

ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Poesía y mundo en los inicios del pensar de Heidegger*

Andrés Felipe Martínez-Castro

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Email: af.martinez227@uniandes.edu.co

Recibido: 12 de agosto de 2022 | Aprobado: 08 de noviembre de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.350893>

Resumen: En el artículo se estudia la relación entre la filosofía de Heidegger y la poesía en su escrito de habilitación y primeras lecciones en Friburgo. Aunque la poesía como un fenómeno particular no era aún tematizada por Heidegger, sus conceptos de filosofía y lenguaje se desarrollan en su proximidad desde el escrito de habilitación. Posteriormente, la caracterización del lenguaje como generalidad premundana en sus primeras lecciones es ejemplificada con una cita trágica. A partir de ella, se elabora una interpretación de la relación implícita entre la filosofía y la poesía a partir del lenguaje premundano [*Vorweltliche*] y su crítica al neokantismo. Esta relación es la posibilidad fenomenológica de dejar ver en el lenguaje, en la que aquello mostrado son los fenómenos de mundo y sentido. Así, la fenomenología y la poesía estuvieron siempre hermanadas en el pensamiento de Heidegger, en torno a esos dos fenómenos centrales de su posterior ontología.

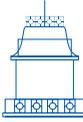
Palabras clave: poesía, ser en el mundo, fenomenología, sentido, neokantismo

* El presente artículo está vinculado a la investigación "ontología y poesía" realizada para optar por el título de Doctor en Filosofía en la Universidad de los Andes.

Cómo citar este artículo

Martínez-Castro, A.F. (2024). Poesía y mundo en los inicios del pensar de Heidegger. *Estudios de Filosofía*, 69, 115-136. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.350893>





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Poetry and world in early Heidegger's thought

Abstract: This article explores the relationship between Heidegger's philosophy and poetry in his habilitation and his first lectures in Freiburg. Although poetry as a particular phenomenon was not yet thematized by Heidegger, philosophy and language developed in its proximity since the habilitation text. Subsequently, a tragic quotation exemplifies the characterization of language as a pre-mundane generality in his first lessons. The article elaborates an interpretation of the implicit relationship between philosophy and poetry based on the pre-mundane language [*Vorweltliche*] and its critique of neo-Kantianism. This relationship is the phenomenological possibility of letting see through language, especially the phenomena of world and meaning. Therefore, phenomenology and poetry came together in Heidegger's thought around those two central phenomena of his later ontology.

Keywords: poetry, being in the world, phenomenology, meaning, Neokantism

Andrés Felipe Martínez Castro: Filósofo y economista de la Universidad de los Andes, con maestría en filosofía. Actualmente curso el doctorado en filosofía en la misma universidad. Mis áreas de investigación son la fenomenología y la hermenéutica en sentido amplio. Mi interés se centra en las investigaciones fenomenológicas en problemas contemporáneos y de nuestro contexto, entre otros, el desplazamiento forzado y la violencia, la relación de la filosofía con la poesía y la filosofía de las matemáticas. He trabajado especialmente a los autores Heidegger y Badiou. Actualmente, investigo sobre las relaciones de la ontología de estos dos autores.

ORCID: 0000-0002-6082-2570



1. Introducción

La unión entre la filosofía de Heidegger y la poesía es el mundo. Esta ligazón entre poesía y mundo estuvo siempre presente, aunque tardara en hacerse explícita, y es, más bien, la filosofía la que cambia para tratar de estar a su altura. Empieza desde una intuición en su tesis de habilitación, *Sobre la doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (GA 1), o quizás previamente cuando Heidegger escribía poemas. No obstante, la imagen tradicional que obtenemos al leer los comentarios a la filosofía de Heidegger es muy distinta. Para algunos, la unión entre filosofía y poesía surge cuando Heidegger dirige su mirada al arte como forma de apertura de la verdad que contrasta con la técnica (Pattison, 2000). Para otros, la discusión tiene su punto de partida en *Ser y tiempo* (Gosetti-Ferencei, 2004), en la interpretación del papel del lenguaje en la analítica del Dasein, y su centro de gravedad en el viraje posterior. La idea de un primer Heidegger alejado del arte y la poesía, casi “sociológico”, cuya fenomenología se desarrolla en un campo prelingüístico, es particularmente fuerte en los comentarios de su obra en lengua inglesa. Heidegger, no obstante, fiel a su consigna de que todo pensador piensa un solo pensamiento, pensó siempre en torno del emerger continuo y hermanado de poesía y mundo y lo denominó origen, el lugar de donde brota aquello que debe ser pensado.

Le fenomenología nombra una filosofía con la que Heidegger buscó y encontró ese origen. Este texto muestra que en su tesis de habilitación y la labor docente en Friburgo (1919-1923), con una terminología aún en desarrollo, Heidegger ya había encontrado dicho origen, la unión de poesía y mundo en su exploración del carácter premundano del lenguaje. La fenomenología se propone, a manera de indicación, dejar ver en el lenguaje. Al periodo de Friburgo lo determina el tránsito desde el neokantismo hacia la fenomenología, el cual se corresponde con el cambio desde la lógica como teoría del juicio a la lógica como reflexión sobre el lenguaje, sobre el *logos*. La gran ausente a primera vista es la poesía. No obstante, el artículo mostrará que esta primera impresión cambia cuando interpretamos las citas relacionadas con la poesía y extraemos su sentido en dirección a la evolución de la filosofía de Heidegger. Para ello, se explorará, en primer lugar, las conclusiones de *Sobre la doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* para resaltar las conexiones del “espíritu vivo” con la poesía, en especial, con el romanticismo, Novalis y Schlegel. En segundo lugar, se interpretará el mundo y el lenguaje premundano en las lecciones de Friburgo en relación con la poesía. Finalmente, se extraerá, a modo de conclusión, las críticas que dirige Heidegger al neokantismo, y cómo mundo y poesía constituyen el centro del debate.

Como panorama general, la primera imagen sobre la poesía, ausente en el neokantismo, pudo venir del interés de Heidegger por los poetas y por el idealismo alemán. En el prólogo a los escritos tempranos, Heidegger asegura que en 1908 leyó las poesías de Hölderlin (GA 1, p. 56), en los años siguientes entre 1910 y 1914, entre

otros, leyó a Rilke y Trakl (GA 1, p. 56); durante su juventud, también leyó asiduamente a Johann Peter Hebel (Safranski, 1998) y su lectura de Novalis puede constatarse por sus citas, la primera de ellas como epígrafe en su trabajo de habilitación (GA 1, p. 399). Ellos, junto a Goethe y Stefan Georg, son los poetas a los que Heidegger dedicará más citas y notas en sus libros. Sin embargo, su presencia varía a lo largo de su obra. Mientras el ya mencionado fragmento de Novalis sirve de epígrafe de la conclusión de su trabajo de habilitación, Stefan George es mencionado por primera vez en el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 58, p. 69), fechado en 1919-20, y no será citado de nuevo hasta reaparecer con mayor importancia en el segundo Heidegger. Con Rilke sucederá algo similar, su primera mención data de 1924 en el curso similarmente titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24, p. 244). Trakl y Hebel no son citados en los primeros cursos y obras, así como Hölderlin cuya presencia tiene lugar en el periodo posterior a 1930.

También se formó Heidegger una primera idea de la poesía en su ejercicio mismo con la escritura de algunos poemas. Del periodo comprendido entre 1910 y 1916 se conservan 8 poemas (GA 13 y GA 6). En estos poemas tempranos, la temática general es la comparación de una etapa de la vida con algunos motivos poéticos como el atardecer o anochecer, la caída o muerte de la luz, o la finalización o espera de la primavera. Unida a ello, hay una idea de la vida como nacimiento y muerte continua. En dos de ellos, *Ölbergstunden* y *wir wollen warten* (GA 13, p. 6), es notoria una temática religiosa. Los versos guardan una relación muy general con los intereses filosóficos de Heidegger, por lo demás, aún en desarrollo. Pero en los temas filosóficos aún incipientes resuenan también herencias del romanticismo, como el caso de la vida y la muerte, la cual parece intentar ser comprendida como desenvolvimiento de la vida misma, por ejemplo, en *Sterbende Pracht* (GA 13, p. 5) cuando afirma que el ramaje “Siente en la caída // necesidad de la tarde”. No obstante, los versos son pocos y Heidegger parece haber abandonado la actividad durante periodos.

2. Trabajo de habilitación

El mundo es la esfera de las uniones imperfectas
del espíritu y la naturaleza.

Novalis (2001, p. 431)

En el prólogo a la primera edición de sus escritos tempranos (GA 1), Heidegger ofrece de ellos una relectura y narra los encuentros que marcaron su formación. En sus primeros escritos y, en especial, en su trabajo de habilitación de 1915, *Sobre la doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*, nota una continuidad con su pensamiento posterior que salta ahora a su vista: “Sin embargo, ellos [los escritos tempranos]

muestran el inicio de un camino entonces aún cerrado para mí: en la forma del problema de las categorías la pregunta por el ser, la pregunta por el lenguaje en la forma de la doctrina del significado. La copertenencia de las dos preguntas permanecía aún en la oscuridad” (GA 1, p. 55).

El prólogo escrito para la edición de 1972 mira en retrospectiva una intención desde la cual se unifica su trabajo inicial con las preguntas posteriores de su filosofía. Esta intención yace en la pregunta que le guía y en el problema mismo, más que en el nombre o los primeros conceptos con que la formula. La pregunta por las categorías, la estructura lógica en la cual se presenta el mundo, se transformó progresivamente en la fenomenología, la ontología, y después en el simple pensar, todos ellos nombres dados en algún momento al preguntar por el ser, y la teoría del juicio, convertida en la lógica, en la hermenéutica de la facticidad, en el lenguaje y finalmente en la poesía, fueron los nombres de la inquisición sobre el lenguaje. Ambos aparecen desde un inicio entrelazados y transcurren sobre el fondo de una copertenencia que se mantendrá hasta los escritos tardíos. De ser cierto, debe ser posible localizar en la temática del primer Heidegger aquellos mismos problemas de los que emana toda su filosofía. De ser cierto, su pensamiento, aún encerrado en los conceptos del neokantismo, debe haber visto ya el fenómeno que más tarde llamará poesía.

El primer encuentro filosófico con la poesía, paradójicamente por su temática, es el escrito de habilitación de Heidegger, *Sobre la doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto* (GA 1). Heidegger trabajó en sus primeros textos en la teoría del juicio, la lógica y las categorías. La filosofía de Kant fue interpretada en su tiempo como una investigación psicológica del conocimiento humano, por un lado, y, por el otro, como una investigación lógica sobre la validez de nuestros juicios. En el enfrentamiento de estas interpretaciones, gracias a las *Investigaciones lógicas* de Husserl y a las interpretaciones de la filosofía de Kant por parte de Stadler, Cohen, Nartop, Windelband y Rickert (Gutiérrez, 2009, p. 94), Heidegger se decide en contra de las interpretaciones psicologistas y en favor de aquellas que sostenían que la crítica era una investigación de la validez lógica. La esfera del sujeto y la del objeto están unidas por el puente de dicha validez y la filosofía investiga la formación del puente mismo. Dentro de estas interpretaciones, Heidegger apreció la de Emile Lask, quien pretendía dejar atrás las investigaciones sobre juicios particulares y preguntar por el fenómeno en conjunto y su sustento. En oposición a un sujeto trascendental cuyas categorías preforman el mundo, Lask sostuvo que la forma lógica indica hacia un determinado material y depende de su realización para llegar a ser significado. Con ello, la disyunción entre validez y significado quedaba fundida en el objeto. Esta inmanencia del sentido serviría, según Heidegger, para aclarar el estatuto lógico del juicio. Este es “una relación de ‘validez’ entre el objeto y el contenido significativo determinante; el conocimiento es un ‘apoderarse del objeto’ que se da en el ámbito del sentido que vale” (Gutiérrez, 2009, p. 98-99).

Heidegger pretende en su escrito basarse en la validez y la teoría del juicio para rastrear la unión entre la teoría de las categorías y una subjetividad valorizante, con la que espera llegar a los fundamentos metafísicos del valer. El juicio debe entenderse no desde una perspectiva psicológica, ni trascendental, sino desde una metafísica que pregunte por el valer, el cual, a medio camino entre el sujeto y el objeto, será determinado por Heidegger como una nueva forma de ser diferente de ambos (Gutiérrez, 2009, p. 99). Este valor verdad o verdad como valor emerge de una subjetividad valorizante, la cual ya no es un sujeto trascendental que fuerza con las categorías “lo dado” a la intuición, sino una instancia que da origen a la validez con su actuar y su toma de posición con respecto al valor verdad. En última medida, la lógica del juicio se encuentra entramada de alguna manera con el objeto, la relación misma entre los dos se efectúa al valorar. El “puente” del valor es una forma de ser que no corresponde al sujeto ni al objeto.

En el epílogo, añadido posteriormente como un balance de la obra, aparece la primera cita de un poeta: Novalis. Por la naturaleza del escrito de cierre, el cual quiere evaluar el trabajo y ponerlo en relación con los propósitos posteriores de investigación, el epígrafe debe ser leído como una indicación de la dirección de sus trabajos posteriores. El fragmento dice: “Buscamos por doquier lo incondicionado y encontramos siempre solo cosas” (GA 1, p. 399). El trabajo de habilitación pretendía relacionar el problema de las categorías con un horizonte metafísico que renovara y abandonara la discusión de la unión entre el objeto y el sujeto. Por ello, resulta natural preguntarse a qué se refiere lo incondicionado [*unbedingt*] que no logra captarse entre las cosas o cuyo carácter difiere del de la cosa.

El problema del texto de habilitación se convierte, desde esta óptica, en determinar el modo de encuentro de la conciencia valorante, el objeto y el juicio. El problema no puede encerrarse dentro de la conciencia, pues la lógica debe realizarse en el objeto y su resultado, el valor verdad no es un objeto más como los otros. Lo incondicionado debe ser encontrado más allá de las cosas, del sujeto y del objeto, y captado en toda su amplitud como acto vivo. El significado debe emerger de ese encuentro y no ser ni un contenido mental ni un objeto en el mundo. El lugar de encuentro o conciencia valorante es una prefiguración del Dasein, como ser-ahí. El énfasis, empero, no debe posarse sobre la idea de conciencia o sujeto constituyente, sino en el ahí. Frente a la distancia binaria que constituye la relación sujeto-objeto, Heidegger persigue desde sus inicios comprender a ambos como posiciones binarias derivadas de un “entre”, un puente o un ahí que las funda. Este “entre” es aquello incondicionado [*unbedingt*], distinto a la cosa y, a lo largo de la obra de Heidegger, indisolublemente conectado con el mundo. El fragmento de Novalis citado por Heidegger es una idea recurrente de la obra del poeta y se complementa con otros fragmentos como el citado epígrafe de este capítulo. El mundo, la esfera de las uniones imperfectas del espíritu y la naturaleza, debe ser captado como incondicionado, como una forma de ser distinta a la cosa. En

esta etapa del pensamiento de Heidegger, esta forma de ser es el valer que enlaza el sentido lógico con el significado óntico.

La instancia valorante que resuelve en este escrito de habilitación por primera vez el problema fue tomada de un diálogo con la poesía: el concepto de espíritu vivo [*lebendiger Geist*]. En la medida en que el valer y las determinaciones categoriales no pueden ser reducidas a contenidos mentales, la instancia valorante es un espíritu vivo e histórico que sirve de puente entre lo óntico y lo lógico y conduce la reflexión hacia la metafísica. Heidegger afirma, en la traducción de Mantas (2012):

Sólo desde esta orientación del concepto de espíritu vivo y sus ‘afirmaciones eternas’ (cfr. Schlegel) la lógica de la teoría del conocimiento quedará a salvo de una limitación exclusiva al estudio de las estructuras y se podrá plantear el problema del sentido lógico también desde su significado óntico. Sólo entonces será posible una respuesta satisfactoria sobre cómo el sentido ‘irreal’ ‘trascendente’ nos garantiza la verdadera realidad y objetividad (p. 463).

El concepto de espíritu vivo parece haber sido tomado por Heidegger de Schlegel, de *Diálogo sobre la poesía* (Mantas, 2012). Con esta primera formulación del Dasein, Heidegger piensa por vez primera la diferencia ontológica, aquí bajo la forma del significado óntico y el sentido lógico. El gran ausente en esta formulación parece ser el lenguaje. Si bien la idea de juicio y significado se encuentran en relación con éste, desde otra perspectiva son exactamente las posiciones que Heidegger rechazará y criticará. En el epílogo del escrito, solo la cita de Schlegel sobre las afirmaciones eternas parece dejar un entresijo de un pensamiento distinto sobre el lenguaje.

Heidegger reconoce a Schlegel como fuente de las ideas del espíritu vivo y sus afirmaciones eternas [*ewigen Bejahungen*]. Empero, las dos citas no son tomadas textualmente del *Diálogo sobre la poesía* (Schlegel, 1985). Las afirmaciones eternas no aparecen textualmente en el libro, si bien existen expresiones semejantes y, por lo demás, la constancia terminológica no es una característica de Schlegel (Cf. Schlegel, 1985, Introducción). Con respecto al término “espíritu vivo” no hay una expresión idéntica, pero sí una similar que habría aparecido en los pies de página de una edición alternativa: *Friedrich Schlegel 1794-1802. Seine prosaischen Jugendschriften. Hrsg. v. Jakob Minor. Band II, Wien 1882* (Schlegel, 1985, p. 94). El pie de página en cuestión es el número 6 de la edición consultada (Schlegel, 1985, p. 177) y habla de [*alles lebendig auffassender Geist*]: “[el] espíritu meditativo [que hace sentido] y comprensor de todo lo viviente es un espejo claro del mundo completo a su alrededor” (subrayado propio). Este pie de página corresponde a una redacción alternativa de un comentario de Schlegel sobre la obra teatral *Egmont* de Goethe.

A pesar de que la cita no sea textualmente aquello que afirmara Heidegger, se pueden extraer algunas conclusiones. El *Diálogo sobre la poesía* fue escrito en alusión y como recuento de las reuniones que habría tenido el grupo romántico en el que se

encontraron, junto a otros, Novalis y Schlegel. Es un diálogo sobre la poesía en dos sentidos. Schlegel utiliza el término en su acepción natural como obra del poeta o poema y, en un sentido proveniente del idealismo, como poesía inconsciente de la tierra. El idealismo entendía a la naturaleza como una obra de arte, como un poema, del cual el ser humano hace parte y dentro del cual poetiza el mundo. El idealismo concebía la naturaleza como una instancia del absoluto o como un no-yo, percibido como objetivo, pero en última medida producido por la fuerza imaginativa del absoluto. Este es el caso para Schlegel, quien nombra también al mundo exterior poesía o poema de la divinidad (Cf. Schlegel, 1985, *Introducción y Dialogo sobre la poesía*).

Podemos ver bajo otra luz las verdades eternas del espíritu vivo si fijamos la vista en el conocimiento de la naturaleza para Schlegel. La naturaleza es producto de la imaginación de un “poeta eterno”, de un yo creador del cual somos parte, por lo cual, la forma de conocerla es llevar a cabo parte de dicha creación con nuestra imaginación o fantasía. Toda obra de la fantasía es también creación y la forma más pura de creación es la poética, la cual se convierte en parte de la poesía inconsciente de la tierra. El poema, la forma máxima de conocimiento, debe ser una obra acabada, debe relacionarse con lo infinito y desde su posición individual y particular debe poder reflejarlo. En ese sentido, todos los poemas son un solo poema que busca decir la poesía inconsciente de la existencia. La palabra poética tendría la particularidad de que convertida en una obra finita puede dar a conocer la naturaleza infinita. En este sentido, habla Schlegel en sus *Ensayos sobre Lessing*:

Pero es alcanzable porque ya ha sido alcanzada muchas veces, porque a través de ella se relaciona en todas partes la apariencia de lo finito con la verdad de lo eterno y a través de ello precisamente se disuelve en sí misma: a través de la alegoría, a través del símbolo, a través de aquello por donde en el lugar del engaño hace su aparición el significado, lo único real en la existencia, porque solo el sentido, el espíritu de la existencia brota y regresa de aquello que se ha elevado por encima de todo engaño y de toda existencia (Citados en Schlegel, 1985, pp. 74-75).

Los medios a través de los cuales se expresa el lenguaje poético son aquellos que permiten la aparición de las afirmaciones o la verdad eterna. Esta forma de conocimiento debe sintonizar con el significado de la poesía eterna y solo puede hacerlo como partícipe de ella en la creación. A pesar de que no pueda, lastimosamente, encontrarse una cita directa que despeje las dudas, es difícil suponer que cuando Heidegger cita en el cierre de su escrito de habilitación a ambos, Novalis y Schlegel, y menciona al espíritu vivo y sus afirmaciones eternas, no se percatara de o no quisiera insinuar una proximidad con el poema. Ambos, las afirmaciones eternas de Schlegel y los fragmentos poéticos de Novalis, coinciden con la intención heideggeriana de captar lo incondicionado, pero ellos afirman abiertamente lo que Heidegger aún calla, que el

lenguaje de lo incondicionado no es la lógica, sino la poesía. El espíritu vivo prefigura al ser en el mundo, y, como veremos en la sección siguiente, al mundo incondicionado se llega a través de la vivencia y su lenguaje no lógico, sino premundano.

3. Friburgo: poesía y ciencia originaria

El espíritu vivo mostraba la dirección que seguirían las primeras lecciones de Heidegger, pero frente al primer impulso de elevar el problema a la metafísica se interpuso la fenomenología. A partir de ella, las lecciones de Friburgo proponen captar la vida en su desenvolvimiento inmediato y, en medio de este, alcanzar el sentido y las significaciones primarias. El espíritu ha sido dejado atrás como una determinación innecesaria y tal vez vacía. La fenomenología no se piensa a partir de un problema teórico o de un término filosófico que se deba elaborar. Esta exige ir directo a un fenómeno, al problema, a la cosa misma que se quiere preguntar. Su único criterio es la mostración. El problema mismo y su solución deben hacerse visibles. La vida, en amplio sentido, se presenta a sí misma como primera determinación del problema del conocimiento. El conocimiento es una necesidad, aparece en la vida misma y quiere al mismo tiempo aprehenderla. El lenguaje teórico debe ser expuesto en su cercanía o lejanía en la aprehensión de la vida. El problema del juicio y de las categorías no debe ser elaborado para después ver si puede someterse con él a la vida misma, sino que, de ser verdadero, debe surgir de algún lugar en ella y mostrarse como un fenómeno.

En la consecución de la vía de acceso a la vida y del lenguaje que permite entenderla se juega para el joven Heidegger la existencia de la filosofía. El primer problema consiste en enfrentar la perspectiva del neokantismo, su propia posición previa. En ella, la vida se analiza desde una perspectiva teórica y la forma de aprehenderla es el juicio. La vida aparece así desgajada en un sujeto, al cual le es dado un objeto de conocimiento, bien sea como un contenido mental o un objeto de la percepción, y la teoría debe explicar cómo sea posible que dicho sujeto conozca la esfera independiente del objeto. La vida, sujeto y objeto, es entendida en el neokantismo a través de los juicios, un lenguaje. En esta pugna con las concepciones neokantianas de los juicios y la percepción de objetos, los ejemplos opuestos por Heidegger son poéticos. En la segunda parte de *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (GA 56/57), la fenomenología disputa con el neokantismo su capacidad de entender la vida y el conocimiento. En oposición al neokantismo, la fenomenología se piensa a sí misma como preteórica. Ante la pregunta neokantiana por la donación material “¿Hay algo?”, es decir, ¿cómo podemos saber de la existencia de un mundo exterior y de objetos en él?, Heidegger decide poner en cuestión las posiciones filosóficas establecidas en su tiempo.

Por ejemplo, si preguntamos: ¿hay algo? y respondemos que para saberlo se deben determinar las condiciones psíquicas para captar un objeto existente, el problema inicial

se desplaza hacia la determinación de lo objetivo y de los procesos psíquicos, también objetivos, necesarios para que un sujeto determine que se da un objeto. Con ello, sin embargo, no se ha resuelto la pregunta, sino que nos enfrentamos a determinar qué sean los hechos psíquicos y qué la existencia de objetos, con lo cual reescribimos la pregunta inicial proponiendo otro problema a su base sin haber llegado a cosa alguna. La pregunta “¿hay algo?” no pregunta si hay hechos psíquicos o si hay objetos. Tampoco se resuelve al encontrar una relación entre objetos, la cual une un objeto-contenido mental, con los objetos ojos y, a su vez, los objetos reales que se perciben. Con ello se cae de nuevo en el problema de determinar y justificar la validez de los contenidos mentales, la percepción visual y la determinación y unidad del objeto. ¿Cómo proceder entonces?

Nos topamos aquí con un abismo y con la necesidad de dar un salto o hundirnos en la llamada por Heidegger nada de la objetividad: “Estamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general, ante un abismo: o bien la nada, es decir, la objetividad absoluta, o bien conseguimos saltar a otro mundo, o más precisamente: por vez primera en el mundo” (GA 56/57, p. 63). Nuevamente el fragmento de Novalis, la búsqueda de lo incondicionado toma sentido junto a la pregunta “¿hay algo?”. La pregunta parece dirigirse hacia una realidad externa, objetiva, pero Heidegger pretende saltar por primera vez en el “entre” de la relación misma, en el mundo incondicionado [*un-bedingt*]. Para que la investigación fenomenológica proceda, Heidegger propone atenerse al preguntar mismo. Cuando pronunciamos la pregunta: ¿hay algo?, sin tratar de anteponer objetos en ella, tenemos una vivencia o una experiencia. La hemos dicho. Cuando preguntamos, “yo me comporto” [*Ich verhalte mich*] (GA 56/57, p. 66) con respecto a algo. El “comportarse respecto a” no es una nueva relación entre un yo y un objeto. Por el contrario, es nombrar la forma original de encuentro. Ella está antes, inmediatamente preguntamos nos comportamos respecto a algo, antes de intentar determinar un objeto o un sujeto en la relación.

Al observar atentamente la experiencia de la pregunta “¿hay algo?”, se puede ver que no hay referencia específica a ningún “yo”. Cuando preguntamos, la vivencia no es nuestro contenido mental, por el contrario, se muestra como “un vivir dirigiéndose a algo”, en específico, un “vivir interrogativamente dirigiéndose a algo”. En el “hay” está ya el enigma que Heidegger quiere rescatar en la expresión alemana: la expresión no apela a ningún sujeto y el algo no se encuentra determinado como un objeto que se dé o se presente. A pesar de que no pueda ser reducida al esquema típico de sujeto y objeto:

La vivencia también es, sin embargo, aun si evito cualquier reificación e inserción en un contexto fáctico, tiene un ahora, está ahí y es incluso de algún modo mi vivencia. Yo estoy aún ahí, yo lo vivo, pertenece a mi vida y sin embargo su sentido está tan distante de mí, tan absolutamente lejos de mí (GA 56/57, p. 69).

La relación entre la vivencia y lo vivido no es una nada y no necesita entenderse en términos de sujeto y objeto. En el “comportarse dirigido a” yace ya un algo hacia el cual comportarse. Hay una similitud con la transitividad de la conciencia de objetos, descrita por Husserl, no obstante la idea de conciencia es demasiado estrecha. Se debe comprender el todo de la vivencia, no solo lo psíquico. Por ello, es mejor hablar de un “vivir dirigido a algo”. De ello se puede concluir que “¿hay algo?” no es una pregunta fundamental, pues ella se posa sobre un vivir interrogativamente, sobre un “vivir dirigido a algo”. Aquí no hay un yo, ningún sujeto ni objeto, pero hay un vivir y un algo que los prefiguran. Para que la pregunta “¿hay algo?” pueda interpretarse teóricamente y aparezcan en ella objeto y sujeto, debe reducirse el “vivir dirigido a algo”, que en sí mismo vincula lo viviente, la vivencia y lo vivido. El sujeto y el objeto aparecen y se fundan sobre el vivir.

La vivencia no es nuestra vivencia, un contenido mental, sino que nosotros estamos en la vivencia. Esta es un “suceso [*Er-eignis*] de carácter significante, no factual”. La pregunta “¿hay algo?” conduce a la comprensión de la vivencia o experiencia como relación originaria entre un vivir, un suceder y un algo “de carácter significante”, los cuales deben permitir salir de la esfera de la teoría y entrar en el horizonte de la comprensión de la vida. Por ejemplo, supongamos que entramos al cuarto de una amiga o una conocida médica y encontramos un espéculo nasal. En nuestra extrañeza lo tomaremos en las manos e intentaremos saber qué se hace con él, lo manipularíamos parecido a unas pinzas debido a su forma, hasta que nuestra amiga nos sacara de nuestra extrañeza al explicarnos que se utiliza para ensanchar los orificios nasales y poder realizar una observación nasal.

Para quien fuera médico, el espéculo se le presentaría inmediatamente como un instrumento médico, para nosotros se nos mostraría en primer lugar como algo con lo que no sabemos qué hacer. Para ambos, la médica y nosotros, el espéculo se presenta como algo que tiene un significado, como un instrumento mundano que puede ser usado para algo. Así sucede con las cosas que encontramos en las vivencias, se nos presentan como pertenecientes a un mundo que está en torno nuestro, las mesas, sillas o ascensores aparecen bajo una faz mundana, la cual se despliega en sus usos, sin necesidad de identificar primero un sujeto o un objeto: “Vivir en un mundo entorno, significa para mí siempre y en todo lugar, todo es mundano, ‘munda’ lo cual no coincide con ‘valer’” (GA 56/57, p. 73). Las cosas aparecen con un significado porque tanto estas como la vivencia donde las encontramos son vividas, aparecen porque “vivimos dirigidos a”. Estas nociones de vivencia, experiencia, mundo y significatividad son el lugar inicial y el núcleo del encuentro entre poesía y filosofía, especialmente en el carácter fenomenológico de ésta.

Heidegger compara la experiencia vivida con la llevada a cabo por el conocimiento científico. Mientras en la primera existe una referencia al ser vivida, en tanto la cosa se presenta como significante en un “vivir referido a”, en el conocimiento científico

desaparece esta referencia. En estricto sentido, en el conocimiento científico el significado de la cosa inmersa en un mundo se limita sin hacer referencia a aquello que se puede hacer con ella, e inicia un proceso que puede culminar en el objeto, como un algo general sin un significado dado por el vivir. Heidegger recurre nuevamente a una comparación para mostrar el surgimiento del objeto como una limitación o desvivificación de la experiencia. Para ello, contrapone la visión de la salida del sol que tiene el astrónomo, como un proceso natural que no involucra la visión particular o sentimientos del científico, contra una cita de *Antígona* de Sófocles, en la cual los tebanos celebran la defensa de la ciudad que ha permanecido: “Oh! mirada del sol, la más bella // Que la Tebas de siete puertas // Hace tiempo iluminas” (GA 56/57, p. 73). Heidegger sostiene que esta contraposición solo plantea el problema, pero no es una solución. El análisis queda postergado para un apéndice, el cual lastimosamente no se ha conservado (GA 56/57, p. 74).

La contraposición, sin embargo, queda clara. La descripción de la salida del sol por parte del científico ha extraído el fenómeno del campo de significación inmediato, de la experiencia o el “vivir dirigido a”, mientras que el coro de Sófocles nos deja ver el sol en su significado para los combatientes, su belleza sobre las puertas de Tebas y la permanencia de la ciudad que hace largo tiempo ilumina. En la vivencia transmitida por Sófocles, la cual no requiere de un yo en específico, pero sí de un vivir en relación con algo, el sol está en su bello brillo cuando, después de la batalla, hace aparecer la puerta en su permanencia. Fenomenología y poesía coinciden en la posibilidad de dejar ver la experiencia vivida en su carácter de significatividad mundana, sin reducirla a sujeto y objeto. La coincidencia se da temprano en el pensamiento de Heidegger, pero su desarrollo y su alcance aún permanecen por delimitarse. ¿Es solo la capacidad expresiva de la poesía o cierto tipo de ella empeñada en realizar descripciones casi palpables de la cotidianidad la que le hace converger con la descripción fenomenológica? Aceptaremos que, si bien ello puede ser cierto, no obstante, la poesía tiene una relación con la palabra que permanece sin esclarecerse. La coincidencia en este primer punto deja al menos dos preguntas abiertas: cuál sea la relación entre poesía y fenomenología con la significación mundana, con el “vivir dirigido a”, y cuál sea la relación de ambas con el lenguaje, cuál es el enlace entre las significaciones y las palabras.

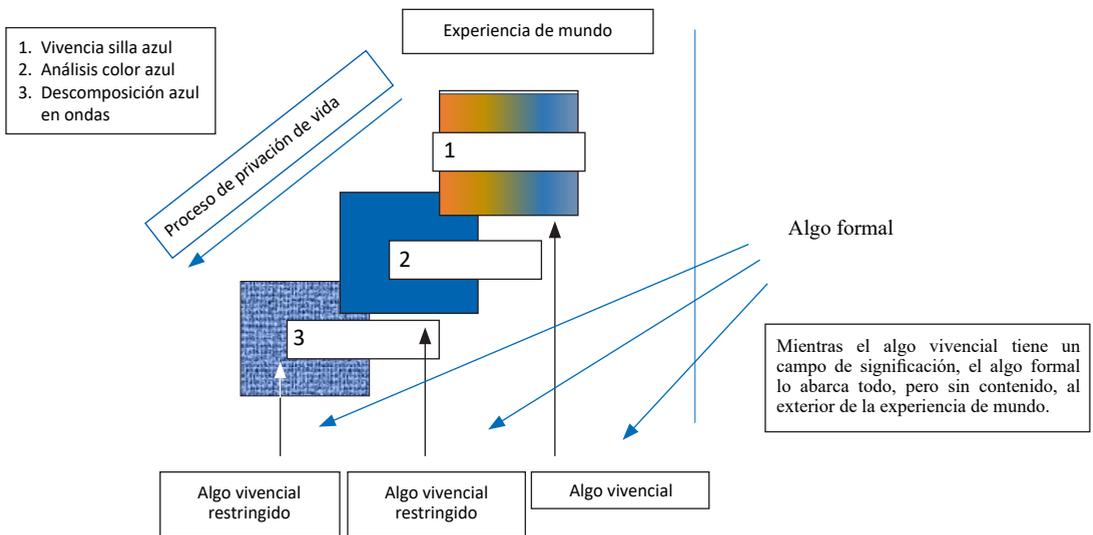
Cuando Heidegger esclarece la vivencia de la pregunta “¿hay algo?” y se remite a otra experiencia, parece obvio que debe analizar solo experiencias suyas. Sin embargo, Heidegger recurre primero a una vivencia compartida y después a una hipotética. El lenguaje nos permite participar en ellas sin haberlas vivido. Es decir, sin necesidad de pronunciarnos sobre su valor de verdad o de recurrir a construcciones sobre el objeto que quisiéramos captar, podemos verlas, sentirlas a través del lenguaje mismo. El dejar ver en el lenguaje que llamamos fenomenología, y que tomamos sin más como primera indicación, tiene algo compartido con la cita de Sófocles. Esta y la vivencia de la cátedra las podemos comprender porque, si bien es una vivencia particular, existe

una generalidad en nuestro modo de acceder a ellas en el lenguaje. En la vivencia de la pregunta “¿hay algo?” sucede algo semejante, no obstante, no hay referencia a una cosa mundana, porque cuando pregunto: ¿hay algo?, lo hago por un algo en general, el cual no está inserto en ningún contexto significativo de mi vida diaria. Resulta natural preguntarnos si ésta generalidad es la generalidad del lenguaje o si tiene un carácter teórico y cuál es su relación con la vivencia y la significatividad.

En el ejemplo del científico, él no se topa con algo en general en sus investigaciones. Por el contrario, lo hace con aspectos cada vez más específicos de la vivencia. Por ejemplo, en la esfera de la vida cotidiana podríamos toparnos con una cosa pesada que necesitamos levantar, entonces preguntaríamos: ¿hay algo con lo cual levantarlo?, o en el caso del científico, él podría preguntar, ¿hay algo que explique su peso o la atracción entre dos cuerpos? En ambos casos aparece “algo”, una cosa en general por la que se pregunta. El algo es en ambos un algo para algo, algo con que levantar un objeto, en un caso, y un algo que explica esta experiencia, una relación entre cosas, que, si bien se han desprendido de la referencia a nosotros, aún es un algo extraído de la experiencia misma y limitado a ella. El algo de la pregunta “¿hay algo?”, por el contrario, puede aparecer en cualquier contexto. Este algo de la donación material puede referirse al algo de la vivencia, al útil con el que puedo levantar una cosa, puede referirse al algo del científico, a la fuerza de gravedad, o, como en el caso de la pregunta, puede referirse como algo a todo en general y a nada en particular. El algo del científico no es un algo cualquiera, sino determinado por la relación existente entre las cosas en un área o un contexto delimitado. En ese sentido es similar al algo de la vivencia. Quiere señalar dentro de la vivencia misma, pero elimina parte de las posibilidades de ella, en particular, elimina la referencia a quien la vive. El algo de la pregunta “¿hay algo?”, por el contrario, tiene mayor amplitud, no está circunscrito a un área restringida como el del científico. En ese sentido, parece tener la amplitud de cualquier vivencia, pero a su vez completamente desprendido de alguna en específico.

Heidegger llama desvivificación al proceso que transforma el algo encontrado en la vivencia en un algo que cada vez remite menos a ella. Por ejemplo, tomemos la experiencia del color de una silla azul. Dentro de la vivencia, el color puede ser para decorar una sala, porque le gusta a alguien o porque debía combinar con otros colores del lugar. Con la visión de la ciencia inicia el proceso que aparta el algo de la vivencia. El azul es una onda que a su vez se explica por el comportamiento de los átomos, fotones. Cada paso de la explicación se hunde en un campo determinado de la vivencia. Ya no hay referencia a quien la vive, tampoco referencia al estar en un lugar determinado, simplemente vemos el azul y después dentro de él. El algo formal de la donación material, sin embargo, no obedece la misma tendencia, sino que puede aparecer en cualquier estado y tampoco es el límite o último paso de la ciencia. En la vivencia y en el proceso de la ciencia, silla es algo, el color es algo, los fotones son algo, pero siempre en un contexto determinado. La silla es azul, el color es luz, pero la silla no

es color. Estos algos aún conservan conexiones significativas dadas en la experiencia misma. Por ello, la teorización formal es cualitativamente distinta del proceso de las ciencias. Esta última puede referirse a la silla, al color, a las partículas, a todo lo posible como algo. Guarda relación con el algo de la vivencia, pero lo extrae de todo contexto significativo. Podríamos visualizarlo en un diagrama:



Elaboración propia (2023)

Heidegger distingue así cuatro componentes. El primero es la vivencia en la cual hay una referencia al ser vivida, pero no a un sujeto particular. Para acceder a ella no es lícito separar sujeto y objeto, es decir, partir desde una visión teórica que desconoce los lazos significativos de la vivencia. El segundo es el proceso de privación de vida [*Entlebens Prozess*], del cual emerge la ciencia a través de pasos sucesivos que analizan la vivencia, se hunden en ella y eliminan paulatinamente sus referencias para delimitar su campo de estudio. Así, cuando veo una silla en la vivencia, veo una cosa para sentarme. Cuando inicia el proceso de privación de vida puedo verla descompuesta en dimensiones, formas y colores, estos últimos a su vez son ondas de luz y así sucesivamente.

Los otros dos componentes son producidos por la generalización. Hay una generalidad de la vivencia, por darle un nombre. ¿Hay algo con lo que pueda levantar esto? Aparece el “algo” o una generalidad que, por no referirse a un particular, no por ello está alejada de la vivencia: requiero el “algo” para algo. Este algo se muestra como una posibilidad o un “todavía no”, es decir, como algo vivible en general que aún no emerge en la vivencia, Heidegger le llama por su carácter posible el algo premundano [*Vorweltliche*]. En tanto es algo para algo, conserva el carácter significativo. Sobre esta generalidad de la vida se posa la generalización formal y el correspondiente algo de la

cognoscibilidad, el cual da lugar a la pregunta por la donación material: “¿hay algo?”, y podemos inferir que también da lugar a la esfera de la lógica. Este segundo “algo” formal o teórico priva al algo premundano del carácter significativo. Encontramos así al objeto en general, el cual no tiene una relación inmediata ni con la vivencia ni con el proceso de privación de vida. Es un proceso independiente de la desvivificación de la ciencia. Esta se hunde en la experiencia y la analiza, aquel retrocede hacia una generalidad que no tiene relación con la vivencia. Es decir, este algo formal captura todo asentándose en la generalidad del algo premundano, pero quitando su carácter vivible, su “para algo”.

Ello nos conduce al problema de la primacía de la teoría que debe ser revocada por la vida y la consiguiente reformulación de la comprensión del lenguaje. La experiencia del científico se ha mostrado como una desvivificación de la vida diaria y la pregunta por la donación material como una desvivificación del algo premundano. En ambos casos, la unidad originaria de la vivencia y lo vivido, es decir, el punto de partida fenomenológico, sirve de base al análisis del científico y a la pregunta teórica por la donación material. La teoría, por el contrario, no logra llegar a la vida y se encierra en explicaciones que demandan nuevas explicaciones. La objeción teórica a la vivencia del mundo circundante le reclama que demuestre la “realidad” de la vivencia, pero la realidad misma, como sucedía en la vivencia de la pregunta “¿hay algo?”, se desvanece en datos de los sentidos, en reglas de inferencia, y en una realidad siempre más honda que se debe recabar. La solución a este encierro se encuentra en abolir el problema mismo. Exigir a la vivencia y al mundo circundante que se justifique como realidad es aceptar la teoría como punto de vista y como ciencia originaria. La vivencia no tiene por qué demostrar su realidad.

La fenomenología y el lenguaje usado por ella no tienen por qué partir desde la teoría ni aceptar su primacía, sino tratar de mantenerse en la vivencia y en forma de conocer dirigiéndose a lo vivido. No obstante, según la crítica de Natorp (GA 56/57) a la fenomenología, su identificación con una descripción fenomenológica no basta para caracterizarse como preteórica o ateorética, pues toda descripción es subsunción en la generalidad del lenguaje, en géneros que tienen como fin la descripción de las leyes buscadas por el conocimiento. Desde este punto de vista, la experiencia del mundo entorno no es anterior a la teoría, sino su primer paso, teoría burda. En la crítica que Natorp (GA 56/57, p. 99 y ss.) dirige a Husserl, la descripción fenomenológica no puede aspirar a ser una descripción “ingenua” o carente de prejuicios y alejada de la teorización. La descripción es una reflexión que interrumpe el flujo de la conciencia o de la vida y después lo disecciona, lo separa analíticamente para subsumirlo en conceptos, en generalidades, gracias a la abstracción. La fenomenología, por tanto, no es preteórica sino el primer paso.

Empero, puede verse en ello una interpretación contraria. Natorp estaría presentando la teoría como una esfera que no admite exteriores. Son dos los problemas

principales para refutar a Natorp e impedir que el mundo circundante quede rebajado a teoría burda. El primero radica en hallar la relación entre la fenomenología y su mirar con la descripción. ¿La fenomenología describe los objetos que son significados por su lenguaje? ¿La mirada fenomenológica encuentra inmediatamente objetos o acaso hay una intuición no teórica en la que lo objetivo se funda? El segundo consiste en si todo lenguaje es subsunción en géneros, es decir, ¿la significación y generalización del lenguaje precisa de la objetivación y la abstracción o puede haber una significación y generalización preteórica?

Si digo, por ejemplo: “este árbol que tengo en frente”, ¿estoy diciendo: “yo afirmo que el objeto de en frente es un ejemplar perteneciente al género árbol”? ¿En toda expresión del lenguaje está ínsita la distinción sujeto-objeto?, ¿el lenguaje capta lo dicho como perteneciente a un género, como un ente captado teóricamente? y, por el otro lado, ¿toda expresión proviene de un sujeto opinante [*meinend*]? (GA 56/57, p. 11). En el mismo sentido en que la vivencia refiere a alguien que la viva, pero no tiene una indicación clara de propiedad, así la expresión refiere al ser dicha, pero no necesariamente a una opinión, propiedad de un sujeto. Por ejemplo, si digo: “las hojas de los árboles se han quemado con las heladas de la noche.” ¿Es equivalente a decir: “yo-aquí veo el ejemplar de árbol y en él los ejemplares de hojas y en ellos dirijo mi mirada a las marcas que les dejó el frío en la noche anterior a una fecha determinada”? ¿Es la frase inicial equivalente a una verdad performativa, porque si repito la frase mañana es mentira? Podemos aceptar que en casos particulares estamos diciendo eso, pero es solo un caso particular. Si nos atemos a la frase, en ella no hay una indicación a mí, podría ser a alguien, a cualquiera que viera las hojas quemadas por el frío, a un alguien en una generalidad mundana. Lo mismo sucede con el árbol y tampoco las hojas son un objeto inventariado y marcado. Existe una generalidad, pero significativa, aún inserta en el mundo. Tampoco la noche es específicamente una noche, de forma que la frase expresa mucho más que aquello que la certeza performativa pretende. El árbol no es árbol en la frase por pertenecer a un género, no está tomado en cuanto representante de una idea o en tanto instancia de una universalidad, sino en cuanto conexiones significativas que nos hacen partícipes de una vivencia en la cual surgen las cosas. Aquí, el árbol es aquel que crece y tiene hojas que no soportaron el frío o aquel en el que juegan los niños, pero no es un ejemplar cualquiera de un género o una clase, ni un árbol-objeto aquí determinado.

En esta experiencia, al igual que en la poética, la referencia al yo permanece, no en cuanto contenido mental, sino porque en el mundear del mundo también vengo yo al mundo. La fruta jugosa o apetitosa que el hambriento o el sediento anhela acontece como acontece la sed de quien la espera. Heidegger nombra este fenómeno co-resonar, co-manifestarse [*mitanklingen*]: “Solo en el co-manifestarse del propio yo se vive un mundo entorno, mundeas, y donde y cuando mundeas para mí, soy yo de alguna forma completamente ahí” (GA 56/57, p. 73). Co-manifestarse es el término desde el cual

puede interpretarse la expresión [*er-eignis*], palabra capital del segundo Heidegger pero que aún no ostenta el mismo sentido. En la traducción de Escudero (Heidegger, 2005, p. 84) se vierte el término como “a-propiación”. Se interpreta en este sentido la similitud con el verbo [*eignen*], el cual puede relacionarse con lo propio, como ser apropiado para algo o tener cualidades para algo, o bien con el adjetivo [*eigen*], el cual se traduce como propio. Sin embargo, el sentido de apropiación va en contravía con el desarrollo del texto, el cual manifiesta la independencia de la experiencia de un yo determinado o cualquier sentido de propiedad. Sería más sencillo interpretar que Heidegger utiliza la palabra en el sentido de suceso, pero quiere señalar el prefijo *er*, el cual como en *er-fahrung* o *er-lebnis* puede aportar el sentido de obtener o vivir algo. Podríamos, en consecuencia, interpretar que esta primera formulación del evento se encuentra naturalmente ligada a la vivencia, sin referencia a un sujeto o a algo propio, se vive, sucede o acontece. Heidegger afirma: “La vivencia no me pasa por delante como una cosa que yo coloco, como objeto, sino que yo mismo me sucedo en ella, ella se sucede según su esencia”.¹ La traducción como apropiación, “yo me lo apropio”, induce a error. No se trata en ninguna medida de que me apropie de algo, mucho menos de que suceda “en”, “dentro” de mí, o de que se haga mío por acción de mi conciencia. En la vivencia ni yo entro dentro de una relación de objetos, ni ella entra en mí como una representación, sino que ambos nos co-manifestamos en el “entre” de la significatividad del mundo. Mi “yo” sale completamente fuera de sí y el algo, la cosa del mundo, viene al encuentro como significatividad, de esta forma sucede-acontece el mundo. Se trata de que sucedo allí, confluyo con el mundear del mundo, me co-manifesto. Si la poesía puede transmitirnos este confluir en el suceso es porque de algún modo el lenguaje poético nos permite también a nosotros confluir en él.

En este sentido, la fenomenología es una forma de filosofía que se ubica antes de la teoría, en contraposición a la opinión de Natorp (GA 56/57, p. 101). La fenomenología, en tanto dejar ver en el lenguaje, no necesita ser en primer lugar una subsunción en géneros o en abstracciones para mostrar la vivencia. La vivencia solo aparece porque la fenomenología no hace teoría de ella. Sin separar la vivencia en objetos y sujetos, sin pretender apresar el acontecer del mundo en conceptos formales, el dejar ver en el lenguaje es posible por la generalidad del lenguaje mismo y nuestra posibilidad de ver a través de él. Igualmente, aquello que la fenomenología describe no es un objeto, ni relaciones entre objetos, pues el dejar ver en el lenguaje se muestra en primera instancia como un co-acontecer significativo, que no está en el objeto ni en el sujeto, sino en el “entre”, en el mundo. Por ello, la coincidencia entre la cita de Antígona y la fenomenología consiste en que ambas permiten ver en el lenguaje a través de estas relaciones significativas, sin partir desde posiciones teóricas.

1 “Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach” (GA 56/57, p. 75).

Heidegger sostiene, en consecuencia, que el carácter del lenguaje no es formal. Contesta a la objeción de Natorp con la intención de recuperar lo premundano y su generalidad, sin aceptar el primado de la teoría. El algo mundano responde a la vivencia, es el “aún-no” de la posibilidad, de lo vivible. Las hojas del árbol quemadas por el frío son comprensibles porque significan una posibilidad vivible: “Por lo tanto, lo significativo, la expresión lingüística, no tiene por qué ser meramente teórica o incluso objetiva, sino que es originariamente vivible, premundana, mejor dicho, mundana” (GA 56/57. pp. 116-117). La expresión del lenguaje vive como la vida misma, la expresa y se expresa en ella con el mismo carácter del evento [*Ereignischaraktere*] (GA 56/67, p. 117). La significatividad del lenguaje nos descubre el mundo. De igual manera, puede existir un conocimiento de la vivencia misma, una comprensión de ella que no es el conocimiento teorético, sino que atrapa a la vida en su acontecer. Volviendo a la vivencia y anticipándose a ella, la intuición hermenéutica comprende a la vivencia en su propio devenir, en la posibilidad del ser vivido. Ella es la comprensión de la ciencia originaria que se posa en un lenguaje premundano para acontecer junto con la vivencia, la cual no necesita salir de sí misma, de forma tal que “[l]a vivencia apoderadora y que se lleva consigo de las vivencias, es la intuición comprensiva, la intuición hermenéutica” (GA 56/67, p. 117). Con respecto a la poesía, el coro de Sófocles ejemplifica la intuición hermenéutica, el conocimiento en el acontecer del mundo. Éste, como la fenomenología, es intuición de sentido que acontece en conjunto con la vivencia. El sentido y la intuición, fenómenos captados en la vida, son el origen desde el cual se encuentran y emergen fenomenología y poesía. En referencia al fenómeno del sentido y para explorar un poco más el lenguaje es útil revisar la crítica al neokantismo.

4. Crítica al neokantismo y sentido

Heidegger resalta a Windelband en el desarrollo del neokantismo. Para él, el objeto se constituye a través de la síntesis que realiza la conciencia, en la cual, una representación es una unión mediante normas de una multiplicidad. La conciencia se identifica con la función de la unión. Reflexivamente puede distinguirse entre el contenido de la conciencia y la relación que lo une. Las categorías son para Windelband (GA 56/57, p. 34 y ss.) dichas formas sintéticas de la conciencia. De la reflexión emerge una separación entre la unión efectuada por la conciencia y lo unido por ella. Sin embargo, para que ello implique un conocimiento del objeto, Heidegger resalta que debe captarse algo de la “realidad” por fuera de la esfera del sujeto teorético o no habría correspondencia posible ni ningún afuera del sujeto cognoscente. Por ello, habría que admitir en esta concepción que existe al menos una relación original en la cual el sujeto copia o crea las representaciones originales de las cosas, una operación

que no puede ser en sí misma representación. Según Heidegger (GA 56/67), Rickert trató de resolver este problema dentro del neokantismo. Al considerar que los juicios y toda representación requieren de la afirmación o negación estableció que el sujeto cognoscente requiere un comportamiento práctico. En el juicio y en toda formación de representación hay un comportamiento que afirma o niega, que excede la esfera teórica y pone el contenido del juicio en relación con un valor. Para afirmar la verdad de un juicio o negarla éste debe pasar por el actuar y el sentir que permiten asentir o disentir. Así, Rickert sostiene que en un comportamiento práctico yo admito que existe una verdad necesaria del tipo del deber ser en el juicio. En consecuencia, para Heidegger, el objeto del conocimiento es el deber ser que le asigna el carácter de verdad al conocimiento.

Desde el punto de vista de Heidegger, las investigaciones dentro del neokantismo conducen hacia su propia salida. Rickert (1892) muestra efectivamente que el comportamiento teórico se encuentra unido al práctico y que se debe a un asentimiento fuera del sujeto teórico, que él denomina deber ser. En esa medida, para Heidegger, debe Rickert en un contexto más amplio probar que aquello a lo que se dirige el conocimiento, su objeto, es un valor. Para ello examinó los actos que confieren dicho valor, pero se vio obligado a reconocer que son actos más que psíquicos. En el acto de juzgar se topó con el problema del sentido. Para afirmar que un juicio es verdadero éste debe estar formulado en un complejo de palabras que conformen una oración. Sin embargo, no cualquier complejo de palabras es una oración válida. En consecuencia, para admitir o denegar la verdad de un juicio, este debe estar formulado en un complejo de palabras que pueda ser comprendido. Pero la comprensión no atañe solo a la forma de la oración o las relaciones de la conciencia, sino que está dirigida a un contenido. El acto no puede ser reducido a un acto psíquico, sino que comparte la amplitud de la vivencia que siempre se dirige hacia algo. El concepto de verdad como valor en Rickert requiere salir de la conciencia y de lo psíquico hacia el contenido comprensible del juicio-oración. Aquí yace el problema del sentido que en palabras del neokantismo no puede ser ni un contenido psíquico ni una forma de valor, lo cual podemos reescribir, en términos más beneficiosos para nuestra propia investigación, como: el sentido no es ni un fenómeno lógico-lingüístico ni un fenómeno psíquico.

El sentido es un fenómeno de la vida misma. La intuición hermenéutica es intuición de sentido. El co-manifestar o co-resonar en el mundo se manifiesta como sentido en la unidad originaria de la vivencia y lo vivido. Resta mucho por aclarar sobre el sentido y su unión con el lenguaje. No obstante, este concepto Heideggeriano es un salto por fuera del neokantismo y de las representaciones de la epistemología. El concepto de sentido no es una visión representacional del conocimiento. No es un contenido psíquico moldeado conforme con un objeto ni una adecuación entre el lenguaje o el juicio y una realidad. El sentido es un fenómeno que se encuentra

en el “entre” que Heidegger quiere caracterizar y la intuición hermenéutica es una intuición “referida a”, que no pertenece a un sujeto, sino que se despliega en el acontecer con el mundo y es coextensible al fenómeno del sentido. En esa medida, la intuición hermenéutica es intuición de sentido en contacto con la vida y lo vivible mismo y no aprehensión de un sujeto de un objeto externo. Los versos de Antígona que nos permiten ver el sol sobre las puertas de Tebas y con ellas la ciudad después de la batalla son la intuición de dicho acontecer, el cual se encuentra ya en el mundo, y nos transmiten el sentido que se despliega en la vivencia misma de la batalla y la supervivencia.

A modo de conclusión, en las lecciones del siguiente año (GA 58), se encuentra una nueva alusión a un poeta. En estas lecciones prima la intención de aproximarse a la vida y examinar cómo emergen las preguntas científicas, las filosóficas y los conceptos de ambas. En la formación de conceptos se resalta así un horizonte práctico. El conocimiento es la experiencia conformada en las acciones de la vida diaria, en los contextos de intenciones y prácticas y a ellos les corresponde un objeto de conocimiento que pronto se muestra bajo la forma de la significatividad. Dentro de esta abundancia de remisiones y experiencias en que se sucede la vida en su significatividad cotidiana debe extraerse de ella las estructuras fenomenológicas, aquellas que descubren la vida y la experiencia en su significado sin destrozarla en conceptos analíticos. La poesía y la filosofía las hacen visibles en el lenguaje, en este caso, el ejemplo remite a George para designar la experiencia:

Lo experimentado tiene un extraño carácter de lo mixto, lo múltiple, lo punteado, pero no bajo el más o menos agudo surgimiento de un patrón [Me gustaría designar este aspecto con la inscripción que Stefan George, quien tan fuertemente puede ver de forma directa, dio a una de sus colecciones de poesía: la “alfombra” de la vida] (GA 58, p. 69).

Heidegger describe a George como “quien tan fuertemente puede ver de forma directa”, no hay más comentarios al respecto. Sin embargo, según se expuso en este texto, este mirar no se refiere a ningún carácter profético del poeta, sino a su posibilidad de ver y dejar ver en el lenguaje. Hay una convivencia entre el sacar a luz del examen fenomenológico de la experiencia y la forma de dejar ver la vivencia del poema: observamos en frente el sol, una nube, los edificios, árboles y montañas y sentimos el viento, la mesa o el pasamanos sobre el que nos apoyamos y en cualquier dirección que nos movamos, sucede como si pasáramos nuestras manos por una alfombra, por el tapiz interminable en el que se hunde la vida diaria. En la fenomenología y en la poesía se logra la misma visión de la experiencia, su determinación como la alfombra sensible y significativa de la cotidianidad. Ambas emergen y tratan de mantenerse en el despliegue continuo de la vida.

5. Referencias

- Dreyfus H. L. y Wrathall M. (Eds.). (2002a). *Heidegger Reexamined*. Vol. 1: Dasein, Authenticity, and Death. Routledge.
- Dreyfus H. L. y Wrathall M. (Eds.). (2002b). *Heidegger Reexamined*. Vol. 2: Truth, Realism, and the History of Being. Routledge.
- Dreyfus H. L. y Wrathall M. (Eds.). (2002c). *Heidegger Reexamined*. Vol. 3: Art, Poetry, and Technology. Routledge.
- Dreyfus, H., & Wrathall, M. (2005). *A companion to Heidegger*. Blackwell companions to philosophy. Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470996492>
- Gosetti-Fencei, J. (2004). *Heidegger, Hölderlin, and the subject of poetic language: Toward a new poetics of dasein*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823223602.001.0001>
- Guignon, C. (Ed.). (1993). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521385709>
- Gutiérrez, C. B. (2009). *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*. Ediciones Uniandes.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. (GA 2)
- Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften*. Vittorio Klostermann. (GA 1)
- Heidegger, M. (1983). *Aus der Erfahrung des Denkens*. Vittorio Klostermann. (GA 13)
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Vittorio Klostermann. (GA 61)
- Heidegger, M. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann. (GA 56/57)
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Vittorio Klostermann. (GA 63)
- Heidegger, M. (1993a). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Vittorio Klostermann. (GA 58)
- Heidegger, M. (1993b). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Vittorio Klostermann. (GA 59)
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Vittorio Klostermann. (GA 60)
- Heidegger, M. (2000). *Reden und Andere Zeugnisse*. Vittorio Klostermann. (GA 16)
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Vittorio Klostermann. (GA 62)
- Mantas España, P. (2012). La "Conclusión" de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y Comentario. *Cauriensia*, VII, 451-174. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4235527.pdf>

- Novalis. (2001). *Novalis Werke* (Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Schulz). C.H. Beck Verlag.
- Pattison, G. (2000). *Routledge philosophy guidebook to the later Heidegger*. Routledge.
- Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger* (F. Duque, trad.). Alianza.
- Rickert, H. (1892). *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
- Safranski, R. (1998). *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Fischer Taschenbuch Verlag.
- Schlegel, F.V. (1985). *Über Goethes Meister; Gespräch über die Poesie*. Schöningh.
- Trawny, P. (2003). *Martin Heidegger*. Campus Verlag.