que, a su vez, tengan un signo político diverso. El signo de su propia filosofía, no obstante, apunta en la dirección de justificar y legitimar “ontológicamente” un elitismo político y un consecuente desprecio por las masas y por los movimientos de transformación práctica del mundo. Lo que se desprecia, en el fondo, es la política entendida como dimensión comunitaria, múltiple y acontecimental. Su espiritualización e individualización de lo histórico apunta entonces a una política y una historia de los grandes hombres. Por esta vía se estarían privilegiando posiciones políticas de signo jerárquico, se apostaría por la necesidad de liderazgo espiritual y carismático para guiar a los muchos, que son siempre entendidos como masa amorfa e inauténtica.

El programa filosófico del joven Heidegger, en toda su enorme riqueza e interés, puede y a mi entender debe también ser leído desde aquí. Esto no le resta importancia en otros sentidos —especialmente en lo que atañe a los aspectos metódicos—, pero permite apreciar su fondo, sus presupuestos y sus consecuencias tanto fenomenológicas como políticas. De esa manera se ponen de relieve dimensiones inaccesibles para el trabajo de análisis textual, pero de la mayor importancia para un debate sobre el sentido y el lugar público de la filosofía.

LARA, Francisco de. Phenomenology of Concretion? A Political-phenomenological Critique of Heidegger's Philosophical Program in 1919/20. *Transformação*, Marília, v. 39, n. 1, p. 37-56, Jan./Mar., 2016.

ABSTRACT: In this paper I describe Heidegger's philosophical program in his lecture course of 1919/20, *Basic problems of Phenomenology*, emphasizing his concept of *concretion*. I try to make explicit how Heidegger understood the subject and the task of philosophy in those years. Next, I critically review his claims about concretion and formality in his philosophy, showing that they are burdened by various prejudices. Finally, I underscore some phenomenological and political consequences of this idea of philosophy.

KEYWORDS: Heidegger, science of origin, life in and for itself, concretion, pseudo-concretion.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. Die aktualitat der philosophie. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997. V. 1. p. 325-344.
- ADRIÁN, J. Heidegger y la indicaci3n formal: hacia una articulaci3n categorial de la vida humana. *Dianoia*, v. XLIX, n. 52, p. 25-46, 2005.
- AINBINDER, B. Una huella invisible: la indicaci3n formal revisitada. In: ROCHA DE LA TORRE, A. (Comp.). *En torno a Heidegger*. Barranquilla: UniNorte, 2009. p. 63-82.
- BERTORELLO, A. El discurso sobre el origen en las fruhe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicaci3n formal. *Revista de Filosofia*, v. 30, n. 2, p. 119-141, 2005.
- BURCH, M. I. The existential sources of phenomenology: Heidegger on formal indication. *European Journal of Philosophy*, v. 21, n. 2, p. 258-278, 2011.
- CROWELL, S. G. Question, reflexion and philosophical method in Heidegger's Early Freiburg lectures. In: HOPKINS, B. C. (Ed.). *Phenomenology: American and Japanese perspectives*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1999. p. 201-230.
- _____. *Husserl, Heidegger and the space of meaning*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- DAHLSTROM, D. O. Heidegger's Method: philosophical concepts as formal indications. *Review of Metaphysics*, v. 47, n. 4, p. 775-795, 1994.
- DE LARA, F. *Phanomenologie der M3glichkeit: grundzuge der philosophie Heideggers 1919-1923*. Freiburg/Munchen: Alber, 2008.
- _____. El estatuto fenomenol3gico de la indicaci3n formal en Heidegger. *Filosofia Unisinos*, v. 13, n. 1, p. 15-29, 2012.
- _____. Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusi3n de la filosofa de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921. *Revista de Humanidades, Universidad Andrés Bello*, n. 30, p. 55-75, jul./dec. 2014a.
- _____. F. El gesto político de las filosofas de Heidegger: contribuci3n a un debate actual. *Veritas*, n. 31, p. 73-86, sep. 2014b.
- DE VRIES, H. Formal indications. *Modern Language Notes*, v. 113, n. 3, p. 635-688, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Zur Bestimmung der philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999² (GA 56/57). Hay traducci3n castellana parcial en *La idea de la filosofa y el problema de la concepci3n del mundo*. Traducci3n de Jesús Adrián. Barcelona: Herder, 2005.
- _____. *Grundprobleme der phanomenologie (1919/1920)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993 (GA 58). Hay traducci3n castellana, *Problemas fundamentales de la fenomenologia (1919/1920)*. Traducci3n de Francisco De Lara. Madrid: Alianza, 2014.

_____. *Ontologie. hermeneutik der faktizität*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995² (GA 63). Hay traducción castellana, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.

IMDAHL, G. *Das Leben verstehen: Heideggers formal anzeigende hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.

KISIEL, T. L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation. In: COURTINE, J-F. (Ed.). *Heidegger 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité à la méthaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, 1996. p. 205-219.

MARCUSE, H. Beiträge zu einer phänomenologie des historischen materialismus. *Philosophische Hefte*, n. 1, p. 45-68, 1928.

MCGRATH, S. J. Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing. In: MCGRATH, S. J.; WIERCINSKI, A. (Ed.). *A companion to Heidegger's phenomenology of religious life*. Amsterdam: Rodopi, 2010. p. 179-205.

REDONDO SANCHEZ., P. El proyecto incumplido de Heidegger: la explicación de la indicación formal en introducción a la fenomenología de la religión (1920-1921). *Pensamiento*, v. 57, n. 217, p. 3-23, 2001.

RUIZ, J. La indicación formal como renovación de la fenomenología: luces y sombras. *Diánoia*, v. 56, n. 66, p. 31-58, 2011.

RUOPPO, A. P. Si può apprendere più da Hegel che da Zaratustra: la formulazione heideggeriana di una fenomenologia della vita in dialogo con Heinrich Rickert. *Archivio di Storia Della Cultura*, v. 20, p. 163-185, 2007.

_____. From Hegel to Aristotle: horizon and limits of the practical dimension of Martin Heidegger's Thought. *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Philosophia*, v. 1, p. 103-110, 2009.

STÜNKEL, K. M. Metaschematismus und formale Anzeige. **Über** ein biblisch-paulinisches Rüstzeug des Denkens bei Johann Georg Hamann und Martin Heidegger. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, v. 47, n. 3, p. 259-287, 2005.

VIGO, A. G. Heidegger: phänomenologie und hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921). In: VETTER, H.; FLATSCHER, M. (Ed.). *Hermeneutische phänomenologie – Phänomenologische hermeneutik*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2005. p. 241-269.

_____. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

Recebido em 28/10/2015

Accito em 07/01/2016

