

DISCURSO OBJETIVANTE Y SUBJETIVIDAD EN LAS LECCIONES TEMPRANAS DE FRIBURGO (1919-1923) DE M. HEIDEGGER *

ADRIÁN BERTORELLO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
y Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: El trabajo se centra en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) y presenta una interpretación de la teoría de la subjetividad implicada en los discursos objetivantes (ciencia y filosofía). La lectura de este período de su pensamiento es la siguiente: los discursos objetivantes surgen como una transformación modal de la subjetividad que puede explicarse en términos semánticos apelando a la noción de desembrague. En efecto, la constitución de un mundo como un suceso (*Vorgang*) o, lo que es lo mismo, como una relación en la que el yo se posiciona como sujeto de conocimiento frente a objetos sólo puede constituirse si se elide la instancia de la enunciación y se constituye una mirada que niega los tres deícticos: el «yo», el «aquí» y el «ahora». Heidegger denomina a este proceso de desembrague como desvivenciación (*Ent-lebung*).

PALABRAS CLAVE: teoría, modalidad, ciencia, subjetividad, desembrague.

Objectifying Discourse and Subjectivity in Martin Heidegger's *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923)

ABSTRACT: This study focuses on *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923), and offers an interpretation of the subjectivity theory implied in objectifying discourses (science and philosophy). The interpretation of this period in Heidegger's thought is the following: Objectifying discourses appear as a modal transformation of subjectivity that can be explained in semantic terms through the idea of *desembrague* (disengaging). In fact, the constitution of a world as an event (*Vorgang*), or equivalently, as a relation in which the self is placed as the subject of knowledge before objects, can only be elaborated if the enunciation stage is avoided and an idea denying the three deictics («self», «here» and «now») is created. Heidegger calls this process of *desembrague* (disengaging) as *Ent-lebung*.

KEY WORDS: theory, modality, science, subjectivity, disengaging.

En el siguiente trabajo expondré la teoría del sujeto implicada en el discurso objetivante de la ciencia y de la filosofía tal como Heidegger los concebía en las *Las lecciones tempranas de Friburgo* (*Frühe Freiburger Vorlesungen*: 1919-1923). La finalidad que persigo es presentar en forma sistemática lo que Heidegger denomina «el ámbito de lo derivado». La exposición adopta, por lo tanto, una perspectiva estructural más que histórica. La idea no es presentar el desarrollo de los conceptos heideggerianos, sino mostrar su relación mutua. No obstante, como en este período de su pensamiento Heidegger comienza a forjar su terminología y ensaya distintas formulaciones, tuve que mantener cierta perspectiva diacrónica.

El texto tendrá el siguiente recorrido: en primer lugar, voy a presentar las diversas expresiones con las que Heidegger caracteriza la modalidad teórica, es decir, me voy a referir al sujeto epistemológico de la tradición moderna («yo pienso»). Luego voy a centrarme en la explicación del discurso objetivante. Aquí el eje de la exposición girará en torno de los géneros discursivos en los que se

inscribe el sujeto epistemológico y a su respectiva institucionalización en la universidad. Finalmente expondré el problema del acceso (*Zugang*) a la modalidad teórica. De lo que se trata en este punto es de mostrar cómo Heidegger explica la génesis de la objetivación.

1. EL SUJETO EPISTEMOLÓGICO: LA MODALIDAD TEÓRICA

En el extremo opuesto a lo originario se halla una determinada concepción del sujeto que para Heidegger domina la escena de la filosofía contemporánea. Representa el máximo grado de lejanía del origen y su ámbito de influencia se llama lo «teórico». Es el sujeto que adopta la actitud del conocimiento¹. A lo largo de las distintas lecciones de este período, Heidegger elabora una serie de conceptos para dar cuenta de él. Todos ellos describen el proceso por el que éste se constituye al distanciarse de la esfera de sus preocupaciones cotidianas. Tomar distancia de las relaciones semánticas prácticas de la vida cotidiana es lo que da origen al sujeto de conocimiento.

Esta idea aparece por vez primera en la *Vorlesung* del semestre de emergencia por la guerra, *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (1919). Heidegger realiza el análisis de dos vivencias: la vivencia de la conducta interrogativa (*fragendes Verhalten*) y la de la cátedra. Las compara para determinar cómo el yo está implicado en cada una de ellas. La comparación permite distinguir entre lo originario y lo derivado.

Heidegger elige una pregunta específica cuya característica es que está despojada lo más posible de cualquier tipo de supuesto (cf. GA 56/57: 65 y 77)². La pregunta es la siguiente: ¿hay algo?³ (*Gibt es etwas?*)⁴.

Lo primero que debe decirse es que la vivencia de la pregunta, como toda vivencia, supone siempre un «yo» que la vive. Soy «yo» el que pregunta. Ahora bien, este «yo» no es un sujeto de naturaleza física ni psíquica sino, por el contrario, es un yo que obra. En otras palabras: hacer una pregunta es una conducta mía en la que estoy implicado (*ich verhalte mich*) (cf. GA 56/57: 66).

En la pregunta «¿hay algo?» se pueden distinguir dos aspectos: *a*) el contenido de la pregunta (lo que Bally llama el *dictum*), y *b*) el papel que cumple el

¹ Me refiero al conocimiento objetivante de la ciencia y de la filosofía.

² Véase bibliografía.

³ Esta elección no es fortuita. Está vinculada a la discusión de la filosofía contemporánea de Heidegger, específicamente, es una pregunta que surge después de analizar el método analítico (atomizante) de la psicología. La pregunta es si la psicología puede dar cuenta de lo originario mediante el método de análisis. Heidegger opone a ese método el de la descripción. A propósito de ello se pregunta: ¿Cómo es posible la ciencia por medio de la descripción? ¿Hay un término y un comienzo de ella? ¿Qué significa que una cosa describa a otra? ¿Es la descripción una forma de conexión de una cosa con otra? ¿Hay una única cosa? Todo este proceso de preguntas, cada vez más generales, lo conducen a la pregunta «¿hay algo?» (cf. GA 56/57: 59-63).

⁴ Las traducciones del alemán son mías.

que pregunta (*die Rolle des Fragenden*) (lo que Bally denomina el *modus*). Respecto del primer aspecto, Heidegger señala que el «algo» expresa aquello que mínimamente puede enunciarse de un objeto. Desde el punto de vista del contenido, la pregunta interroga por el máximo grado de universalidad, aquello que puede predicarse de todo objeto posible (cf. GA 56/57: 68). En lo que se refiere al rol que cumple el enunciador en la pregunta, la respuesta de Heidegger es paradójica. En efecto, cuando se pregunta «¿hay algo?», el «yo» está implicado de dos maneras: por un lado, la pregunta carece de toda relación con los «yos» particulares, no se dirige a mí mismo como tal o cual, ni tampoco aparezco, en mi individualidad, implicado como enunciador de la pregunta (de hecho no hay ninguna marca lingüística de la enunciación). Pero, por otro lado, tengo que suponer necesariamente la figura de un «yo» que enuncia la pregunta. Este segundo «yo», que carece de toda relación conmigo mismo como sujeto individual y concreto, es el sujeto de la enunciación de la pregunta «hay algo» (cf. GA 56/57: 69).

Acabo de hablar de un «segundo yo» que es el sujeto de la enunciación de la pregunta. En sentido estricto este desdoblamiento del «yo» no es distinto de mí. En efecto, la pregunta está referida a mi individualidad en la medida en que lleva la marca del «ahora» (*Jetzt*) de la enunciación. Heidegger señala que es imposible evitar esta referencia déctica. El «ahora» de la enunciación es, por decirlo así, lo único que queda de mí en la pregunta, es la mínima expresión de mi individualidad. Del mismo modo que el *dictum* (preguntar por algo) representa el predicado mínimo de cualquier tipo de entidad, así también el «ahora» del *modus* da cuenta del grado mínimo de subjetividad enunciativa. Este sería lo que denominé «segundo yo».

En síntesis: la pregunta, por un lado, se relaciona conmigo por medio de la deixis temporal pero, por otro, no me designa como tal o cual, es decir, no me contiene a mí en tanto sujeto histórico; la pregunta está «de este modo desprendida de mí, absolutamente alejada del yo (*Ich-fern*)» (GA 56/57: 69).

De lo que se trata ahora es de pensar esta mínima referencia al «yo» que aparece en la pregunta «¿hay algo?». Para que la respuesta de Heidegger tenga sentido es necesario comparar la vivencia de la pregunta con su contrapartida, la vivencia de la cátedra universitaria. Heidegger analiza la vivencia inmediata y cotidiana de la lección universitaria que en ese momento está dando y se pregunta cómo aparece para los alumnos la cátedra desde la que en ese instante dicta la lección. La respuesta es la siguiente: la cátedra es algo que tiene que ver con los intereses prácticos de la vida universitaria, intereses en los que cada uno de los alumnos y el profesor están involucrados individualmente. Por ello, en la vivencia de la cátedra, a diferencia de la vivencia de la pregunta, el yo práctico e histórico con sus intereses y preocupaciones cumple un papel fundamental, ya que es el eje de coordenadas desde donde se organiza las relaciones de sentido que atribuimos a las cosas.

Si se compara este mundo práctico con la vivencia de la pregunta, surge claramente que en el «algo» no hay una referencia al yo práctico e individual. Sólo a condición de la eliminación del yo individual es posible constituir una esfera

de pura objetividad como la que aparece enunciada en la pregunta. El «algo» expresa la condición objetivada del mundo. Heidegger lo designa con el nombre de «suceso» (*Vor-gang*), en el sentido de que el mundo aparece ante nosotros como algo en el que no estamos implicados. Aquella mínima expresión del «yo» que aparecía en la deixis temporal es un rudimento de vivencia (*Rudiment von Er-leben*) que Heidegger llama «yo cognoscitivo» (*erkennendes Ich*) o «yo teórico» (*theoretisches Ich*). Y a la relación entre el mundo como suceso y el conocimiento lo denomina «conducta teórica» (*theoretisches Verhalten*) (cf. GA 56/57: 74). El ámbito (esfera) de lo teórico queda de este modo caracterizado en su máximo grado de eliminación del yo. Sus componentes son: a) la modalidad: sujeto cognoscitivo; b) el dictum o correlato intencional de la subjetividad: el suceso, y c) la relación que constituye el sujeto cognoscitivo y el mundo objetivado: la conducta cognoscitiva. A esta conducta la denomina Heidegger también reflexión (cf. GA 56/57: 100).

En las lecciones de los años siguientes Heidegger continúa con la misma concepción del sujeto epistemológico. Introduce nuevos conceptos para describir la modalidad teórica. Pero a medida que su pensamiento va ganando mayor precisión terminológica, el eje de atención lo ocupa el problema central de su filosofía, a saber, la determinación de un posible discurso conceptual sobre lo originario.

En la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1919-1920, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger continúa con el desarrollo de la idea de la eliminación del yo fáctico como condición de posibilidad de la objetivación. Introduce el concepto de «mundo del sí mismo» (*Selbstwelt*) como un rasgo estructural determinante de la vida fáctica (cf. GA 58: 39-40). Una de las modalidades que puede asumir el «sí mismo» es la actitud teórica que Heidegger llama, en esta lección, «el tomar conocimiento» (*Kenntnisnehmen*). El análisis de este concepto es muy semejante al de la vivencia de la pregunta. Pero el acento está puesto ahora en la transformación de la actitud modal. El conocimiento en su fase de mayor teorización consiste en una modificación del sí mismo, es decir, en la actitud que asume el sujeto frente a lo que se presenta en el mundo.

Heidegger contrapone el conocimiento a la experiencia (*Erfahrung*). La distinción entre una y otra es de neto corte modal. En efecto, desde el punto de vista del contenido (*Was*) experiencia y conocimiento son lo mismo, lo que cambia es el cómo (*Wie*) o actitud (*Einstellung*) frente al qué (cf. GA 58: 116-117). Cuando vivimos una experiencia, estamos en un determinado contexto de expectativas que se amplía de una manera ininterrumpida. El conocimiento de esta experiencia produce una transformación que radica en la solidificación (*Verfestigung*) de esa corriente de expectativas. El conocimiento organiza, configura y estructura la experiencia (en el sentido recién mencionado de que ya no es el flujo de expectativas siempre abierto de la experiencia). La actitud modal que origina el conocimiento tiene varios grados de objetivación. Su máxima expresión es la coseidad (*Dinglichkeit*).

«En la radicalización fenomenológico-metódica del tomar conocimiento surge de este modo una idea, la idea de un contexto puro, destacado, solidifi-

cado en sí mismo, explícito y objetivo, que denominamos, para caracterizarlo en contraposición con lo objetivo formal, como la objetividad de la cosa o coseidad» (GA 58: 126).

Lo que, a mi juicio, debe destacarse en esta cita es el hecho de que Heidegger describe la modalidad teórica como un contexto (*Zusammenhang*). Lo teórico es, por ello, una situación enunciativa determinada, a saber, aquella por la que se elide el sí mismo práctico que domina la vida de todos los días. El hecho de que el mundo se presente como una totalidad de objetos o cosas que carecen de cualquier relación de significación práctica, es decir, el hecho de que experimentemos el mundo como algo dado, objetivo, es el producto de una transformación modal del sí mismo. Nuestra primera experiencia no es la de un objeto neutro que está enfrente de nosotros, sino que nuestra experiencia es la de estar insertos en una trama significativa práctica en la que los entes aparecen en función de los intereses cotidianos. Es por ello por lo que Heidegger señala que el carácter de cosa de los entes (*Dinglichkeit*), entendida como el resultado de una transformación modal del sí mismo, plantea el problema de qué es lo dado⁵ (*das Problem der Gegebenheit*) (cf. GA 58: 127).

La noción de sujeto epistemológico que aparece en el título de este punto pretende reunir bajo un solo concepto estos primeros análisis de Heidegger sobre la esfera de lo teórico. Sus rasgos descriptivos pueden resumirse así: *a*) es un contexto enunciativo; *b*) se constituye por una transformación modal del sí mismo; *c*) tiene un carácter derivado, y *d*) su correlato es la coseidad u objetos.

2. EL DISCURSO TEÓRICO

En el punto anterior presenté la concepción del sujeto que da origen a la modalidad teórica. Ahora me voy a ocupar del discurso en el que se inscribe semejante concepción. A la esfera de lo teórico le corresponden determinados géneros discursivos cuyo denominador común es su condición objetivante. Estos son: el discurso científico y el discurso filosófico contemporáneo de Heidegger. El problema de los géneros discursivos se enmarca en una cuestión de mayor generalidad que es la del lenguaje. Si bien en las *Lecciones tempranas de Friburgo* Heidegger no se ocupa temáticamente de este problema, es consciente de

⁵ Con esta cuestión se interrumpe la *Vorlesung*. Sin embargo, se puede reconstruir la respuesta de Heidegger por medio de los apuntes de O. Becker incluidos como apéndice en el tomo 58. Después de bosquejar el problema de lo dado en la filosofía del neokantismo, Heidegger afirma la primacía de la vida como punto de partida para dilucidar la cuestión. En efecto, es en el contexto de la vida como fenómeno originario desde donde se puede reconstruir la transformación modal a partir de la cual el mundo aparece como algo objetivo: «El problema de lo dado (*Gegebenheit*) no debe reducirse al conocimiento de las cosas ni al «determinar objetivo». Se debe reconocer el *primado de la vida (en y para sí) en general*. Desde aquí recién se puede comprender el proceso de transformación de la situación (*Situationsumbildung*)» (GA 58: 227) (subrayado en el original).

su importancia metodológica. El problema del lenguaje surge a raíz de una objeción contra la fenomenología hermenéutica.

En este segundo punto, entonces, voy a centrarme, en primer lugar, en la objeción lingüística contra la fenomenología. Luego me voy a ocupar de los discursos objetivantes. Finalmente voy a hacer una breve referencia a la institucionalización de los discursos objetivantes, es decir, me voy a ocupar de la reflexión heideggeriana sobre la universidad.

2.1. *La objeción lingüística contra la fenomenología hermenéutica*

Esta objeción aparece planteada en la lección de emergencia por la guerra del año 1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. La ciencia originaria o fenomenología hermenéutica tiene como objeto temático el yo histórico. La descripción de este objeto choca de entrada con una dificultad relativa a la vía de acceso (*Zugang*) adecuada que se puede formular así: ¿Cómo expresar lingüísticamente una realidad que no se reduce a ser un objeto de conocimiento? ¿Es el lenguaje necesariamente un medio de objetivación? ¿Supone el lenguaje sólo la modalidad teórica? ¿O es posible ver en determinados géneros discursivos otro tipo de enunciación?

«La objeción más simple, pero suficientemente peligrosa se relaciona con el lenguaje. Toda descripción es «un formular en palabras» (*in-Worte-Fassen*), la «expresión lingüística» (*Wortausdruck*) es generalizadora. En esta objeción subyace la opinión de que todo lenguaje es en sí objetivante, esto significa, que al vivir en un significado debe comprenderse lo significado eo ipso como lo mentado teóricamente, el cumplimiento del significado es sin más *tan sólo* un dar un objeto» (GA 56/57: 111) (subrayado en el original).

Como se puede apreciar en la cita, el problema del lenguaje está ligado esencialmente al de la descripción. Es imposible concebir un método descriptivo que no exprese en palabras aquello que describe. La objeción supone la identificación, por un lado, entre el mirar fenomenológico y el género discursivo de la descripción, y por otro, entre el lenguaje y la modalidad teórica (cf. GA 56/57: 111-112). En el fragmento de los apuntes de F. J. Brecht sobre esta lección⁶, aparece el argumento concisamente formulado: el significado del que la descripción da cuenta y que subyace en las palabras que se usan como vehículo mientras algo de un modo objetivo, «en la esencia del cumplimiento del significado hay un tomar un objeto en tanto objeto» (GA 56/57: 216).

Quien formuló esta objeción fue N. Hartmann en el artículo «Systematische Methode» (1912)⁷. El argumento no se dirige específicamente contra la filosofía de Heidegger, sino contra la concepción ingenua de la descripción en las ciencias naturales. Pero Heidegger asume el problema como una cuestión que

⁶ Aparecen como segundo apéndice de la *Vorlesung*.

⁷ Heidegger no lo menciona explícitamente en ese momento de su exposición. Hace referencia a este artículo cuando expone y critica el método de la reflexión descriptiva de Natorp (cf. GA 56/57: 101).

atañe también a su propio proyecto filosófico. El artículo de Hartmann analiza tres métodos tradicionales de la filosofía: el método trascendental, el descriptivo y el dialéctico. El objetivo del artículo es determinar cómo se relacionan, complementan y condicionan, es decir, se pregunta por su relación sistemática (Hartmann, 1912: 124).

La objeción a la que se refiere Heidegger aparece explícitamente formulada cuando Hartmann trata el método descriptivo. Pero, a pesar de que Heidegger titula en su lección *Objeciones contra la investigación fenomenológica* (cf. GA 56/57: 111), Hartmann se ocupa casi únicamente de la descripción científica tal como aparece, por ejemplo, en la biología (Hartmann, 1912: 133-134).

El fin de Hartmann es determinar la lógica de la descripción, es decir, cuáles son las condiciones de posibilidad de la misma (cf. Hartmann, 1912: 137). Ya la formulación del problema adelanta la tesis que va desarrollar, a saber, la complementariedad entre el método descriptivo y el trascendental. La lógica descriptiva aparece sucintamente formulada en el siguiente fragmento: «La descripción es, sea como fuere, un formular en palabras (*In-Worte-Fassen*)» (Hartmann, 1912: 137).

Ahora bien, esta definición supone decir algo sobre la naturaleza misma del lenguaje. Para Hartmann, toda expresión lingüística posee dos dimensiones: una exterior (*Aussenseite*) y otra interior (*Innenseite*). El costado interior del lenguaje no es otra cosa que su estructura lógica. El argumento es el siguiente:

«Así como a la forma del enunciado (*Aussageform*) le corresponde una forma judicial (*Urteilsform*) y una función judicial (*Urteilsfunktion*), para que el discurso (*Rede*) tenga significado, así también la formación de palabras se basa en una formación de conceptos, en tanto la palabra es más que un complejo de sonidos. Pues toda expresión lingüística (*Wortausdruck*) es generalizadora, una acuñación de y para universalidades. El concepto es, sin embargo, el vehículo lógico de la universalidad. Si describir significa “formular en palabras”, entonces es inmediatamente un “formular en conceptos”» (Hartmann, 1912: 137).

El lenguaje, para que tenga significado, supone una estructura lógica profunda de carácter universal. Describir es traducir en conceptos universales un determinado objeto. Esta definición de la descripción vale tanto para el discurso científico como para el discurso precientífico. La diferencia entre uno y otro radica en que el lenguaje, en su uso cotidiano, pasa por alto los principios universales⁸ implicados en él. Por ello concluye Hartmann que el método trascendental y el descriptivo tienen en común esta relación *a priori* a principios lógicos universales⁹.

⁸ Hartmann entiende por principios a las categorías filosóficas universales que son las condiciones de posibilidad lógicas de las expresiones lingüísticas (cf. Hartmann, 1912: 139).

⁹ La diferencia entre el método trascendental y el descriptivo radica en que la descripción (científica) presenta la referencia a estos principios presentes en los objetos en su grado más bajo, es decir, los pasa por alto, los supone, pero no los tematiza (cf. Hartmann, 1912: 139-140).

Es en el contexto de esta argumentación donde Hartmann se refiere a la fenomenología de Husserl. En efecto, el mayor mérito de Husserl radica en «someter los significados lingüísticos convencionales, en tanto que llegaron a ser un bien cultural universal, a una investigación lógica previa de modos que analizan y diferencian» (Hartmann, 1912: 138). Así entonces, la descripción fenomenológica se presenta como un análisis lógico de las expresiones lingüísticas y, según la tesis de Heidegger, como la expresión misma de la modalidad teórica. La agudeza del argumento de Hartmann radica precisamente en que el lenguaje es, por naturaleza, teórico¹⁰.

En las *Lecciones tempranas de Friburgo* Heidegger intentará mostrar que hay géneros discursivos que no son necesariamente teóricos, es decir, que no representan el mundo como un suceso que está ante nosotros, entre ellos el de su propia filosofía. Pero como la posibilidad de este tipo de discurso no es tema de este trabajo, lo dejo para otro estudio. En el siguiente punto voy a tratar los discursos propios de la modalidad teórica.

2.2. *Los discursos objetivantes: la filosofía y la ciencia*

Para Heidegger, el sujeto epistemológico se inscribe en dos tipos discursivos: la filosofía y la ciencia. Para que la exposición resulte lo más clara posible, voy a tratarlos en forma separada. Sin embargo, poseen tres rasgos en común: *a)* tienen un carácter existencial. Heidegger se opone a una concepción de la ciencia y de la filosofía que la considere como un conjunto de doctrinas históricas que proveen a la cultura de una cosmovisión, en el caso de la filosofía; o, en el caso de la ciencia, como un sistema coherente de afirmaciones sobre el mundo. Los discursos filosófico y científico son modos de ser del hombre, dan cuenta de una manera determinada de comprender el sujeto humano; *b)* son modos de ser de un determinado tipo de subjetividad que caractericé como modalidad teórica o sujeto epistemológico, y *c)* expresan la situación en que el hombre hoy se comprende de un modo inmediato, es decir, son discursos que tienen efectividad en la cultura contemporánea, dan cuenta de los modos de comprensión dominantes en la sociedad de su tiempo.

2.2.1. El discurso filosófico

Heidegger describe dos tipos fundamentales de filosofía que dominan en el presente: aquel que identifica el discurso filosófico con la cosmovisión y aquel

¹⁰ El argumento de que el método descriptivo es idéntico a la teoría se encuentra también en Natorp. Heidegger vincula explícitamente la objeción de Hartmann con Natorp cuando critica su método de la descripción reflexiva (cf. GA 56/57: 100-101). En su *Allgemeine Psychologie*, refiriéndose a las *Logische Untersuchungen*, Natorp señala que, a pesar de que Husserl no quiera concebir a su fenomenología como una psicología, ya que el método fenomenológico se funda en la descripción y no en una teoría tomada de antemano: «Descripción y teoría se corresponden irrecusablemente: la descripción no es menos objetivación que la teoría» (Natorp, 1912: 280).

que lo considera como discurso científico. Esta contraposición domina todas las *Lecciones tempranas de Friburgo*.

Aparece claramente formulada en la lección del semestre por emergencia de la guerra. Ya el título anuncia la problemática: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. El primer tipo de filosofía busca en la cosmovisión algo último, universal y válido mediante el cual pueda resolver el misterio de la vida y del mundo. Por ello, la cosmovisión es siempre metafísica (GA 56/57: 8). En el fragmento de los apuntes de esta lección de F. J. Brecht, se puede leer que «la cosmovisión: es un inmovilizar (...) cosmovisión es inmovilización, cierre, fin, sistema» (GA 56/57: 220).

La filosofía científica, por su parte, busca también una cosmovisión, pero por el camino de la ciencia. Su rasgo principal es que el rol personal del filósofo, al igual que en el discurso científico, tiene que ser desconectado (*ausgeschaltet*). La tarea de la filosofía científica (en clara alusión a la filosofía de Rickert) no es otra cosa que la determinación del sistema de valores universales (GA 56/57: 10).

En la lección del semestre de verano de 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Heidegger retoma esta distinción y la presenta como los modelos antagónicos de la fenomenología. Pero ahora los caracteriza en su aspecto histórico, es decir, no sólo expresan la situación filosófica presente, sino que esta situación hunde sus raíces en el pasado: es la cristalización de una determinada tradición que sigue teniendo efectividad en el presente, razón por la cual, el discurso de la filosofía contemporánea tiene que ser remitido a una tradición —que domina desde Platón— para poder descubrir de este modo el origen de sus conceptos (cf. GA 59: 12).

El tema central que se discute en la filosofía contemporánea es la vida como fenómeno originario. Heidegger describe la situación de modo tal que se pueda percibir la presencia efectiva del platonismo. En efecto, del lado de la filosofía de la cosmovisión (representada por James, Bergson, Dilthey y Simmel) la vida se manifiesta y objetiva en diversos documentos que tienen un carácter objetivo. Del lado de la filosofía científica (representada por el neokantismo¹¹) la vida se objetiva en el sistema de valores de la cultura (cf. GA 59: 15). Cada una de estas corrientes pone de relieve un aspecto del problema de la vida: la filosofía de la cosmovisión expresa la tensión que existe entre la irracionalidad de la vida con la racionalidad del discurso filosófico. La filosofía científica, por su parte, se enfrenta con otra tensión, a saber, la que existe entre lo absoluto y lo relativo. Así entonces, concluye Heidegger que el discurso filosófico contemporáneo se enfrenta con dos grandes problemas: el de la irracionalidad (filosofía de la cosmovisión) (cf. GA 59: 23-27) y el del *a priori* (filosofía científica) (cf. GA 59: 19-20).

Mediante un método de análisis semántico Heidegger aborda los dos problemas dominantes de la situación filosófica presente y determina si realmen-

¹¹ En la Vorlesung del semestre de verano de 1919, *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie* (GA 56/57), hace una exposición crítica de la filosofía de Rickert y Windelband. La crítica aparece fragmentariamente porque la lección se interrumpe en medio de la exposición de Rickert.

te sus conceptos provienen de una experiencia originaria de la vida o no (cf. GA 59: 40). Al final de sus análisis concluye que la filosofía contemporánea está dominada por la modalidad teórica. En rigor la formulación de la respuesta es negativa. El resultado de la lección es una negación (cf. GA 59: 171) cuya formulación más concisa es la siguiente: «La relación actual hacia el mundo del sí mismo no juega ningún rol originario» (GA 59: 169).

En la última lección de este período, titulada *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* del semestre de verano de 1923, Heidegger vuelve nuevamente sobre la filosofía del presente. La filosofía aparece ahora caracterizada como un discurso que está vinculado con el modo de comprensión inmediata que tenemos de nosotros mismos. Por decirlo así, cotidianamente nos interpretamos mediante conceptos que provienen de la filosofía, pero que aparecen naturalizados (GA 63: 35). Los dos conceptos que determinan el hilo conductor de la comprensión contemporánea son, en esta lección, la conciencia histórica y la filosofía. Es importante destacar que estos términos no designan meras disciplinas teóricas ajenas a la vida misma sino, por el contrario, son modos de ser del hombre (*Dasein*) en los que se dice algo de él mismo (cf. GA 63: 65) y caracterizan el estado de interpretado de la actualidad (*Ausgelegtheit des heute*).

A pesar de que pareciera que Heidegger abandona la oposición entre una filosofía de la cosmovisión y otra científica, nuevamente resurge la misma dicotomía bajo otra conceptualización. En efecto, la oposición entre conciencia histórica y filosofía se estructura del mismo modo que los dos modelos filosóficos anteriores. Heidegger se esfuerza también por mostrar la efectividad del esquema platónico.

Con el concepto de conciencia histórica Heidegger designa el modo en que el *Dasein* se vuelve a su pasado para comprenderlo. La relación que establece con el pasado es un indicador de cómo se relaciona con el presente (cf. GA 63: 35-36). La exposición del conocimiento histórico es fundamentalmente una discusión con Sprengler quien, para Heidegger, es el máximo exponente de esta modalidad del *Dasein* (cf. GA 63: 37).

Según Sprengler, el pasado sólo puede constituirse como objeto de la historia si se lo concibe como una multiplicidad de culturas cerradas en sí mismas, autónomas y de igual valor. Todas las culturas poseen el mismo nivel en lo que respecta a su modo de ser. La nivelación es lo que le permite universalizar el objeto de la historia como el devenir de toda la humanidad (cf. GA 63: 39). De este modo la explicación histórica asume la siguiente fisonomía: ordenación que compara formas (*gestaltvergleichendes Ordnen*) o también comparación universal de formas (*universale Gestaltvergleichung*). Del carácter comparativo y universal de la explicación Heidegger deduce los rasgos fenomenológicos de la conciencia histórica (cf. GA 63: 54). Todos ellos dan cuenta del siguiente hecho: al comparar todas las formas constitutivas de las culturas, la conciencia histórica debe mirarlo todo. Como consecuencia de ello, no está en ningún lado (*das Phänomen des Nirgendens-seins im Allessehenmüssen*) (cf. GA 63: 54). Por ello, concluye Heidegger que el carácter de ser de la conciencia histórica, su estructura ontológica, es la curiosidad atraída y guiada (*die gezogene geführte Neugier*). La

curiosidad pone en evidencia la condición pública de la historia. Ésta es «un modo del ser público de la vida» (GA 63: 54).

La exposición de la filosofía sigue el mismo modelo que el de la conciencia histórica. Primero la caracteriza en forma general, luego enumera sus rasgos fenomenológicos y finalmente expone la estructura ontológica que da cuenta de ella. De forma general la filosofía actual se presenta así:

«Ésta se otorga la tarea de determinar la totalidad del ente en sus distintas regiones y, al mismo tiempo, la respectiva conciencia de ello, y ambos en la unidad abarcativa de acuerdo a los últimos fundamentos (principios)» (GA 63: 40).

A diferencia de la historia donde polemiza con Sprengler, aquí no le interesa hacer un análisis detallado de autores o corrientes filosóficas en las que podría encontrarse esta caracterización. Lo que está en juego en la descripción es la determinación de la perspectiva (*Hinsicht*) que le permite a la filosofía elaborar un discurso que abarque la totalidad del ente. Esta perspectiva no es otra cosa que lo universal (*das Universale*). Para alcanzar lo universal la filosofía tiene una doble tarea: proyectar una estructura que haga las veces de marco (*Rahmenbau*) clasificador y asignar a cada ente dentro de cada campo específico de la clasificación. De aquí se sigue que lo verdadero y objetivo para la filosofía no es más que la estructura relacional que permite clasificar los entes. Esta estructura adopta el carácter de lo supratemporal e inalterable (cf. GA 63: 41). Como se puede apreciar, la filosofía de hoy es la contracara de la conciencia histórica. Rehuye de la movilidad característica de aquella y se refugia en lo permanente¹².

Después de sintetizar los rasgos fenomenológicos de la filosofía (cf. GA 63: 41), muestra cómo la curiosidad es la estructura ontológica que la funda: en la medida en que la filosofía se propone como tarea la clasificación universal del ente, no es otra cosa que una conducta cognoscitiva (*erkennendes Verhalten*) que está fundamentalmente en todas partes y en ningún lado (*das grundsätzliche Überall- und Niergendsein*) (cf. GA 63: 62). La curiosidad pone en evidencia el carácter público de la filosofía y su vínculo con las habladorías.

Anteriormente afirmé que la filosofía y la historia no deben ser entendidas como disciplinas puramente teóricas ajenas a la constitución del *Dasein*. Al contrario, ellas poseen una función vital. Este vínculo aparece ahora con más claridad: la conciencia histórica, en cuanto se presenta como un saber comparativo que intenta determinar objetivamente las formas de las diversas culturas, y la filosofía, en la medida en que pretende clasificar la totalidad del ente, son modalidades interpretativas por las que el *Dasein* intenta comprenderse objetivamente, esto es, asegurarse (cf. GA 63: 64-65). La función vital es justamente brindarle al *Dasein* una protección, un suelo seguro, donde afinar tranquilamente su vida. La máscara que le provee esta seguridad es el concepto de obje-

¹² La estructura platónica aparece claramente dicha: «Esta filosofía, que podría ser caracterizada como “platonismo de los bárbaros”, se sabe en una posición segura frente a la conciencia histórica y la historia misma. El permanecer en esa posición es estigmatizada por la filosofía, a partir de su propio lugar, como historicismo» (GA 63: 42).

tividad. Es una máscara porque el *Dasein*, en virtud de su estructura ontológica, no es un objeto.

Si se compara esta última interpretación del discurso filosófico dominante con los análisis de las primeras lecciones, se puede percibir claramente una radicalización de su pensamiento. En efecto, al igual que en las lecciones de los años 1919-1920, Heidegger considera: *a)* que la filosofía es un modo de comprensión del sujeto humano; *b)* que la vida está implicada en ella de un modo no originario, y *c)* que la situación actual de la filosofía sigue vinculada a la tradición inaugurada por Platón. Un modelo de filosofía se afirma en lo absoluto (la filosofía científica) y el otro en la relatividad de la historia (la filosofía de la cosmovisión y la conciencia histórica).

Pero a diferencia de las lecciones anteriores, Heidegger da un paso más radical en la caracterización del discurso filosófico. El sujeto epistemológico que da origen a la modalidad teórica tiene un fundamento ontológico en una estructura del ser del hombre (*Dasein*), a saber, la curiosidad. Su función existencial es asegurarle mediante la objetivación un determinado suelo o fundamento. Con esta radicalización se anticipa uno de los temas fundamentales de *Sein und Zeit*: la impropiedad. Por este motivo se puede concluir que el sujeto epistemológico, entendido como sujeto de la enunciación del discurso filosófico, debe ser concebido como una modalidad impropia de la vida.

2.2.2. El discurso científico: el concepto existencial de ciencia

Heidegger distingue en *Sein und Zeit* dos modos de concebir el discurso científico: el concepto lógico y el existencial (*existenzial*) (cf. Gehtmann, 1991). La consideración lógica de la ciencia es aquella que prescinde de su génesis ontológica a partir de las estructuras del *Dasein*. La ciencia es simplemente el resultado de ese proceso. En otras palabras: la modificación modal que da origen al conocimiento teórico, es decir, el sujeto de la enunciación epistemológica, no cumple ningún rol en la explicación de la ciencia. Desde esta perspectiva que mira el discurso científico desde el resultado final del proceso genético, la ciencia aparece como una «conexión de fundamentación de proposiciones verdaderas, es decir, válidas» (SuZ: 357).

Por el contrario, el concepto existencial (*existenzialer Begriff der Wissenschaft*) de ciencia es aquel que remite el discurso científico a su contexto enunciativo o, lo que es lo mismo, lo inscribe en un proceso semántico-genético. La ciencia es un discurso que tiene su condición de posibilidad en una determinada concepción de la subjetividad humana. A Heidegger le interesa investigar, en *Sein un Zeit*, las modificaciones que adoptan las estructuras del *Dasein* para que pueda existir de un modo científico. Por ello afirma que «el concepto existencial comprende a la ciencia como una modalidad (*Weise*) de la existencia» (SuZ: 357).

La descripción modal de la ciencia adquiere su primera formulación en las *Lecciones tempranas de Friburgo*. En la lección del semestre de invierno de 1919-1929, *Die Grundprobleme der Phänomonologie*, caracteriza a la ciencia como un contexto de expresión de la vida fáctica (*Wissenschaft als Ausdruckszusammen-*

hang des faktischen Lebens) (cf. GA 58: § 11). Digo «un contexto» porque no es el único posible, pero Heidegger está convencido de que la ciencia es *el* contexto dominante de la situación actual de la cultura europea (cf. GA 58: 23). La vida fáctica se expresa mediante la ciencia. Para ello se vale de determinados géneros discursivos que implican distintos grados de teorización. Heidegger no hace un estudio exhaustivo de estos géneros, pero en algunas lecciones de este período distingue entre géneros discursivos teóricos y preteóricos.

En la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre de emergencia por la guerra 1919), para ejemplificar el proceso de eliminación del yo fáctico que determina toda teorización, compara el discurso de la astronomía sobre el fenómeno de la salida del sol y un pasaje del discurso poético de Antígona sobre el mismo fenómeno (cf. GA 56/57:74-75). La comparación del fragmento de Sófocles con el discurso científico permite sacar dos conclusiones: *a)* no todo lenguaje es necesariamente teórico. Con ello responde Heidegger a la objeción de Hartmann. El discurso de la poesía dramática griega es un claro ejemplo de ello, y *b)* la distinción entre los géneros se da en el plano modal. En efecto, Heidegger señala que «con esta contrastación se ha planteado el problema del cómo (*Wie*) de los diversos modos de las vivencias» (GA 56/57: 75). Creo que esta cuestión se podría formular así: el discurso poético está subjetivamente marcado; todos los recursos lingüísticos del fragmento citado por Heidegger, para ser interpretados, suponen una subjetividad que está implicada en el acontecimiento de la salida del sol. No sucede lo mismo con el discurso científico de la astronomía, donde el sujeto de la enunciación presenta el fenómeno de la salida del sol como un acontecimiento en el que él mismo no está incluido.

En la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920), Heidegger vuelve a afirmar que el discurso científico es una forma, entre otras, por las que la vida hoy se manifiesta y expresa predominantemente (cf. GA 58: 54). Lo más importante para este punto del trabajo radica en que Heidegger hace una primera exposición de los rasgos específicos que definen el discurso científico. Propone una definición en dos momentos que se suceden de acuerdo con el orden que parte de lo más general y llega a lo más específico del discurso. La primera definición es la siguiente:

«Ciencia son conexiones de expresión (*Ausdruckszusammenhänge*), en las que se destacan determinadas regiones de lo que comparece en la vida fáctica y se expresan, aparecen, de un modo particular» (GA 58: 64).

En este primer momento, la definición es muy ambigua. Puede significar tanto la filosofía como la literatura, poesía o cualquier tipo de discurso. No caracteriza a la ciencia por su objeto, sino más bien por su modo de expresión que tiene por fin seleccionar, recortar o poner de relieve determinados aspectos de la experiencia. Pero el objetivo de esta primera caracterización es mostrar que la ciencia es un discurso (conexiones de expresión) que suponen la vida fáctica y, como dije recién, la expresan de determinada manera.

Para explicar justamente que la ciencia recorta mediante el discurso la experiencia cotidiana de la vida, Heidegger propone tres ejemplos muy claros donde

compara: *a)* la vivencia inmediata de un paseo en mayo por un prado lleno de flores con un tratado de botánica sobre esas mismas flores; *b)* una hora de puro goce artístico en la sala Rembrandt del Museo Kaiser Friedrich en Berlín con una monografía sobre Rembrandt, y *c)* la misa coral en la liturgia benedictina del monasterio de Beuron con un tratado teológico sobre el sacrificio de la misa (cf. GA 58: 65). Los tres ejemplos están destinados a mostrar el carácter secundario y derivado del discurso científico, el hecho de que siempre supone un suelo (*Boden*) del cual se nutre. La primera definición de ciencia muestra justamente cómo el discurso conecta mediante expresiones la experiencia. De esta primera caracterización surge la segunda definición:

«La ciencia es la lógica concreta de su ámbito objetivo (*Sachgebiet*)¹³ que surge de un determinado suelo de experiencia en un modo y grado determinados» (GA 58: 66) (subrayado en el original).

Según esta definición, los tres rasgos que describen el discurso científico son: *a)* lógica concreta; *b)* el suelo de la experiencia, y *c)* el ámbito objetivo. Cada uno de ellos está relacionado con el otro. No deben entenderse como si fueran rasgos opuestos sincrónicamente, sino, por el contrario, como características que se interrelacionan genéticamente. La idea fundamental de Heidegger es que el discurso científico supone la experiencia (*Erfahrung*). Este concepto no guarda ninguna relación con la descripción que hace del mismo el empirismo, es decir, la experiencia no son los datos de los sentidos. Heidegger alude a su acepción etimológica *er-fahren* (él-marcha) *auf der Fahrt des Lebens* (por el camino de la vida) (cf. GA 58: 65). La experiencia designa las diversas modalidades atóricas con las que, en la vida cotidiana, algo nos sale al encuentro; cotidianamente nos topamos (*zustossen*) con algo¹⁴. Lo experimentado, asimismo, tiene el carácter de lo enmarañado, enredado o, dicho con otro términos, lo experimentado es un texto. Heidegger alude a esta metáfora cuando parafrasea el título de una poesía de S. George para describir esta condición de la experiencia. La llama «el tapiz de la vida» (cf. GA 58: 69).

¹³ El término «*Sachgebiet*» proviene de la fenomenología de Husserl. Se lo traduce al español como «dominio material» o «ámbito concreto». Opté por la traducirlo como «ámbito objetivo» por dos motivos: en primer término, porque el carácter concreto de lo que se muestra en ese dominio está indicado ya con «lógica concreta». En segundo lugar, porque la «materialidad», el hecho de que esté constituido por un contenido es el sentido de la expresión «suelo de la experiencia». Creo que el prefijo «*sach*» da cuenta de la modalidad en que la materia concreta del ámbito se muestra, a saber, como un suceso (*Vor-gang*) en el sentido que Heidegger le da a este término.

¹⁴ En los apuntes de O. Becker recopilados al final de la lección como complementos, Heidegger describe de una manera mucho más clara la idea de que la ciencia es un discurso que expresa algo con el que previamente tenemos una relación no teórica: «En el contexto de manifestación de la ciencia (*Bekundungszusammenhang*) se expresa algo que antes no estaba expresado. Lo que debe ser expresado, tiene que ser antes de algún modo accesible, «experimentable» (...) La experiencia es una conducta determinada, en la que algo se me vuelve accesible en el mundo de la vida» (GA 58: 208).

Sobre la base de la experiencia, la ciencia prepara un suelo de la experiencia. Esta preparación significa que la experiencia pierde su carácter textual, gana una unidad y constituye un ámbito objetivo (*Sachgebiet*)¹⁵. En este ámbito de objetividad rige una lógica concreta. Esto significa: lo que se muestra en ese ámbito posee un carácter estructural acorde con ese ámbito. Es decir, hay un discurso específico, una forma de expresión constitutiva, que articula ese ámbito y que da origen a determinadas estructuras¹⁶. Por ello la lógica concreta es «la expresión teórico-científica de un suelo de experiencia, ligado objetivamente como tal» (GA 58: 74).

El discurso científico recorta el texto de la experiencia y arroja como resultado un ámbito de objetividad universal, es decir, con validez absoluta para ese ámbito (cf. GA 58: 209). En la lección del semestre de invierno de 1921-1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, caracteriza este ámbito de objetividad como el principio que distingue a cada una de las ciencias. Cada una tiene un ámbito entitativo (*Gebiet von Seiendem*) específico (cf. GA 61: 55)¹⁷. Su lógica inmanente es la que origina sus conceptos (*Begriffsbildung*) y sus formas de fundamentación. Así caracterizado el discurso científico es, al igual que el discurso filosófico, una modalidad de la vida humana. La lógica concreta supone necesariamente una transformación modal de la subjetividad que será el tema del punto tercero de este trabajo.

2.3. La instancia enunciativa del discurso teórico: la Universidad

Desde la primera lección de 1919 hasta el tristemente célebre discurso de rectorado (1934), Heidegger se ocupó de integrar el problema de la universidad a su filosofía. La tesis que en las *Lecciones tempranas de Friburgo* desarrolla, y que puede rastrearse incluso hasta el año 1928 cuando dicta su primera lección¹⁸ como sucesor de Husserl, es la siguiente: la universidad es la instancia de la enunciación del discurso teórico, tanto científico como filosófico. Cuando digo «instancia enunciativa» quiero decir que la universidad se presenta como el «yo», «aquí» y «ahora» donde acontece la modalidad teórica. Como instancia enunciativa es el punto de partida necesario de toda investigación.

Antes de comenzar con el análisis del rol de la universidad en las *Lecciones tempranas de Friburgo*, querría plantear el problema recurriendo a esta lección

¹⁵ El proceso de constitución de la objetividad científica y filosófica será el tema del punto tercero de este trabajo.

¹⁶ La expresión «determinadas estructuras» alude a una serie de conceptos formales que organizan el ámbito objetivo. Heidegger se limita a mencionarlas. Éstas son: las estructuras de los estados de cosas; la estructura de los conceptos; la estructura de la conexión de fundamentación; la estructura de la acreditación de la validez; estructura de la comprensibilidad (*Erfassbarkeit*) típica y última de lo que se muestra productivamente.

¹⁷ Aquí se anuncia la distinción entre ciencia y filosofía: las ciencias se ocupan del ente tematizado en ese ámbito, mientras que la filosofía se ocupa del sentido del ser implicado en toda comprensión del ente.

¹⁸ *Einleitung in die Philosophie* (GA 27) del semestre de invierno de 1928-1929.

del semestre de invierno de 1928-1929, ya que sintetiza en pocas palabras la idea de que la universidad no es una institución cualquiera, sino que da cuenta de una manera de ser del *Dasein*. Heidegger se pregunta qué significa una introducción a la filosofía. Ciertamente que no se trata de proporcionar información sobre ella, sino más bien poner en marcha la filosofía (*in Gang bringen des Philosophierens*) en nosotros mismos o, dicho de otra manera, liberar nuestra existencia filosófica. A propósito de esta tarea señala:

«La filosofía debe ser liberada en nosotros, en nosotros en esta situación (*Lage*) ¿En cuál? En aquella que determina ahora primera y esencialmente la existencia de nuestro *Dasein*, esto significa, el elegir, querer y las ocupaciones ¿qué determina ahora de un modo decisivo nuestra existencia total? El hecho de que hagamos uso del derecho ciudadano en la universidad» (GA 27: 6).

Este fragmento muestra que el «ahora» (*jetzt*) el «aquí» (*an der Universität*) y el «yo» (*unsere ganze Existenz*) que estructuran la situación enunciativa de la pregunta por la filosofía es la vida académica. La universidad como expresión institucional de la vida académica es la instancia enunciativa (*Lage*) que necesariamente está en el punto de partida.

Esta concepción de la universidad tiene su origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. La tesis que Heidegger despliega en este período es que la universidad es el lugar del discurso teórico en su doble modalidad, la filosofía y la ciencia.

En *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre de emergencia por la guerra 1919) trata por primera vez el problema de la universidad¹⁹. Esta aparece descrita como el contexto enunciativo específico de la ciencia o, dicho de otra manera, el modo de existencia fundamental del hombre científico:

«El hombre científico no está aislado. A él se une una comunidad de investigadores que aspiran a lo mismo —con ellos se establecen relaciones con los alumnos—. El contexto vital (*Lebenszusammenhang*) de la conciencia científica se efectúa a partir de una estructura (*Geformtheit*) objetiva y organización de academias científicas y universidades» (GA 56/57: 4).

Es desde el trasfondo de esta concepción de la ciencia y de su objetivación en la institución universitaria desde donde Heidegger enfrenta la discusión de la reforma universitaria. En efecto, la reforma significa una transformación del hombre científico. No se trata de reformar las ciencias particulares desde una determinada cosmovisión, ya que la filosofía de la cosmovisión comparte con la institución universitaria el mismo origen, a saber, la modalidad teórica. De lo que se trata es de «un nuevo nacimiento de la genuina conciencia científica

¹⁹ Como informa el editor del tomo 56/57 (*Zur Bestimmung der Philosophie*), Heidegger dictó una lección en el semestre de verano de 1919 titulada *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. Sólo se conservan los apuntes de clase de O. Becker a partir de los cuales se puede reconstruir fragmentariamente lo dicho en clase. En ningún momento se refiere a la universidad, sino que trata la transformación de la vida fáctica en la vida teórica. El tema central recogido por O. Becker es la génesis de lo teórico (GA 56/57: 211). De esto se puede concluir que, para Heidegger, la universidad es la instancia enunciativa de la teoría.

y del contexto vital» (GA 56/57: 5). Es necesaria una modificación radical de la situación enunciativa de la ciencia que Heidegger identifica con su programa de una ciencia originaria (*Urwissenschaft*) o, como lo dice en términos genéticos, «un volver a los orígenes genuinos del espíritu» (GA 56/57: 5). La necesidad de una reforma, entendida como una recuperación de lo originario, se funda en el hecho de que, para Heidegger, el ámbito de lo teórico —cristalizado en la instancia enunciativa de la universidad— ya no representa un mundo de la vida genuino (cf. Strube, 2003: 52). La universidad, en la medida en que representa la enunciación teórica, se volvió un lugar inhabitable. El eje de la argumentación es éste: «El mundo es algo en el que se puede *vivir* (en un objeto no se puede vivir)» (GA 60: 11) (subrayado en el original).

Heidegger vuelve a tratar el problema de la universidad en dos lecciones más de este período: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-9122) y en *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (semestre de verano de 1923). Ambas *Vorlesungen* tienen en común que abordan el problema de la filosofía académica. La universidad nuevamente aparece como la instancia enunciativa que está en el punto de partida de una investigación, pero de un modo impropio. La filosofía académica (*Universitätsphilosophie*) es una máscara con la que se oculta a sí misma la vida. La argumentación continúa lo que dijo en 1919 sobre la ciencia, pero se radicaliza. La modalidad teórica encubre y deforma la vida.

En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* el problema universitario ocupa un lugar destacado en el plan textual. Heidegger le asigna el apartado C del capítulo 2 de la segunda parte. El título de esta parte reza así: «¿Qué es filosofía?». El capítulo 2 se titula «La apropiación de la situación de comprensión», y el apartado C lleva por título «La situación de acceso: La Universidad». La disposición de estos elementos paratextuales habla por sí misma: el problema universitario se halla íntimamente vinculado con la tarea de definir qué es filosofía.

La Universidad se presenta como el punto de partida (*Ansatz*) o situación de acceso (*Zugangssituation*) (cf. GA 60: 62) que conduce al objeto propio de la filosofía. Es en el contexto de realización (*Vollzugszusammenhang*) en el que vivimos actualmente donde podemos acceder de algún modo a este sentido. La tarea que se impone, a continuación, es aclarar este contexto. A la hora de precisarlo, Heidegger hace una descripción de la situación enunciativa de la pregunta por la filosofía. La universidad aparece como el contexto en el cual se enuncia aquí y ahora la pregunta por el sentido del ser constitutiva de la definición de filosofía²⁰:

«Los esfuerzos por el acceso no se llevan a cabo en cualquier momento y en cualquier lugar, sino que vivimos en ellos aquí y ahora, es decir, en este lugar, en esta aula. Ellos están ante mí, yo ante ellos, nosotros estamos juntos. Caracterizamos con el título Universidad a esta situación (propia de nuestro mundo)

²⁰ Heidegger da una definición formal de la filosofía, esto es, como una conducta cognoscitiva del *Dasein* respecto del ente. En esa conducta se presupone la comprensión del ser.

que puede ser fijada ante todo comundana y circunmundanamente, es decir, el contexto vital que actúa propiamente y que domina en ella» (GA 60: 63).

Una vez aclarada la instancia enunciativa de la filosofía, resta simplemente caracterizarla. Heidegger se limita a hacer dos consideraciones. Rechaza, en primer lugar, la identificación entre el filosofar y la filosofía académica. El argumento es el siguiente: la filosofía académica describe una situación (aquí y ahora) impropia, esto es, surge del sujeto de la enunciación que denominé «sujeto epistemológico». El segundo rasgo de la universidad, entendida como la situación impropia de la enunciación, es su condición histórica. En efecto, el hecho de que se presente como el «aquí» y «ahora», da cuenta precisamente de su historicidad, en el sentido de que todo presente sólo puede ser comprendido en su relación con el pasado: «El hoy de la universidad está en el contexto objetivo de su historia (...) Su historia se expresa, señalando el camino, sobre su hoy» (GA 60: 73).

De lo dicho sobre la universidad como la situación de acceso al filosofar, es decir, del hecho de que se presente como la situación enunciativa histórica desde donde se plantea impropriamente la pregunta por la filosofía, Heidegger concluye que su rasgo determinante es ser el contexto vital donde vivimos fácticamente: «Se dijo que ella es el contexto vital, algo donde se vive (...) La vivimos así como nosotros mismos somos, a partir y en nuestro fáctico *Dasein* (...) En cuanto contexto vital ella está en la vida fáctica» (GA 60: 76).

En la medida en que a la universidad se la entiende como el contexto vital inherente a la facticidad, se siguen dos consecuencias: en primer término, la condición histórica de la situación enunciativa (la universidad) es un rasgo que se deriva de la historicidad misma del *Dasein*. Porque el *Dasein* es histórico toda pregunta por la filosofía se enuncia desde una determinada situación histórica (en este caso desde la universidad). En segundo lugar, de lo que se trata es de hacer una investigación de las condiciones fácticas en que vivimos. Es necesario esclarecer el sentido del *Dasein* que se oculta en la vida académica (cf. GA 60: 78).

En la lección del semestre de verano de 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Heidegger vuelve nuevamente sobre la universidad. A diferencia de las *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* no existe aquí un apartado dedicado especialmente el tema. Con todo, hay un párrafo donde se refiere explícitamente a ello y que tiene una importancia fundamental para entender el significado filosófico de esta institución. El contexto en el que el párrafo se sitúa es el siguiente: Heidegger está hablando del «hoy» (*Heute*) como una determinación fundamental de la hermenéutica de la facticidad. A propósito de ello dice: «El *Dasein* habla de sí mismo, se ve de un modo u otro y, sin embargo, es sólo una máscara (*Maske*) que pone delante para no asustarse de sí mismo» (GA 63: 32). A continuación ejemplifica esta idea con la cita de una carta de Van Gogh a su hermano: «Prefiero morir de una muerte natural a que la Universidad me prepare para ello» (GA 63: 32). Un párrafo más abajo aparece el sentido que Heidegger le asigna:

«Hoy: la situación de las ciencias y de la Universidad se ha vuelto más cuestionable. ¿Qué sucede? Nada. Se escriben folletos sobre la crisis de las cien-

cias, sobre la vocación de la ciencia. Uno dice al otro que se dice, como se oye, que las ciencias han llegado a su fin. Hoy existe ya una bibliografía específica sobre la pregunta de cómo debería ser. Pero no sucede nada más» (GA 32-33).

Heidegger establece una relación muy estrecha entre la condición de máscara con que se presenta hoy el *Dasein* y la situación universitaria: el discurso científico y filosófico, institucionalizado en la universidad, dan cuenta del «hoy» como de la instancia enunciativa histórica donde el *Dasein* se oculta de sí mismo.

Como se puede apreciar después de esta larga exposición, al final de su enseñanza temprana en Friburgo Heidegger identifica la modalidad teórica, el sujeto epistemológico, con un modo de ser por el que el *Dasein* se desfigura a sí mismo. En el próximo punto intentaré reconstruir este proceso que tiene un doble sentido: por un lado, produce el discurso objetivante de la ciencia y la filosofía académica y, por otro, enmascara la vida.

3. EL ACCESO A LA MODALIDAD TEÓRICA: LA *ENTLEBUNG* COMO DESEMBRAGUE

Heidegger produce sus propios conceptos y explica críticamente el discurso científico y el filosófico desde un punto de vista metodológico que puede denominarse «semántica genética». La explicación se centra en una descripción de la génesis y las transformaciones semánticas que los discursos objetivantes experimentan cuando se alejan del origen (el «sí mismo»). Estos discursos representan el máximo grado de derivación y, por lo tanto, de lejanía del origen.

La argumentación heideggeriana se desarrolla en el nivel de profundidad de la modalidad. Esto significa: lo que se transforma es la subjetividad práctica para dar origen a una subjetividad teórica. De todos los conceptos que explican esta transformación existe uno, a mi juicio, que resume a todos: la desvivenciación (*Entlebung*). La interpretación que voy a proponer es que la descripción de Heidegger del proceso de objetivación, que en términos fenomenológicos se la concibe como una pérdida de las vivencias del mundo circundante, puede ser descripta en términos semánticos como un «desembrague». La exposición seguirá el siguiente recorrido: en primer lugar voy a precisar la noción de desembrague; luego expondré la descripción heideggeriana del proceso de objetivación.

3.1. *El concepto de desembrague*

La noción de embrague y desembrague surge de la lingüística de Jakobson en un artículo recogido en los *Ensayos de Lingüística General* titulado «Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso». Tomando como punto de partida el modelo comunicativo, Jakobson analiza las distintas formas en que el código y el mensaje no sólo se usan, sino que se refieren mutuamente a ellos mismos (cf. Jakobson, 1985: 307). El autor propone cuatro tipos dobles de rela-

ciones entre código y mensaje²¹. En la cuarta relación es donde Jakobson introduce la noción de *shifters*²². Esta incluye, entre otros, a los pronombres personales, los adverbios de tiempo y lugar y los demostrativos. En todos ellos el código se refiere al mensaje. Jakobson los define recurriendo a la clasificación de los signos de Peirce y afirma que poseen una función mixta entre el símbolo y el índice (cf. Jakobson, 1985: 310). Como índices tienen significado en la situación de comunicación determinada, pero como símbolos necesitan una regla convencional para ser interpretados. Si, por ejemplo, digo «yo», en tanto índice designa a mi persona en el contexto en el que lo enuncié, pero para interpretar su valor deíctico es necesario saber español, es decir, conocer la regla convencional por la que una palabra determinada designa la función del emisor. Lo importante de estos términos es que conectan las secuencias discursivas con la situación de enunciación (cf. García Negroni - Tordesillas Colado, 2001: 65).

La teoría de la enunciación de la escuela greimasiana se apropió de la noción de embrague-desembrague para describir precisamente el acto fundante de la enunciación. Dicho muy brevemente: el acto enunciativo es un proceso de desembrague que consiste en negar los tres deícticos constitutivos de la instancia de la enunciación (el «yo», el «ahora» y el «aquí»). Como resultado de esta negación se instaura el enunciado que, también de un modo negativo, lleva inscrito como una huella esos tres componentes o, como lo dice J. Courtés, «hace surgir, a contragolpe, un enunciado cuya articulación actancial, espacial y temporal guarde memoria, de modo negativo, la estructura misma del «ego, hic et nunc» original» (Courtés, 1991: 368) (subrayado en el original).

El sentido de la negación es el siguiente: la enunciación proyecta un no-yo (es decir, un «él»), un no-aquí (en otra parte) y un no-ahora (en otro tiempo). El enunciado como resultado de este proceso negativo tiene estas características negativas, pero, como señala oportunamente Courtés, guarda la memoria de su origen. En efecto, en el enunciado se pueden descubrir los marcadores lingüísticos que recuerdan la instancia de su fundación.

El desembrague es constitutivo de toda secuencia discursiva. Todo enunciado es producto de este proceso, sea éste una narración o un enunciado teórico de la ciencia. Lo que varía, por decirlo así, es la memoria de la instancia fundante. En efecto, en una narración las marcas de la deíxis de persona, espacio y tiempo son evidentes, pero en un enunciado teórico de la ciencia o de la filosofía la huella de su enunciación desaparece, tiene que presuponerse. En este

²¹ Las tres primeras son: a) el mensaje se refiere al mensaje como, por ejemplo, en el discurso citado; b) el código se refiere al código como en el caso del uso de los nombres propios (ya que la significación de un nombre propio remite al código: por ejemplo, en español Rodrigo designa una persona llamada Rodrigo), y c) el mensaje remite al código como cuando se dice: la palabra «perro» tiene cinco letras.

²² La traducción al español de este término fue «conmutadores». En francés fue traducido por «embrayeurs». Los investigadores que siguen la escuela semiótica francesa de Greimas lo traducen al español por «embragues» (cf. Greimas-Courtes, 1990; Beristáin, 1995).

último tipo de enunciados se puede apreciar de un modo muy claro el sentido del desembrague, ya que, al carecer de marcas deícticas (como, por ejemplo, en el enunciado «La tierra es redonda»), se constituye radicalmente como un no-yo, no-aquí y no-ahora. Greimas sostiene que el desembrague enunciativo es lo propio del lenguaje humano. Es lo que posibilita la objetivación científica, es decir, la proyección de un mundo que acontece frente a nosotros (cf. Greimas 1996: 18-19).

La tesis que voy a exponer en el punto siguiente es que la explicación genética de la ciencia como un proceso de pérdida de vivencia (*Entlebung*) se corresponde con lo que la teoría de la enunciación denomina «desembrague enunciativo». Ahora bien, esta afirmación tiene que ser precisada aún más: *a)* Heidegger se interesa sólo por el máximo grado de desembrague ya que a este nivel corresponden el discurso científico y filosófico. Reconoce que hay niveles intermedios, pero simplemente los menciona; *b)* el máximo grado de teorización, donde las marcas lingüísticas de la enunciación desaparecen, tiene como supuesto una determinada subjetividad que es el origen de esas secuencias. Este sujeto es el que denominé «yo epistemológico» y que daría cuenta de una enunciación que habla desde ningún lugar y desde una temporalidad específica que Heidegger irá descubriendo poco a poco, y *c)* en este período de su pensamiento Heidegger describe holísticamente la transformación modal por la que el sujeto de la enunciación (el *Dasein*) se elide a sí mismo y constituye la esfera de lo teórico. En el período de Marburgo Heidegger se ocupa temáticamente del problema del enunciado teórico.

3.2. El proceso de pérdida de la vivencia: «die Entlebung»

Heidegger trata el problema de la génesis de la modalidad teórica en casi todas las lecciones de este período. El concepto explicativo del origen de los discursos objetivantes es, entre otros, la noción de *Entlebung* («desvivenciación»). Lo introduce por primera vez en la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre por emergencia de la guerra de 1919). La idea de que la objetivación lleva consigo necesariamente una elipsis de la vivencia inmediata del mundo circundante es una temática que nunca abandona y que adquiere su formulación más precisa en *Sein und Zeit* (1927) con el concepto de *Entweltlichung* («desmundanización»).

En el semestre por emergencia de la guerra Heidegger da los primeros pasos en la explicación del proceso de desembrague enunciativo. Ciertamente que las explicaciones no tienen el rigor conceptual que en *Sein und Zeit*, pero ya es posible advertir la dirección de su argumentación. Creo que esta se puede resumir en dos puntos:

En primer lugar, Heidegger introduce un vocabulario que tiene el mismo sentido negativo que el de la teoría de la enunciación. Así, por ejemplo, cuando analiza la vivencia de la pregunta «¿hay algo?» señala, como dije más arriba, que carece de una relación con mi yo particular. Para describir precisamente esa ausencia de relación con el sujeto usa las siguientes expresiones: «hacer retroceder mi pro-

pio yo» (*Zurückdrängung meines eigenen Ichs*) (GA 56/57: 73), mi yo está «suprimido» (*unterbunden*) (GA 56/57: 73); la objetividad «no me toca» (*berührt mich nicht*) (GA 56/57: 73); el constatar objetivo es «un rudimento de vivencia» (*Rudiment von Er-leben*) (GA 56/57: 74); «des-vivenciar» (*Ent-leben*) (GA 56/57: 74); «destrucción del mundo circundante» (*Zerstörung des Umweltlichen*) (GA 56/57: 85); «yo me borro (*wegstreichen*), me pongo aparte» (*absehen davon*), desconecto (*ausschalten*) mi yo histórico» (GA 56/57: 85).

En segundo lugar, Heidegger concibe el proceso de objetivación como un desarrollo gradual con distintas capas que tienen que ser investigadas, aunque todavía no pueda dar cuenta plenamente de ellas. Así lo dice explícitamente: «La investigación de los distintos estratos (*Schichten*) de la teorización, la investigación de sus conexiones de motivación, es una tarea de la filosofía» (GA 56/57: 90).

En esta lección se puede constatar esta metodología cuando Heidegger se enfrenta con el problema de la relación de la realidad (*Realität*) y objetividad del mundo. La pregunta que guía todo el análisis es si el mundo (en el sentido que Heidegger le asigna a este término) es algo dado (*Gegebenheit*), es decir, es real, está ahí frente a nosotros como si fuera un objeto. Después de recordar que el único que se ocupó de este problema fue E. Lask, señala que la consideración del mundo circundante como algo dado es la primera mirada objetiva del mundo (cf. GA 56/57: 89). Esta primera fase de la objetivación tiene como consecuencia que el mundo empalidezca y se vuelva un mera cosa (*blosses Ding*). El resultado de este proceso de objetivación es el concepto de realidad. La realidad, el hecho de considerar a un ente como algo dado ante mí, surge cuando dicho ente aparece como una mera cosa. Heidegger ilustra muy brevemente esta consideración objetiva gradual en términos muy negativos. Lo aplica a la vivencia de la cátedra universitaria:

«Este proceso de infección teórica progresiva y destructiva puede ser seguido precisamente desde un punto de vista fenomenológico, por ejemplo, una serie: cátedra, caja, color marrón, madera, cosa (*Ding*) (...) La cosa está meramente ahí como tal, esto significa, es real, existe. La realidad no es, por lo tanto, una caracterización de lo circunmundano, sino una característica que está en la esencia de la coseidad, una característica específicamente teórica» (GA 56/57: 89).

En el semestre de verano de 1919 Heidegger dictó una lección titulada *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. Sólo se conservan los apuntes de O. Becker con los conceptos fundamentales que Heidegger desarrolló en clase. Hay dos fragmentos sobre el proceso de teorización con explicaciones un poco más detalladas que las de la lección anterior²³. En el primer fragmento describe la eliminación de la instancia de la enunciación (*Situtationszusammen-*

²³ En esta lección Heidegger usa también expresiones negativas para dar cuenta del proceso de desembrague: «el extinguirse del carácter de situación» (*Erlöschen des Situationscharakter*) (GA 56/57: 205); «represión de mi yo histórico» (*Verdängung meines historischen Ichs*) (GA 56/57: 206); «exterminio de la situación» (*Austilgung der Situation*) (GA 56/57: 207).

hang) (GA 56/57: 206) (*Das Situations-Ich*) (GA 56/57: 208) como la explosión (*explodiert*) de la unidad de la situación. La unidad del sentido se extingue y desaparece dando lugar a la modificación de la actitud teórica, entendida como una atrofia (*Verkümmern*) y empobrecimiento (*Verarmung*) de la estructura intencional que, ahora, se vuelve un mero «dirigirse a». La transformación modal que origina la actitud teórica es ilimitada y comprende todas las vivencias, es por ello, una modificación radical de la subjetividad (cf. GA 56/57: 207).

A diferencia de la lección anterior, Heidegger articula la modalidad teórica en dos tipos que se distinguen por el grado de eliminación de la instancia enunciativa. El máximo grado de teorización, al que le corresponde el exterminio (*Austilgung*) de la situación, es propio de la consideración (modalidad) de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaftliche Betrachtung*). Dentro de esta modalidad distingue distintas fases²⁴. El mínimo grado de teorización, al que le corresponde la máxima posibilidad de conservación de la instancia enunciativa es propio de la consideración (modalidad) de las ciencias artístico-históricas (*Kunstgeschichtliche Betrachtung*). A cada uno de estos tipos de modalidades teóricas le corresponde un tipo de ciencia que, siguiendo a Dilthey, llama: ciencias explicativas (primer tipo de modalidad) y ciencias comprensivas (segundo tipo de modalidad) (cf. Kisiel, 1993: 65).

En el otro fragmento donde se refiere a la modificación de la actitud teórica aborda la cuestión desde otro punto de vista. Mientras que en la clasificación anterior tipifica las diversas modalidades teóricas y sus ciencias correspondientes, ahora describe la génesis de los diversos estratos cognoscitivos. El vínculo entre un punto de vista y otro resulta problemático porque en este segundo intento distingue tres tipos de conocimiento teórico. Quizá la solución a esta dificultad esté en el siguiente pasaje en el que se refiere a los tres tipos cognoscitivos: «Todos los tipos juntos dan una conexión de la vida científica. Tarea de la investigación: los distintos grados de intensidad de los tipos en una personalidad» (GA 56/57: 212).

Mientras que la primera clasificación es de índole epistémica, es decir, ordena los saberes de acuerdo a su grado de teorización, la segunda es de carácter gnoseológico-existencial, esto es, organiza los diferentes estratos cognoscitivos que articulan la vida científica, desde el más superficial hasta la investigación científica misma. Por ello, creo que las dos tipologías no se superponen, sino más bien se integran como perspectivas diferentes.

El mínimo grado de teorización desde el punto de vista del conocimiento es «la toma de conocimiento» (*Kenntnisnahme*). Heidegger la describe como un grado previo (*Vorstufe*) de teoría cuyo sentido es el siguiente: «La toma de conocimiento se caracteriza como una entrega serena (*ungetrübte Hingabe*) a la cosa. Ella se mueve en los ámbitos materiales de la experiencia natural» (GA 56/57: 212). La

²⁴ Los apuntes de O. Becker mencionan simplemente los siguientes (a cada disciplina le sigue una flecha): descripción biológica, teoría físico matemática (por ejemplo, colores, oscilaciones del éter), etc. La cumbre del proceso teórico es la físico-matemática (*mathematische Naturwissenschaft*), mecánica, electromecánica abstracta, etc. (cf. GA 56/57: 207).

idea es que «la toma de conocimiento» representa el primer grado del realismo, de confianza veraz con las cosas tal como se da en esa experiencia natural. Ciertamente que esta afirmación tiene que matizarse. Heidegger no piensa en un realismo de tipo empirista. El realismo de la toma de conocimiento supone la mediación de la educación, es decir, requiere ser aprendido y transformado en un hábito. Entre paréntesis comenta brevemente que la confianza en la cosa es la experiencia de la naturaleza tal como se enseña en la escuela primaria (*Volksschule*) en la materia «historia natural» (*Naturkunde*). El sentido de esta asignatura es la enseñanza del realismo (*Erziehung zur Wahrhaftigkeit*). Así se forma un hábito²⁵ en el sujeto cognoscente que luego puede modificarse y ascender a otro nivel de mayor radicalidad teórica (GA 56/57: 213). Los dos ámbitos en que se mueve este primer nivel son la naturaleza y la historia.

El segundo nivel es el conocimiento (*Erkenntnisnahme*). Aquí se suprime toda relación con la vida y aparece una pura entrega objetiva (*reine Sachhingegenheit*). Nuevamente Heidegger remite a la mediación de la enseñanza. En el conocimiento nos encontramos en la situación de estudio (GA 56/57: 213). Estamos libre de toda conexión vital y al mismo tiempo comprometidos con la verdad. En este segundo nivel surge la pregunta existencial sobre si tenemos realmente una vocación para ingresar en la vida científica, es decir, en la esfera pura de la objetividad donde, paradójicamente, gozamos de una libertad absoluta y al mismo tiempo estamos obligados solamente con la ciencia. De ahí que surja la siguiente pregunta: «¿puedo mantener en mí el hábito de la absoluta realidad (*Wahrhaftigkeit*)?» (GA 56/57: 213).

El tercer nivel es «el encuentro del conocimiento» (*Erkenntnisfindung*) o investigación. Lamentablemente los apuntes de O. Becker no dicen nada sobre este último grado de teorización existencial. Los tres niveles se suceden genéticamente y el tercero comprende retrospectivamente a los dos primeros (GA 56/57: 212).

Creo que lo más interesante de esta segunda tipología se puede resumir en dos puntos: a) la modalidad teórica por la que establecemos una relación distante con los entes de modo tal que estos se presentan en el máximo grado de objetivación como realidad (*Realität*) o cosa (*Ding*), supone un proceso de aprendizaje que va desde la escuela primaria hasta la universidad. La mediación social es fundamental para entender la génesis de la ciencia. Heidegger lo dice explícitamente: «El yo práctico-histórico es necesariamente de naturaleza *social*, está en un contexto vital con otros yos» (GA 56/57: 210) (subrayado en el original). Las instituciones educativas son las que dan cuenta de esta condición social de la vida humana y las que crean el hábito teórico. La escuela y la universidad son el medio en el que la vida humana contemporánea se comprende a sí misma bajo la modalidad de los discursos objetivos. El proceso de aprendizaje es corre-

²⁵ La descripción de la toma de conocimiento como un hábito que luego puede modificarse en otros niveles está en correspondencia con la afirmación de la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre de emergencia por la guerra) cuando dice: «la ciencia se vuelve así un hábito de un *Dasein* personal» (GA 56/57: 4).

lativo con el proceso de teorización²⁶, y *b*) el desembrague enunciativo que constituye el discurso científico supone una instancia enunciativa paradójica. Por un lado, implica la eliminación de un tipo de subjetividad, el yo histórico pero, por otro, lleva consigo la instauración de un sujeto que aparentemente está fuera de las coordenadas espacio-temporales de la deíxis, ya que la objetivación es una mirada, por decirlo así, anónima. Pero, sin embargo, ese sujeto está anclado históricamente en las instituciones educativas.

En las lecciones siguientes Heidegger vuelve nuevamente sobre esta descripción de la génesis de la actitud teórica²⁷. La argumentación es fundamentalmente la misma, sólo varía en algunos aspectos del problema que referiré brevemente. En la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) Heidegger describe la teorización como una modificación gradual de las relaciones semántico pragmáticas del mundo circundante (*Bedeutsamkeit*). El origen de esta modificación es la transformación modal del sujeto que cambia de actitud (*Einstellung*)²⁸, modifica cómo (*Wie*) mira lo que (*Was*) comparece en su vida cotidiana (cf. GA 58: 116-117). Lo más interesante de esta lección es el acento que pone Heidegger en la discursividad de los diferentes grados de la actitud del sujeto frente a lo que se presenta en la experiencia. Existen toda una serie de géneros discursivos anteriores a la ciencia. Estos géneros da cuenta del modo ateórico en que la experiencia nos hace frente. Heidegger menciona los siguientes: «Conversar, relatar, informar, ordenar. La expresión lingüística es fácticamente incoherente (*abgerissen*), incompleta, pero esto es lo que más la caracteriza. Lo importante es lo mentado en la expresión y el cómo de lo mentado (GA 58: 112).

En la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) remite la teorización a una estructura de la vida fáctica que es «la tendencia a la caída». Esta afirmación es muy importante, ya que el origen de la modalidad objetivante y de sus respectivos discursos (la ciencia y la filosofía) radica en lo que en *Sein und Zeit* será la posibilidad impropia del *Dasein* (cf. GA 60: 16-17). Con otra terminología aparece la misma idea en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). Explica la teorización a partir del concepto de lo hiperbólico, término que toma de la *Ética Nicomaquea*. La vida fáctica posee una tendencia estructural a la disipación (*Zerstreuung*) que se lleva a cabo como una hiperbó-

²⁶ Esta concepción de la educación, que la identifica con una asimilación progresiva de la ciencia, es una idea normativa. Para Heidegger, como muy bien comenta Th. Kiesel (cf. Kiesel, 1993: 64), la razón de ser de la universidad es la idea de la ciencia. Por ello los apuntes de O. Becker hablan de la génesis de la ciencia y no de la universidad, excepto en esta segunda tipología.

²⁷ Una clara formulación de que el enfoque heideggeriano es de índole genética es el siguiente fragmento: «La sucesión de grados de los pasos de la teorización son de un modo puramente semántico-genético (*sinngenetisch*)» (GA 58: 87).

²⁸ En la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) el término «*Einstellung*», que hasta ahora significaba tanto la actitud teórica como la preteórica, queda restringido sólo a la teorización (cf. GA 60: 48).

lica distanciaci3n de su mundo circundante: «Ésta [la vida] busca distancias y diferencias en aquello en que vive, en las significatividades (Génesis de la ciencia: actitud en la facticidad)» (GA 61: 104). Más adelante afirma que el origen de la continua generaci3n y producci3n de distanciamientos es la búsqueda de la seguridad. Mediante la objetivaci3n te3rica la vida fáctica busca asegurarse a sí misma (cf. GA 61:121-122).

En este trabajo expuse la modalidad derivada como una transformaci3n modal de la subjetividad. Intenté expresar en términos semánticos esta modificaci3n apelando a la noci3n de desembrague. En efecto, la constituci3n de un mundo como un suceso (*Vorgang*) o, lo que es lo mismo, como una relaci3n en la que el yo se posiciona como sujeto de conocimiento frente a objetos sólo puede constituirse si se elide la instancia de la enunciaci3n y se constituye una mirada que niega los tres deícticos: el «yo», el «aquí» y el «ahora». Heidegger denomina a este proceso de desembrague como desvivenciaci3n (*Ent-lebung*). Esta concepci3n de la subjetividad y de la relaci3n cognoscitiva que establece con las cosas se inscribe en dos discursos: el discurso científico y el filosófico. El lugar donde acontecen, esto es, se enuncian es la universidad. Ella fue descrita como la instancia enunciativa de la modalidad te3rica, motivo por el cual, su enunciaci3n es paradójica: ya que crea la ilusi3n de un discurso a-hist3rico desde determinadas condiciones históricas (una instituci3n educativa). Finalmente mostré cómo Heidegger identifica la teorizaci3n con una manera en la que la vida se enmascara a sí misma y se oculta. Dicho en términos de *Sein und Zeit*: con la impropiedad. El sujeto epistemol3gico con su mirada objetivante del mundo se origina en la tendencia de la vida a buscar una seguridad.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de M. Heidegger

Las siglas GA anteceden al número de la edici3n de las obras completas.

GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1999).

GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1992).

GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1993).

GA 60: *Phänomenologie des religi3sen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).

GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einföhrung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).

GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).

GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, Max Niemeyer (1996).

SuZ: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer (1986).

NB: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin (1992).

2. Bibliografía general

- COURTES, J. (1997): *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*, Madrid, Gredos.
- COURTINE, J. F. (ed.) (1996): *Heidegger 1919-1929. De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- GARCÍA NEGRONI, M. M. - TORDECILLAS COLADO, M. (2001): *La enunciación en la lengua. De la detxis a la polifonía*, Madrid, Gredos.
- GETHMANN, K. F. (1974): *Verstehen und Auslegung*, Bonn, Bouvier.
- (1989): «Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1991): «Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit, § 69b», en GETHMANN, K. F. (Hrsg.): *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn, Bouvier.
- (1993): *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im*
- GREIMAS, A. (1987): *Semántica estructural. Investigación metodológica*, Madrid, Gredos.
- (1996): *La Enunciación. Una postura epistemológica*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- HARTMANN, N. (1912): «Systematische Methode», en *Logos III*.
- JAKOBSON, R. (1985): *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Planeta.
- KIESIEL, TH. (1993): *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley, University of California Press.
- KIESIEL, TH. - VAN BUREN, J. (eds.) (1994): *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.
- MACANN, CHR. (1992): «Genetic Phenomenology: towards a reconciliation of transcendental and ontological phenomenology», en MACANN, CHR. (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments*, vol. I, London and New York, Routledge.
- NATORP, P. (1912): *Allgemeine Psychologie. Erstes Buch*, Tübingen, J. C. B. Mohr.
- VON HERRMANN, F. W. (1985): F. W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- (1987): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*, Band I, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- (2000): *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Conesa 51, 8° F
 Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina (CP 1426)
 adrianbertorello@fibertel.com.ar o adriabertore@yahoo.com

ADRIÁN BERTORELLO

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]

