



Confrontación de método: hacia la elaboración de una fenomenología hermenéutica a partir de la noción de indicación formal

Mateo Leandro Beltrame*

Auch der Gedanke einer Möglichkeit kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen

[Incluso el pensamiento de una posibilidad puede conmocionarnos y transformarnos, no solo las sensaciones o ciertas expectativas]

Friedrich Nietzsche (1881)

En la lección del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión* (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*), sobre Pablo de Tarso, Heidegger hace explícita una confrontación con la filosofía de su maestro, y su sucesiva reelaboración, avizorando un horizonte que permita la comprensión de la facticidad de la vida como condición de posibilidad de una filosofía que se atenga a aquella dimensión más originaria de lo pre-teórico. Esta confrontación supone la revisión constante del método fenomenológico de Husserl a la luz de los resultados del examen de los fundamentos de la tradición cristiana y el esfuerzo de elaborar nuevas categorías no contaminadas por la histórica preponderancia de la actitud teórica. Lo que implica la comprensión y reelaboración interpretativa de aquellos motivos y experiencias más básicas del cristianismo primitivo, tal y como lo testifican las epístolas de Pablo, como ejemplo de un pensamiento que no acuse aquella tendencia cadente/caediza (*abfallend*) hacia la objetivización y que se presente, por lo tanto, como clave para la instauración de una filosofía primera mediante la elucidación de las estructuras fundamentales de la experiencia fáctica de la vida (*faktische Lebenserfahrung*).

En este sentido, para hacerla explícita, la cuestión que intentamos abordar en nuestro trabajo remite a las relaciones de Heidegger con las fuentes de su filosofía. En este caso, específicamente, las modalidades de

* Universidad Nacional de Córdoba / mateo.beltrame@mi.unc.edu.ar

apropiación que supone su lectura de la fenomenología de Husserl y el desarrollo de su original propuesta filosófica.¹ Lo que se plantea como una cuestión crucial en la medida en que nos permite abordar, siempre con el trasfondo de aquel *principio de todos los principios* postulado por Husserl, lo que en opinión de Heidegger es “el principal problema metodológico de la fenomenología” (GA 56/57, § 20, p. 109)². Esto es, la cuestión que se plantea en torno a la pregunta: ¿cómo abrir al saber la esfera originaria de la vivencia? O, no tanto en los términos del curso del semestre extraordinario de guerra sino en los términos del curso sobre Pablo: ¿cómo acceder de forma genuina y reflexiva al ámbito de la donación inmediata de la experiencia fáctica de la vida? Lo que no es sino otra forma de preguntar acerca de las condiciones de posibilidad de la filosofía -es decir, la fenomenología- misma.

De manera que, desde y hacia la experiencia fáctica de la vida, en relación con la tarea de la filosofía, abordaremos la noción de indicación formal (*formale Anzeige*) desarrollada en el curso sobre Pablo como recurso metodológico para posibilitar el acceso fenomenológico a la esfera de la experiencia fáctica de la vida en su donación ejecutiva y originaria. Es decir, no supeditada a la preponderancia de la tendencia objetivadora de la actitud teórica. Esto nos va a llevar a remitirnos a los desarrollos lógicos y metodológicos de Husserl que Heidegger cita expresamente en su curso sobre Pablo de Tarso (el capítulo final de las *Investigaciones lógicas* y el párrafo 13 de *Ideas*).³ Lo que nos va a permitir delinear la manera en la que Heidegger contrapone dos concepciones de lo formal y de la

1 Para la reconstrucción del proceso de elaboración de una “hermenéutica de la facticidad” en los años de *privatdozent* en Friburgo nos remitimos principalmente al pionero estudio en lengua española de Rodríguez (1997). Para las relaciones entre Heidegger y las fuentes de su filosofía, principalmente el movimiento fenomenológico iniciado por Husserl y las discusiones con la escuela neo-kantiana véase Petrella (2023).

2 Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975-ss., con las siglas GA, seguidos del número del volumen y del número de párrafo y de página. Las traducciones al castellano corresponden en todos los casos a las obras consignadas en el apartado de referencias.

3 Las obras de Husserl se citan según las *Husserliana*: *Edmund Husserl Gesammelte Werke*, con las siglas Hua. seguidas por el número de volumen, en caracteres romanos, y por el número, caracteres arábigos, de párrafo y página. Las traducciones al castellano corresponden en todos los casos a las obras consignadas en el apartado de referencias.

posibilidad, que supone una operación de profundización de las directrices esbozadas por su maestro para avanzar hacia la consideración de la formalidad en su ejercicio y así instaurar los fundamentos metodológicos de una hermenéutica de la facticidad.

La experiencia fáctica de la vida y la tarea de la filosofía

La lección del semestre de invierno de 1920-1921 comienza con un llamado de atención acerca de la peculiaridad de los conceptos filosóficos por contraposición a la de los conceptos científicos. Los conceptos filosóficos son variables e inciertos, mientras que en las ciencias los conceptos exactamente fijados “vienen determinados por el lugar que ocupan dentro del orden de un complejo temático” (GA 60, § 1, p. 3). Lo que corresponde a una diferencia de principio entre ciencia y filosofía. Una diferencia de principio en la medida en que la filosofía, para Heidegger, “no dispone de un complejo temático plenamente objetivado en el que los conceptos puedan ser ordenados” (*Ibidem*). Esto significa que el modo de acceso a los conceptos filosóficos es radicalmente diverso a la posibilidad de acceso a los conceptos científicos que se encuentran temáticamente determinados por su contenido y referencia objetual. Ante este punto ya es palmaria la preocupación metodológica de Heidegger que va a ocupar más o menos la mitad de los desarrollos del curso académico. Lo que se manifiesta también en el siguiente párrafo, donde se emprende una elucidación de los términos del título de la lección que tiene por objetivo profundizar sobre la diferencia de principio entre ciencia y filosofía. Así, en la medida en que no puede aplicarse a la filosofía de manera inequívoca aquello que en ciencia se entiende por “introducción” (lo que supone un acercamiento por la negativa a la especificidad de la tarea de la filosofía), resta, pues, el planteo de la pregunta acerca de qué es lo que se entiende propiamente por filosofía. Es decir, resta la tarea introductoria de una caracterización por la positiva. En este sentido, ya el gesto de preguntarse por el problema de la esencia de la filosofía, como una preocupación introductoria, representa una forma de acceso a “la comprensión propia (*Selbstverständnis*)” de la filosofía. Lo que solo puede lograrse, en este sentido, “mediante el filosofar mismo”, esto es, no por medio de una operación de delimitación y definición de un objeto o “complejo temático general objetualmente conformado” que sea específico de la filosofía (GA 60, § 2, p. 8). Lo que supondría

implantar una concepción científica dentro de la filosofía misma que le resultaría siempre ajena. Lo mismo vale para una caracterización que haga énfasis en el filosofar mismo como mero comportamiento racional y cognoscitivo. La clave está más bien, para Heidegger, en que solo al asumir la radicalidad del problema de la comprensión propia de la filosofía, es decir, sólo mediante el ejercicio del filosofar, se llega a la realización de que la filosofía misma no solo tiene su origen en la experiencia fáctica de la vida, sino que ha de reconducirse, “volver”, siempre a ella (*Ibidem*).

De manera que el concepto de *faktische Lebenserfahrung* es fundamental para la filosofía, en primer lugar, como su punto de partida, es decir, como comienzo del camino hacia la filosofía. Pero también, en segundo lugar, y en un movimiento que supone un gesto circular por parte de Heidegger, como su problema más acuciante en la medida en que en la experiencia fáctica de la vida se ejerce el giro que como “transformación radical” lleva hacia la filosofía (GA 60, § 3, p. 11). Filosofía entendida no a partir de presupuestos gnoseológicos o desde una tendencia objetualizante. Esto es, no como un mero “tomar nota”. En la medida en que para Heidegger el experimentar, es decir, la experiencia (*Erfahrung*) en su ambigüedad elemental no nos remite a aquel tomar nota como comportamiento cognoscitivo, sino que supone además “el autoafirmarse de las configuraciones de lo experienciado” (GA 60, § 3, p. 9). De la misma manera, por fáctico no ha de entenderse algo así como la efectividad del orden de la naturaleza ni como lo causalmente determinado. Lo “fáctico” sólo ha de comprenderse en alusión a un horizonte que permita avizorar el concepto de lo histórico y la posibilidad de afrontar la historia que surge del ser-ahí fáctico (*im faktischen Dasein*). Este carácter de la experiencia fáctica de la vida le permite a Heidegger abordar una antigua preocupación que ya en la conclusión de su tesis de habilitación sobre Duns Escoto se esbozaba como el problema irremontable de toda teoría del conocimiento para asegurar el tratamiento de aquella dimensión más plena del espíritu viviente: su historicidad⁴ (GA 1, p. 407). En este sentido, Heidegger enfatiza también que lo experimentado en la experiencia de la vida fáctica no puede designarse como

4 “El sujeto de la teoría del conocimiento no explica el sentido metafísicamente más importante del espíritu, y mucho menos su contenido pleno. Y sólo situándolo en este contexto, el problema de las categorías adquiere su auténtica dimensión y enriquecimiento. *El espíritu vivo es, como tal, esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio del término*” (GA 1, p. 407, subrayado en el original). Cf. (Vattimo, 2006, pp. 13-16).

“objeto”. Lo vivido se designa como “mundo”, con su estructura formalmente tripartita como conglomerado de significaciones, en tanto que por mundo se entiende “algo dentro de lo que se puede vivir”.

Pero esta experiencia fáctica de la vida en la misma medida en que se postula como aquello que posibilita la comprensión propia de la filosofía, revela un carácter problemático debido a la indiferencia que ostenta con respecto a la forma del experimentar en tanto que a ella misma no le es accesible de primera mano el modo del experimentar mismo, sino que le es accesible --por lo que respecta a las diversas direcciones de sentido-- sólo su contenido, y quizás su referencia (Cf. GA 60, § 3, p. 12). Este carácter de la experiencia fáctica de la vida le confiere cierta tendencia cadente (*abfallend*) a enfrascarse en torno a los complejos significativos, y derivados, del mundo. Lo que termina por subyugar aquel aspecto originario de la experiencia fáctica de la vida en favor de una derivada actitud teórica que consolida aquella tendencia hacia lo que Heidegger caracteriza como “una determinación actitudinal de objetualidades y a una regulación objetual de la vida fácticamente vivida” (GA 60, § 4, p. 18). Para Heidegger esta tendencia estructural de la vida misma hacia el “encubrimiento” plantea el problema acerca de cómo garantizar una comprensión de la vida, de lo histórico, de la situación concreta y su carácter originario, siempre en y a través de la experiencia fáctica de la vida, y que a su vez no se pierda en aquella preponderancia de la tendencia objetivadora de la actitud teórica. Sobre todo, para poder llevar a cabo una comprensión y subsecuente elaboración interpretativa por referencia a aquellas categorías fundamentales y estructuras generales del ser-ahí fáctico (*im faktischen Dasein*) que se revelan en el acceso no objetualmente tematizado (es decir, originario) a la experiencia fáctica de la vida (Cf. GA 60, § 10, pp. 52-54). La tarea fundamental de la filosofía, y en este sentido, de la fenomenología, ha de entenderse entonces como el llamado a “examinar la experiencia fáctica de la vida” (GA 60, § 4, p. 18), y por lo tanto desarrollar las herramientas metodológicas necesarias para encontrar un “motivo” que haga posible aquel giro radical que como una verdadera transformación radical conduzca hacia una comprensión propia de la filosofía misma como ciencia originaria (Cf. GA 60, § 7, p. 34).

El problema del acceso a la dimensión originaria de la experiencia fáctica de la vida

El intento de hacer frente al problema acerca de cómo acceder de forma genuina y reflexiva al ámbito de la donación inmediata de la experiencia fáctica de la vida lleva a Heidegger a la revisión de algunas directrices más elementales de Husserl. Lo que supone una revisión de la incipiente constitución disciplinar de la fenomenología que se está desarrollando alrededor de estas disputas. En este sentido, ante las exigencias fundamentales de toda investigación fenomenológica de desconexión (*Ausschaltung*) de la conciencia en su actitud ingenua y de puesta entre paréntesis (*Einklammerung*) de cualquier punto de vista y juicio previo, que nos lleven a concebir las cosas como una posible y contingente modalidad de sentido, la experiencia y el darse de los fenómenos se configuran como un caso especial de múltiples posibilidades (Cf. Husserl, Hua, III/1, § 47). De manera que el acceso a la dimensión originaria de lo pre-teórico supone la adquisición de una nueva actitud metodológica que, de acuerdo con la orientación que asumen las investigaciones fenomenológicas, nos permita ir más allá de las modalidades de conciencia de una actitud teórica. Es decir, salir de la particularidad empírica de cualquier punto de vista en el que por lo general uno se encuentra para dirigir la comprensión hacia un horizonte en el que lo experienciado aparece junto a la riqueza de las capas de sentido que puede llegar a asumir de acuerdo a su propia estructura eidética, como una determinación determinable. O lo que es lo mismo, una indeterminación determinable según las modalidades a las que su esencia se ve sometida (Husserl, Hua, XVIII, § 67). De esto hace referencia aquel “principio de todos los principios” (Husserl, Hua, III/1, § 24) que “nos salvaguarda de los errores de cualquier teoría” (GA, 56/57, § 20, p. 109) y que establece que “todo lo que se nos ofrece en la intuición originariamente dadora [...] hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en los que se da” (Husserl, Hua, III/1 § 24, p. 51). Pero ante esto se plantea el principal problema metodológico de la fenomenología, aquel que gira en torno a la modalidad de “descenso a las cosas mismas” (Waldenfels, 2017, p. 411) o el carácter que se le reviste a la “intuición”. Lo que, en palabras de Heidegger, no ha de entenderse como una mera “cuestión del sistema metodológico, sino una cuestión del acceso que conduce por la senda de la experiencia fáctica de la vida” (GA 60,

§ 7, p. 34). Esta declaración ya nos remite al cambio de orientación al que se ve sometida la fenomenología en la obra de Heidegger. Y en esto la revisión del método fenomenológico llevada a cabo en el curso sobre Pablo supone una continuidad con aquellas revisiones esbozadas en el curso del semestre extraordinario de guerra. La cuestión acerca del modo de abrir el ámbito de la vivencia a la consideración científica o de cómo acceder a una comprensión del ámbito de la donación inmediata de la experiencia fáctica de la vida lo separa de Husserl, para quien el modo de proceder por medio de reducciones se dirige en última instancia hacia la conciencia pura teórica como residuo. La conclusión del curso extraordinario de guerra, en donde se corrobora una apuesta en pos de aquella dimensión de lo pre-teórico a partir de una “intuición hermenéutica” (GA 56/57, § 20, p. 116), se declara en contra de este carácter trascendental al que se le reviste al modo de proceder de la fenomenología, por medio de la descripción y de las desconexiones y reducciones (Cf. Petrella, 2023, pp. 281-288, quien sigue a Bancalari, 2005).

Para “prevenir este prejuicio”, que gira en torno a cierta permanencia de la fenomenología en lo teórico, y para delinear las coordenadas por medio de las cuales resulta posible un acceso a la dimensión originaria de la experiencia fáctica de la vida, Heidegger introduce la noción de indicación formal (*formale Anzeige*). Lo que resulta posible en la medida en que esta “cae fuera de lo actitudinalmente teórico” (GA 60, § 12, p. 59). De manera que el anuncio formal, como medida de precaución ante aquella tendencia caediza de la vida que amenaza con perderse en lo objetual, y “como horizonte en el que los fenómenos serán avistados” (GA 60, § 11, p. 55), pretende abordar la complejidad del fenómeno, en su estructura tripartita, como una totalidad de sentido, más acá de cualquier objetivación correspondiente a una modalidad de conciencia teóricamente motivada. Con respecto a esta estructura tripartita del fenómeno como totalidad de sentido, Heidegger señala en un pasaje crucial de la lección del semestre de invierno de 1920-1921:

Toda experiencia en cuanto experimentar y como experimentado «puede ser puesta en el fenómeno», esto es, se puede preguntar: 1) por el «*qué*» originario que es experimentado en él (*contenido*); 2) por el originario «*cómo*» en que es experimentado (*referencia*); 3) por el originario «*cómo*»

en que el sentido referencial es ejercido (*ejercicio*) (GA 60, § 13, p. 63, subrayado en el original).

En este sentido, la fenomenología, en tanto que *lógos* de los fenómenos, es decir, como explicación y articulación discursiva de esa totalidad de sentido, no puede remitirse meramente a una explicación del sentido de contenido (*Gehaltssinn*), ni al sentido de referencia (*Bezugssinn*), sino que tiene que garantizar un acceso originario a su sentido ejecutivo (*Vollzugssinn*) mismo, indicando de manera anticipada una dirección a seguir, como si se tratara de una advertencia a no pasarse algo fundamental de largo. Para evitar una inserción en un campo temático objetualmente determinado, la indicación formal deja en suspenso, esto es, a espera de su concreción efectiva, el sentido del fenómeno, especialmente su sentido referencial, a fin de no introducir ninguna opinión pre-juzgadora en la explicación fenomenológica.

En esta aplicación de la noción de “indicación formal” se corrobora una confrontación directa de Heidegger con respecto a lo que se entiende por “formal” y la consideración de lo que Husserl ha venido delineando con terminología variable en los párrafos 12 y 13 de *Ideas* y en el capítulo final de los *Prolegómenos a una lógica pura* en torno a una teoría de lo formal-ontológico, como *mathesis universalis*, que se ocupa --como ciencia eidética del objeto en general-- de la esencia, y su validez formal, como de una mera forma vacía que en su generalidad alberga a toda esencia posible (Husserl, Hua, III/1, § 10, p. 26). En este sentido, Heidegger pretende abordar esta cuestión acerca de la generalización y lo general (*Verallgemeinerung und das Allgemeine*) para seguir construyendo la distinción que el propio Husserl hace entre formalización y generificación (*Formalisierung und Generalisierung*) y explicar “en este perfeccionamiento” (GA 60, § 12, p. 57) el sentido de la indicación formal.

Con respecto a este procedimiento, resulta patente el hecho de que Heidegger se remite a los mismos ejemplos que su maestro ha planteado para explicar la distinción (Cf. Escudero, 2004, p. 35). De manera que ha de entenderse como una generificación o generalización genérica a aquel tránsito generalizante que de acuerdo con el criterio género/especie coloca a una esencia determinada, como “rojo”, en una serie gradual de esencias ordenadas según su creciente universalidad o decreciente especificidad, de modo tal que se propicie el paso de “rojo” a “color” y de “color” a “cualidad

sensible”, o viceversa. Y presenta una diferencia radical con respecto a aquella otra forma de generalización de la generalización formal como se da en caso del tránsito que va desde “cualidad sensible” a “esencia” o de “esencia” a “objeto”. Como señala Husserl, “El henchimiento de las formas lógicas vacías (y en la *mathesis universalis* no hay otra cosa que formas vacías) es, pues, una “operación” totalmente diferente frente a la genuina especialización hasta la última diferenciación” (Husserl, Hua, III/1, § 13, p. 32). Esto significa que la radicalidad de la distinción se explica por el hecho de que la generificación supone un ordenamiento temáticamente determinado de acuerdo al contenido quiditativo mismo de la esencia que la inserta de acuerdo a su grado de generalidad y de especificidad en el sector que le pertenece. Así pues, la generalidad genérica se dirige unilateralmente a lo que dentro de la estructura tripartita del fenómeno había sido establecido como sentido de contenido. Mientras que la formalización no se encuentra ligada a tal determinación temática, por lo que lo formal está libre de toda gradación. A eso se refiere Husserl cuando señala que:

Para la verificación de esta radical distinción hay que remontarse, como en todos los casos semejantes, a la intuición de esencias, que nos enseña en seguida que las esencias-formas lógicas (por ejemplo, las categorías) no “residen” en los casos singulares dotados de contenido, como el rojo general en los diferentes matices de rojo, o como “color” en rojo o azul, y que en general no están “en” ellos en el sentido propio (Husserl, Hua, III/1, § 13, p. 32).

De manera que para remitirse a la generalidad de “objeto en general” no es necesario recorrer las generalidades inferiores de acuerdo con el criterio género/especie. En la medida en que la formalización está libre de cualquier remisión al contenido quiditativo de la esencia a considerar, basta, más bien, con solo considerarla en lo que respecta a su estar dado, al *cómo* de su referencia que brota del sentido de la referencia actitudinal misma. De acuerdo con esto, la formalización nos remite a una multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) de sentido por cuanto nos referimos a algo en cuanto objeto en general cuando quitamos la mirada de su quididad, que lo determina a ser tal, y nos mantenemos pendientes de su captación actitudinalmente motivada y abierta a su indeterminación fundamental. En tal dimensión se mueve la fenomenología tal como la entendía Husserl

pues por medio del análisis fenomenológico y de la intuición eidética de esencias se prepara el terreno, como ciencia de principios que se remonta al conocimiento del objeto en general, a partir de la vivencia, para la lógica pura. O lo que en términos de Heidegger sería “una teoría de lo formal-ontológico” (GA 60, § 13, p. 62). En este sentido, la filosofía acusa aquella incipiente tendencia a constituirse en torno a una referencia objetual y a orientarse en torno a un ordenamiento “científico”. Una tendencia referencial que, en términos de Heidegger, se consume “hasta el último nexo estructural de la objetividad en general (es la idea de Husserl de una lógica apriórica de objetos)” (GA 60, § 4, p. 14). Pero una filosofía que como fenomenología se atenga a la dimensión originaria de lo pre-teórico y que emerge de la experiencia fáctica de la vida, debe desprenderse de esta pretensión (cadente y objetivadora) teóricamente motivada de una ontología puramente analítica, es decir, de una *mathesis universalis*. La indicación formal y lo formalmente indicado caen, en palabras de Heidegger, “fuera de lo teórico” (GA 60, § 12, p. 59). No tiene pues el interés de ordenar las esencias de acuerdo con su generalidad; sea esta genérica o formal. De lo que se trata, más bien, es de seguir la indicación de lo formalmente indicado para que la vaciedad formal de la formalidad como todo posible algo no se convierta en un tema objetivo, sino que se presente en su conexión con el elemento mundano y vital, “histórico”, que lo circunscribe y configura en su indeterminación fundamental y en su apertura a las posibilidades de su constitución efectiva. De esta manera se logra conectar la formalidad del algo en general, como estructura lógica vacía, con la dimensión pre-teórica y originaria de la experiencia fáctica de la vida en su ejercicio mismo. Es decir, respecto a la totalidad del sentido del fenómeno, sin obturar ninguna de sus posibles múltiples manifestaciones. Lo que evita --como gesto precautorio-- aquella amenaza constante de la experiencia fáctica de la vida de extraviarse en la dimensión derivada de lo objetual.

En este sentido, podemos señalar que la orientación que asume la fenomenología para Heidegger a partir del desarrollo la noción de indicación formal supone que, si toda ontología o disciplina formal que se postule como filosofía primera tiene que hacer frente a la delimitación de un orden lógicamente fundado de anterioridad y necesidad que revuelve en torno a la noción de posibilidad, entonces qué se entiende por “posibilidad”, “modalidad”, “formalidad” o “algo en general” determinará, en lo que respecta a su carácter más básico, a aquella pretendida disciplina.

De ahí la radicalidad de su oposición a la consideración husserliana de generalidad formal y la circunscripción general de la fenomenología en torno a una *mathesis universalis* como una lógica apriórica de objetos, de todo objeto posible. Esta confrontación intenta postular una idea de filosofía que, si bien supone una continuidad con la desarrollada en torno al programa de investigación fenomenológico, al mismo tiempo implica un giro radical hacia una dirección que estaba solo esbozada y exigía una resolución en torno a aquella acuciante cuestión (que también forma parte de cierto espíritu de época) de la filosofía de la vida. De manera que esta nueva concepción de lo formal y de la posibilidad ya no depende, como tradicionalmente se lo pensó, incluso con Husserl, de una manera que remita a la esencia en el sentido del contenido. Es decir, por referencia a las notas quiditativas de algo determinado. Como tampoco depende de una remisión a su referencia como la vacía estructura que en tanto invariable es fundamento de la susceptible variabilidad de algo. Sino que depende de lo que esa posibilidad asume, como esencia incluso, en remisión a lo que pueda llegar a alcanzar en su carácter efectivo, en tanto ejercicio. Lo que se revela crucial para desarrollo de una indagación que propicie la apropiación de lo facticidad de la experiencia, y que pretenda, al mismo tiempo, garantizar el acceso fenomenológico a una comprensión del ámbito de la donación inmediata de la experiencia fáctica de la vida que haga posible la articulación categorial de la autocomprensión que la vida misma, el ser-ahí fáctico, tiene cada vez de sí. De ahí el énfasis, de lo formalmente indicado, en la formalidad según su aspecto ejecutivo, descartando (o más bien soslayando) su carácter de mera generalidad sea general o formal.

Consideraciones finales

Los distintos pasajes del curso sobre Pablo que hemos recorrido nos han permitido corroborar aquella orientación general de la filosofía del joven Heidegger que desde el comienzo habíamos tratado de dejar asentada: los desarrollos metodológicos en confrontación a la filosofía de su maestro siempre en torno a la comprensión de la facticidad de la vida como condición de posibilidad de una filosofía que se atenga a aquella dimensión más originaria de lo pre-teórico y que permita la elucidación de las estructuras fundamentales del ser-ahí fáctico como categorías no contaminadas por la preponderancia de la actitud teórica. Lo que se ha venido a constatar

como la resolución de aquella pesada y recurrente cuestión en torno a cómo garantizar una nueva modalidad de acceso al ámbito de donación originaria de la experiencia fáctica de la vida por lo que respecta a la riqueza de las capas de sentido que puede llegar a asumir esa multiplicidad determinada que es el fenómeno. Para concluir cabe señalar que lo que resta, la inmensa magnitud de lo que resta, corresponde a la elaboración de una completa fenomenología hermenéutica o una hermeneusis de la facticidad a partir de la evidencia que la vida misma tiene como comprensión de su experiencia. Lo que encuentra en la segunda mitad de la lección que hemos trabajado, y a la que hemos intentado atenarnos, parte de su tratamiento específico. Al menos como un primer acercamiento reflexivo al ámbito de la experiencia religiosa de las primeras comunidades cristianas en lo que atestiguan sus primeros documentos doctrinarios, las epístolas paulinas, que nos llegan, eso pretende la lectura de Heidegger, como claves de acceso a aquella faceta de la experiencia que gusta ocultarse para perderse, pero para luego revelarse siempre circunscrita por la marca de su origen. Es decir, en su ejercicio más íntimo, como sentido originario.

Referencias

- Bancalari, Stefano (2005). “Generalizzazione, formalizzazione, epoché: le radici husserliane dell’indicazione formale”, en Fieri. *Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo*, 3, pp. 113-131
- Escudero, Jesús (2004). Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana, *Diánoia*, vol. XLIX, núm. 52, pp. 25-46.
- Heidegger, Martin (1978). GA 1, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Ed. von Herrmann, F.- W. Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 189-411. [Mantas España, Pedro (2012). La “Conclusión” de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y Comentario, *Cauriensia*, 7, pp. 451-474.]
- Heidegger, Martin (1987). GA 56/57, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Ed. Heimbüchel, B. Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 3-117. [Heidegger, Martin (2005). *La idea de la*

filosofía y el problema de la concepción del mundo, trad. Escudero, J. A. Barcelona: Herder.]

Heidegger, Martin (1995). GA 60, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Eds. Jung, M. und Regelhly, T. Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 1-156. [Heidegger, Martin (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad., Ustacescu, J., México: Fondo de Cultura Económica.]

Husserl, Edmund (1975a). *Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, en *Husserliana*, Bd. XVIII. Ed. Holenstein, E. Nijhoff: Den Haag. [Husserl, Edmund (2006). *Investigaciones lógicas, 1*, trad. García Morente, M. y Gaos, M. Madrid: Alianza.]

Husserl, Edmund (1975b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, en *Husserliana*, Bd. III/1, Text der 1.-3. Auflage. Ed. Schumann, K. Nijhoff: Den Haag. [Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura*, trad. J. Gaos y A. Ziri6n Quijano, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica, 2013.]

Petrella, Daniele (2023). En las raíces de la fenomenología hermenéutica. Heidegger lector de Husserl en el Kriegsnotsemester de 1919, *Studia Heideggeriana*, 12, pp. 271-292.

Rodríguez, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos.

Vattimo, Gianni (2006). *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa.

Waldenfles, Bernhard (2017). Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl, *Areté*, 29, 2, pp. 409-426.

