

## EL PROBLEMA DEL RECTO ACCESO Y LA INDICACIÓN FORMAL

Ramón Rodríguez

Universidad Complutense (Madrid)

Es bien conocido el balance que Paul Ricoeur ha realizado de la contribución de Martin Heidegger a la filosofía hermenéutica del siglo XX: la radicalización ontológica de la comprensión que éste ha llevado a cabo ha dotado a la hermenéutica de una fundamentación filosófica y de un alcance universal del que antes carecía, pero ello se ha realizado a costa de perder las pretensiones epistemológicas y metodológicas con las que la hermenéutica había nacido y de las que provenían los esfuerzos de Dilthey para construir sobre ella las ciencias del espíritu. Este diagnóstico es *grosso modo* aceptable si se considera tan sólo *Ser y tiempo* y sus efectos posteriores en la obra de Gadamer y sus discípulos, pero se torna cuestionable cuando, por el contrario, se mira *Ser y tiempo* como resultado final de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad desarrollada por Heidegger en los años veinte del pasado siglo. Que la comprensión es un rasgo estructural del estar en el mundo antes que una forma de conocimiento es ciertamente una tesis esencial de *Ser y tiempo* cargada de consecuencias epistemológicas (o mejor, des-epistemologizadoras), pero a ella, como a toda la estructura de ser del Dasein (o de la vida fáctica), se ha llegado mediante una sostenida reflexión metodológica que constituye el centro mismo de la hermenéutica fenomenológica que Heidegger ha practicado intensamente en esos años.

Y es que, en efecto, el programa de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad sólo se deja entender si se lo piensa en su interna problematización metódica. Se trata de la constitución de una "ciencia originaria de la vida en y para sí", en la que todos los términos que la componen son, desde su raíz, problemáticos: cómo hay que tomar la vida para que comparezca "en y para sí", qué significa originaria, qué tipo de saber sería ese, etc. Esa ciencia merece

sin ninguna duda el venerable título aristotélico de ciencia que se busca, pues está, no sólo enteramente por hacer, sino incluso por determinar en qué consiste propiamente. Y esta doble problemática hay que entenderla como latamente metodológica, pues el método no afecta solo a la primera tarea —no es solo el procedimiento para llevarla a cabo—, sino que interviene en la determinación del objeto, prefigura la forma de éste, a la vez que es pre-determinado por él. Es esta implicación mutua, necesaria e inevitable, entre método y tema lo que mantiene en vilo toda la meditación heideggeriana de los años que precedieron a *Ser y tiempo* y que le hacen exclamar enfáticamente. “Toda auténtica filosofía es, en sus verdaderos motivos impulsores, una lucha por el método” (GA 58, 135). El problema del método es, así, inseparable del campo temático de la ciencia buscada y recoge la cuestión entera de su constitución.

## 1. La implicación de tema y método

“El auténtico método brota siempre solamente del carácter fundamental de un determinado ámbito temático y de su problemática” (GA 58,4). Esta es la primera evidencia fenomenológica respecto del método: no hay un método standard aplicable a cualquier objeto, sino que surge del tema, se adapta a él y se modifica según el tema lo exige. Ahora bien, la problematización del objeto —es decir, el objeto en tanto que digno de ser investigado— no se encuentra sin más en él, dado ahí a una mirada neutra, sino que se muestra a una mirada *específicamente cuestionadora*, a una determinada *Fragestellung*, que comporta ya una forma metódica de situarse ante el objeto. El método necesita de una *Gegebenheit* de su objeto, pero ese darse no es científicamente significativo si no es el darse que la mirada cuestionadora necesita, de ahí que Heidegger se pregunte: “¿está (el ámbito temático) sencilla y lealmente dado, predado? ¿Qué significa dado, *Gegebenheit*, esa palabra mágica de la fenomenología?” (GA 58, 5). La (pre-)donación del campo temático es una necesidad interna de la ciencia y su inevitable punto de partida y la fenomenología no es otra cosa que la *explícita* acogida de esa donación inicial. Pero que el inicio sea siempre una donación (o pre-donación) no significa que cualquier inmediato darse sea inicio. Asumir el papel metódico de inicio requiere una preparación, es decir, una experiencia delimitada y discernida por la mirada científica. Todo el curso de 1919-20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, es una reflexión sobre esta retroalimentación entre tema y método y sobre el modo fenomenológico de tratarla. Su planteamiento es muy claro: “El objeto inmediato es la vida fáctica misma. ¿Cómo ganamos a partir de ella el suelo empírico para la ciencia originaria? Un suelo empírico lo es

siempre ‘para’ una ciencia. La manera de prepararlo se determina a partir de la idea de ésta que, a su vez, debe ser motivada por el sentido fundamental del ámbito que ha de ser elaborado” (GA 58, 80).

La vida fáctica no se da directamente y sin más como tema de la ciencia originaria (*ibidem*, 203). En la vida fáctica siempre estamos, pero ese estar en ella ejerciéndola es condición necesaria pero no suficiente de su conversión en tema científico. Para ello se necesita de un peculiar modo de dirigirse a ella –el de la ciencia originaria–, sólo para el cual cobran relieve experiencias que, en su darse inmediato, permanecen latentes y no muestran el *sentido* que les es propio. Ese sentido que se destaca no es, por su parte, una imposición de la mirada científica, sino algo que viene sugerido por la propia facticidad vivida precientíficamente: es ésta la que motiva la ciencia originaria y la que tiende a convertirse en tema.

La tarea que la Introducción de *Ser y tiempo* consideraba decisiva, a saber, “conquistar y asegurar el modo correcto de acceso al Dasein (*der rechte Zugangsart*)” no es más que la expresión concentrada de esta implicación circular entre tema y método: cómo acceder correctamente al ser del Dasein es preguntarse cómo tomar la experiencia de la vida fáctica que estamos ejerciendo, cómo acoger la inmediata *Gegebenheit* de la facticidad. Se trata del tratamiento fenomenológico de lo que nos viene pre-dado: ¿cómo acceder a lo que ya tenemos (*Vorhabe*) porque lo vivimos cada día, para sacar a la luz científicamente su sentido?

## 2. La vida fáctica como tema

Como se desprende de las consideraciones anteriores, la cuestión del recto acceso sólo se deja entender si se atiende a la vez una doble perspectiva: la del planteamiento filosófico de una ciencia originaria, que lleva a Heidegger a asentar en la vida fáctica el tema de la filosofía y la de las características propias de esa facticidad. Ambas se coimplican mutuamente y mal pueden entenderse las descripciones de la vida fáctica si no se comprende a cuento de qué son miradas.

Respecto a lo primero, es importante deshacer un equívoco que lastra la comprensión del giro hacia la facticidad que opera el pensamiento heideggeriano. En el recurso a la vida fáctica no es lo fundamental la contraposición a la conciencia trascendental neokantiana (o fenomenológica), una contraposición que ya Dilthey había situado en el centro de su pensamiento (recuérdese su célebre frase “por el sujeto cognoscente de Locke, Hume y Kant no corre verdadera sangre”) y que, a su modo, encontramos también en Nietzsche. El

problema de la hermenéutica de la facticidad no es detraer la mirada filosófica de la “abstracción” de la conciencia y llevarla a la “verdadera realidad”, la concreta e histórica de la vida fáctica. Tal giro de la mirada, entendido como la reivindicación de un ámbito de ser más real que otro, ficticio y abstracto, deja fuera lo más decisivo del movimiento que lleva a la hermenéutica de la facticidad. En lógica consecuencia, su tarea fundamental no puede consistir en inventariar los caracteres de la vida fáctica frente a los rasgos de la pura conciencia representativa. Esta es una tarea filosófica interesante, propia de la *Lebensphilosophie* y quizá de cierto existencialismo posterior, pero no responde al planteamiento radical del Heidegger joven. Menos aún se trata de llamarnos a los sujetos reales a la tarea inevitable de asumir la propia vida, llevándola a cabo en la concreta situación en la que nos ha tocado existir. Esta apelación, por mucho que pueda derivarse del tenor general de la hermenéutica de la facticidad (o de la analítica existencial posterior), no es lo que la hace surgir como filosofía. La tarea de hacerse cargo de la propia vida es algo que *va de soi*, que es absolutamente anterior a todo planteamiento filosófico y que no surge de las incitaciones de la filosofía: la vida de cada cual no necesita de filosofías ni fenomenologías para su realización concreta. El problema filosófico no es la vida fáctica que cada uno ejerce, sino la *fenomenología* de la vida fáctica, es decir, la labor reflexiva que muestra el carácter principal de la vida fáctica y que comprende el arduo problema metódico de sacarlo a la luz. Heidegger lo avisaba claramente cuando subrayaba que el *logro* (*Gewinnung*) de la experiencia fundamental del mundo propio (*Selbstwelt*) no consiste en ejercerla, sino en, ejerciéndola (*im Vollzug*), ver cómo en ella el mundo propio comparece (cfr. GA 58, 95).

La vida fáctica se torna problema para la filosofía cuando se acude a ella, no a partir de la nuda contraposición a la conciencia trascendental, sino justamente al revés, a partir de la idea de una ciencia *originaria*, que se pregunta por las condiciones del aparecer del sentido. Que esta ciencia adopta grosso modo un planteamiento trascendental se ve claramente a partir de su pretensión de asistir a la génesis del sentido, rechazando enérgicamente toda “concepción fáctica e histórico-evolutiva” del origen; frente a ella, “nosotros queremos entender el sentido de la experiencia del mundo propio, de la experiencia *puesta de relieve* (*aufgehobene*): pregunta por el *sentido*” (GA 58, 102). La problemática trascendental de la constitución y de la formación de los conceptos con los que comprendemos el mundo que aparece es lo que está latiendo en el trasfondo de la hermenéutica de la facticidad y lo que la hace entrar en un diálogo intenso con las diversas formas del neokantismo de la época<sup>1</sup>. Ella cobra vida propia

<sup>1</sup> Las discusiones con Rickert, Natorp, Windelband, Cohen, Lask, etc., constantes en los cursos

cuando se abre paso la idea de que la vida *fáctica* es, paradójicamente, el origen del sentido, el lugar de lo trascendental. Lo cual comporta una crítica al modelo trascendental clásico: la problemática tradicional de la constitución no nos acerca al momento verdaderamente constitutivo y los rendimientos de la conciencia con los que la filosofía trascendental explica la inauguración del sentido operan sobre sentidos ya abiertos previamente. La insuficiencia de ese planteamiento trascendental habitual proviene de que ha tomado exclusivamente la conciencia de objetos y su autocaptación reflexiva como el campo propio del aparecer. La vida fáctica se torna, por el contrario, tema propiamente filosófico cuando se comprueba que en el hecho mismo de existir como individuos en una situación dada, más acá de la tematización filosófica del campo de la conciencia, hay ya una apertura inicial al ser y sus formas, una comprensión pre-ontológica, como dirá más tarde *Ser y tiempo*, que, absolutamente atemática e implícita, es la única base posible para toda instancia trascendental.

Desde esta impostación trascendental se ve sin dificultad el segundo aspecto al que antes me refería, los caracteres propios de la facticidad. Si lo que la fenomenología hermenéutica busca es la apertura originaria del campo del sentido, lo que importa entonces en la vida fáctica no son sus caracteres ónticos, las estructuras psicológicas, sociales, institucionales, en una palabra, el conjunto de rasgos con que podemos caracterizarla, sino esa comprensión pre-ontológica, la peculiaridad de la apertura al mundo que en ella radica. Lo cual determina que el objeto temático de la fenomenología de la vida fáctica no sean esos caracteres esenciales y constitutivos de la facticidad (su “qué” completo), sino más bien lo que podemos llamar con una acertada expresión de Alejandro Vigo los *fenómenos de acceso*, es decir, aquellos momentos de

---

iniciales de la experiencia docente de Heidegger, en los que comienza a dibujarse la hermenéutica de la facticidad, son sistemáticamente malentendidas cuando se las contempla desde una óptica meramente crítica, como el comienzo de un enfrentamiento que culminaría en la disputa de Davos con Cassirer. Lo que Heidegger critica en el trascendentalismo neokantiano, que él extiende a la fenomenología husserliana, es la concepción puramente teórico-cognoscitiva (con su correspondiente ampliación al reino del “valor”) del campo en el que opera y el entender como “sujeto” (al que se contrapone estructuralmente una “objetividad”) el terreno al que se llega en el retroceso hacia las condiciones de posibilidad. Con esa forma de reflexión, señala Heidegger, “se llega hasta un cierto ámbito, pero no se llega hasta el centro de la ciencia originaria. Si prescindimos de esta ‘concepción trascendental’, si dejamos que los problemas teórico-cognoscitivos vayan por sí mismos, surge entonces otra vez de manera radical la problemática del ámbito originario” (GA 58, 230). La hermenéutica de la facticidad, como “ciencia originaria de la vida en y por sí” se acoge a la noción trascendental de *origen* y a la forma de argumentar trascendental que conduce a él, pero desvinculándola, ciertamente, de esa concepción de *lo* trascendental que impera en el neokantismo.



la facticidad por los que transcurre la apertura al mundo del sentido. El acceso a la vida fáctica puede ser planteado como problema filosófico porque ésta ya ha accedido siempre a sí misma, porque se ha hecho y se hace presente a sí misma de manera radicalmente prefilosófica y prerreflexiva y en esta *Seinsverständnis* primaria es donde hay buscar el *topos* trascendental.

Pero, si a la vida fáctica le viene dada, con su propia facticidad, un acceso a sí misma, ¿por qué resulta este acceso un problema? Es esta una cuestión crucial, que abre la puerta y da sentido a la tarea *filosófica y metodológica* de la hermenéutica de la facticidad. Hay dos razones básicas que la hacen comprensible. En primer lugar, porque la transparencia inmediata respecto de sí misma no es directamente y sin más la apertura inaugural que constituye el problema trascendental; transida de elementos empíricos de todo orden (psicológicos, personales, sociales, opiniones corrientes, tópicos, dichos, etc) se necesita de un análisis que distinga en ella lo que constituye el canal mismo de la apertura, su forma propia, de los contenidos que circulan por él<sup>2</sup>. En segundo lugar, porque en la forma de la apertura, en la transparencia misma de la facticidad, hay una opacidad constitutiva, que no proviene de que los contenidos empíricos enturbien la autocomprensión, sino de que la forma de la transparencia, la manera como implícita, pero “naturalmente” la vida fáctica se sitúa ante sí misma, modaliza la apertura y pro-pone un trasfondo que filtra la comprensión del mundo. Que esa forma de transparencia no es la apertura sin más, sino una modalización de ella que no excluye, sino que más bien exige otra, lo da a entender el propio carácter fenoménico con que comparece esa presencia de la vida fáctica ante sí misma, que comporta siempre un aspecto difuso de huida, de pérdida de sí misma, que al decir de Heidegger forma parte de su sentido intencional<sup>3</sup>. La condición de la posibilidad de ello es que la vida

<sup>2</sup> Es una experiencia habitual comprobar que la comprensión que cualquier persona tiene de su propio estar en el mundo está asentada en representaciones, generalmente transmitidas por las diversas facetas de su implantación social. Pero el contenido concreto, históricamente determinable, que esas representaciones poseen no es lo mismo que la forma de la apertura que en ellas se da. Hay que distinguir entonces entre *las representaciones en que se está y el estar en representaciones*. Sólo esto segundo interesa al análisis ontológico-trascendental de la facticidad.

<sup>3</sup> Es este un momento esencial del razonamiento heideggeriano, muchas veces implícito, para entender el por qué es necesaria una analítica fenomenológica de la vida fáctica. No hay, ante todo, que olvidar que ésta encierra un momento fundamental de autorreferencia, de transparencia de sí misma. Su importancia es tal que el curso de 1919-20 *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en el que se establece por primera vez la triple dimensión del mundo como mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo propio (*Selbstwelt*), afirma con claridad que la vida, tal como es fácticamente vivida, se centra en el mundo del sí mismo (*Selbst*), en el que se “aguza” toda la problemática de la facticidad. Esa

fáctica pueda tomar *otra* posición ante sí misma, que pueda tomarse de una o de otra manera: la naturalidad aparente de la visión queda entonces rota por esa posibilidad latente. Esta es la situación fenomenológica que Heidegger ha querido subrayar desde el inicio mismo de su pensamiento, primero con los conceptos de *Reluzenz* y *Ruinanz*, luego con los de *Erschlossenheit* y *Verfallen*: que la vida fáctica es a la vez transparente y opaca, o, para ser más exacto, que la transparencia disimula, esconde su propia capacidad de hacer ver.

### 3. La indicación formal como recurso metódico

Esta peculiar situación explica la importancia del método en toda la obra temprana de Heidegger, que se extiende hasta *Ser y tiempo*. *La filosofía, entendida como una analítica de la vida fáctica, no es que tenga que servirse de un método, es que el recto acceso a la facticidad es su cuestión, que reviste para ella un carácter principal ineludible*. Un método que nunca puede ser una herramienta ya preparada a disposición de la voluntad de conocer, sino el esfuerzo nunca concluido por propiciar la situación en que el tema de que se

---

acentuación o agudización del sí mismo no consiste en que éste se destaque especialmente en una autocontemplación, sino más bien al revés, en que el sí mismo “vive las más de las veces inadvertido, de forma que la vida puede darse como si el mundo del sí mismo estuviera gobernado y determinado por el mundo entorno” (GA 58, 60). Pues bien, desde las primeras lecciones, especialmente desde el curso de 1921-22, Heidegger se ha esforzado en mostrar que el modo como la vida fáctica transparece a sí misma *en* las diversas formas concretas de absorberse en la significatividad del mundo, ocupándose de esto o lo otro, ofrece una clara ambivalencia: de un lado, hace presente una idea determinada de la vida como un afanarse con las cosas y asuntos de la circunstancia; el sí mismo que se afana aparece como llenado por el contenido del mundo: es lo que éste pone en él. Pero, de otro lado, ese sí mismo aparece transido de una paradójica negatividad: lo que manifiesta *obstruye* al mismo tiempo lo que quiere presentar, hay en él un movimiento de ir *contra* sí mismo, de auto-ocultación. La exclusión de una posibilidad de sí mismo, cuya sombra está presente en él, le es por así decir, constitutiva. Este carácter fenoménico de que la positividad del “absorberse ocupándose en su mundo” refleja, al mismo tiempo y en el mismo movimiento, una huida de sí, es una estructura categorial de la vida fáctica, que Heidegger empezó a tratar como tal en el curso de 1921-22 bajo el nombre de ruina (*Ruinanz*) y que ya en 1923, en el *Informe Natorp*, denominó con el término de *Ser y tiempo*, caída (*Verfallen*). La tendencia a la caída, en cuanto constitutiva del sí mismo, puede hacerse expresa en determinados fenómenos de acceso, “reflexivos”, como sentimientos o sensaciones más o menos difusos (la angustia analizada en *Ser y tiempo* es un ejemplo), pero no son necesarios para que la interpretación pueda leer esa caída estructural del sí mismo reflejado por el ocuparse del mundo. En *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (pp. 189-195) he tratado la problemática fenomenológica que esta estructura plantea.

trate pueda comparecer por sí mismo. Por eso el problema del “recto acceso” no se solventa *eligiendo* un método, sino esforzándose por atenerse a las formas de presentarse la cosa. De ahí que Heidegger rechazara la idea de que tener un método es dominar una técnica con la que tratar el fenómeno; en este sentido, el “método” es algo que tiene que ser constantemente superado por las exigencias del fenómeno.

La *indicación formal* (*formale Anzeige*) ocupa un lugar excepcional en el problema metódico del recto acceso. Las *Anotaciones a la psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* la considera “un determinado nivel metódico de la explicación fenomenológica”, el sentido metódico fundamental de todos los conceptos y tramas conceptuales filosóficos (GA 9, 10, 29). Ella representa la cristalización de esa “lucha por el método” que atraviesa toda la hermenéutica de la facticidad. Cabe decir que es el *instrumento*, forjado a partir de la experiencia de la vida fáctica, que permite hacer justicia a la peculiaridad fenoménica de la facticidad y a la vez traspasar su carácter disimulador.

### 3.1. El sentido metódico de “formal”

Como es bien sabido, en la idea de indicación formal rige, en primer lugar, la *oposición formal/concreto, formal/material*. Pero a diferencia de la manera habitual de entenderla, como la oposición abstracta entre lo universal formal y vacío, al modo de las leyes lógicas, y los objetos (la materia) que cae bajo ellos, Heidegger realiza una doble operación con lo formal:

A) Prosigue el movimiento de formalización en el sentido de acentuar la desvinculación de la forma respecto del contenido material y sus grados (generalización)<sup>4</sup>: si los conceptos formales, como el de objeto, relación, etc, no prejuzgan el tipo ni la forma concreta de objeto al que se aplican, aplicándose directamente a cualquiera sin la mediación de niveles de generalidad, *cabe desvincular lo formal también de la Einstellung que subyace a la oposición misma, la posición teórica*, gracias a la cual surge la idea de “objeto en general”, como aquello a lo que en general se refiere una mirada o una consideración de algo. Las lecciones de *Introducción a la fenomenología de la religión* son clarísimas en este punto: la “vaciedad” de lo formal proporciona, justamente por su vacío, la posibilidad de liberarse de la implícita objetivación que la formalización impone a los conceptos formales: no nos ponen ahora

<sup>4</sup> Como es bien sabido, Heidegger toma como marco para explicar el carácter propio de la indicación formal la distinción husserliana entre formalización y generalización (cfr. GA 60, 57-62). Su adecuada comprensión exige un tratamiento mucho más largo del que puede permitirse esta ponencia. Me remito por ello a la ya mencionada *Transformación hermenéutica de la fenomenología*, pp. 162-159.



en presencia de situaciones objetivas, de entidades o legalidades ontológico-formales, sino que su significar puede consistir en remitir a algo distinto de una situación objetiva, a saber, a una forma determinada de referirnos a (o mejor, de *ser*) aquello que es indicado por el concepto formal, cosa que éste puede hacer porque en su vaciedad dice, no obstante, algo: existencia, ser para la muerte, por ejemplo, poseen un contenido semántico, que es justamente lo que debe ser interpretado de manera indicativa y no objetiva.

B) Esa desvinculación radical permite ahora la operación inversa de, mediante la vaciedad del concepto formal, *indicar* de la manera más precisa posible el comportamiento concreto apropiado al "objeto", con lo que un concepto indicativo-formal vincula y apremia el comprender en una determinada dirección. Esto es lo que más claramente se esfuerza Heidegger en poner de relieve como la virtud metódica esencial de la indicación formal, que lo mentado en ella no es, por su carácter abstracto y vacío, algo que flote libremente y pueda ser apresado por no importa qué forma de captación, sino que prescribe una forma precisa de apropiación: "cuanto más radical es el comprender de lo vacío-formal, tanto más rico llega a ser, porque entonces es tal que conduce a lo concreto" (GA 61, 33). Esta vinculación del comprender a una determinada dirección inicial por la que proseguir es lo que Heidegger llama el *Ansatzcharakter*, su carácter de inicio, y es el rendimiento fundamental de una indicación formal. Por ello puede denominar los términos indicativo-formales como *Übergangsausdrücke*, expresiones transitorias que llevan hacia, que obligan a tomar una determinada posición y en esa determinada posición reside su significado, comprendido el cual la indicación desaparece.

El resultado de esta doble operación es que el contenido de una indicación formal, lo que el concepto dice, no puede ser visto ni como una propiedad de un objeto (generalización) ni como una entidad objetivo-formal que entrara en determinadas relaciones objetivas con otras entidades del mismo tipo (un objeto con relaciones, números, etc.) y sobre la que cupiera hacer proposiciones objetivas, sino como un significado cuya comprensión requiere ejercer un determinado comportamiento sugerido por su contenido semántico. Comprenderlo no puede significar quedarse en un núcleo significativo desligado, en un contenido semántico abstracto. Por eso puede decir Heidegger que indicación formal no tiene nada que ver con universalidad (GA 60, 59), porque no es lo esencial en ella si el contenido semántico del concepto tiene un determinado rango de universalidad según formalización o generalización; *lo importante es su carácter metódico*, la indicación que el contenido semántico del concepto nos da en orden a buscar el comportamiento a él apropiado.

Lo cual determina, por último, que su correspondiente intuitivación, su posible cumplimiento (*Erfüllung*), no pueda consistir en que se dé lo que el

significado mienta. En una mención “cósica” de contenido material (árbol, casa, etc.) la intuición presenta *lo mismo* que el significado mienta, por eso sabemos siempre, con la sola consideración del significado, cuál sería la intuición impletiva correspondiente. Pero eso no ocurre en la indicación formal: el comportamiento requerido no es aportado por el significado, no se corresponde con su contenido semántico. La indicación sólo pone en camino, da la dirección, pero no da sin más el comportamiento, que ha de ser buscado y ejercido. Precisamente en eso radica su carácter indicativo-formal, tal como subrayará el curso de 1929/30 sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (GA 29/30, 424).

Esta especificidad de la indicación formal, que acabamos de ver, no excluye que los conceptos indicativo-formales puedan ser tomados como expresando estructuras objetivas de la vida fáctica o del *Dasein*, como si constituyeran un entramado conceptual que expone el ser, objetivamente dado, del ente llamado *Dasein*, que es, de esta forma, descrito mediante ellos. Es más, cabe decir que es así como ordinariamente se interpreta la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Pero contra eso justamente quiere ponernos en guardia la idea de indicación formal: entendiendo así los conceptos existenciales, nos quedamos fuera de su alcance, no realizamos lo que ellos significan, es decir, no los hemos entendido. Es una situación similar a la que acontece cuando se considera desde fuera, objetivamente, una posición filosófica sin incorporarse en ningún sentido a ella.

Por todo lo dicho se ve que la indicación formal, antes que clasificar los conceptos filosóficos proponiendo para ellos un determinado estatuto, es un momento esencial de la explicación fenomenológica de la vida fáctica. Es una forma de entender la praxis del método fenomenológico. Lo esencial de esa praxis, lo que resulta de esa doble operación -la negativa y cautelar de precaverse contra la actitud objetivante y la positiva de prescribir una forma concreta de comportamiento- es *la pretensión de poner en práctica lo que los Conceptos fundamentales de la metafísica de 1929-30 llaman una Verwandlung*, una transformación o conversión del comprender, desde la objetivación implícita en toda comprensión de algo hacia el *Da-sein* en el hombre, es decir, hacia la comprensión de la existencia humana como un poder-ser (y no como una situación objetiva) que ha de decidirse por el comportamiento requerido. Esa transformación es lo que abre *la dimensión propia* de lo concebido en el concepto indicativo-formal, frente a la dimensión implícita dominante de la *Vorhandenheit*.

### 3.2. La indicación formal y el problema metódico de la conceptualización previa (*Vorgriff*)

Pero si queremos entender más de cerca lo que la indicación formal supone hay que centrarse en lo que ésta proporciona, el *Ansatz*, el arranque o inicio de la explicación fenomenológica. Desde el comienzo de la reflexión heideggeriana en las *Anotaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* (1919), la indicación formal se vincula al problema metódico que plantea el *Vorgriff*, el concepto previo del que parte toda investigación. *Vorgriff* no tiene todavía el sentido técnico del § 32 de *Ser y tiempo* y se refiere más bien a la idea, y a la actitud respectiva, en que el objeto de la investigación es tomado de antemano. La inevitabilidad de un *pre-concepto* responde al principio fenomenológico elemental de que el método, el acceso a algo, no puede ser resultado de una metodología universal, válida *a priori* para cualquier objeto, sino que es prescrito por la cosa misma: es ésta quien marca la forma de acceso adecuada a ella y pertinente. Lo que implica que la investigación tiene que partir de una pre-donación de la cosa, de un trato previo a la explicación fenomenológica de su estructura. Esa pre-donación es lo que recoge el *Vorgriff*. *La indicación formal es un concepto explícitamente pensado para tratar fenomenológicamente el problema metódico del Vorgriff*, es decir, de la forma como hay que tomar la *Gegebenheit* inicial.

De ésta no puede hablarse en abstracto, hay que referirlo al problema concreto de que se trata, en nuestro caso, a la vida fáctica. Por eso hay que decir que *la indicación formal está pensada para el Vorgriff de la fenomenología de la vida fáctica y no para cualquier tarea regional*. Desde las citadas *Anotaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* se ve con claridad que la larga discusión con Jaspers se concentra en el concepto previo con que éste se acerca a la vida humana y a sus situaciones límite. Dilucidar esa anticipación de sentido requiere indagar en la “experiencia fundamental” que motiva el asentar y mantener (*ansetzen und durchhalten*) ese sentido previamente dado, es decir, de qué experiencia o forma de relacionarse con el objeto surge. Pues bien, para abreviar la cuestión, la crítica a Jaspers se resume en que el concepto previo de la existencia que conduce su pensamiento nace en una experiencia de base de carácter estético, no en el sentido del arte, sino de la intuición, de la consideración contemplativa de algo (*be-trachten*). La discusión, muy matizada, de este considerar no oculta lo fundamental: que Heidegger ve ya en ella el imperio de lo que luego llamará *Vorhandenheit*, la posición teórica y su correlato objetivo. La sospecha de que esa anticipación de sentido no rinde justicia a aspectos esenciales de la experiencia de sí mismo como agente en el mundo está ya ahí. Frente a ella Heidegger adopta como

*Vorgriff* una idea de existencia que parte de “la experiencia fundamental en la que me afronto como un sí mismo, de tal manera que viviendo en esa experiencia puedo preguntarme, de acuerdo con su propio sentido, por el sentido de mi ‘yo soy’ (GA 9, 29). Esta “experiencia fundamental de tenerse ocupándose de sí mismo” (*Grunderfahrung des bekümmerten Habens seiner selbst*, GA 9, 30) – una prefiguración de la caracterización que *Ser y tiempo* da del *Dasein* como aquel “ente al que en su ser le va este mismo ser” – no es ninguna hipótesis o propuesta teórica que postulativamente el filósofo decide contraproponer, sino una rigurosa experiencia que cada uno oscuramente tiene de sí mismo. La sospecha de que esta experiencia no puede ser expresada en términos estéticos lanza la explicación fenomenológica de esa experiencia y en esta puesta en marcha juega la indicación formal el papel decisivo. En efecto, el concepto previo de la existencia como el sentido de un “yo soy” que se ocupa de sí mismo *es una pura indicación formal* que no determina *a priori* su sentido, que queda abierto, aunque ligado por la dirección que marca el tenerse a sí mismo, el haber de ser teniendo que afrontar el propio ser. Una tal dirección excluye la posibilidad de que esa relación consigo mismo pueda consistir en un apuntar teórico (*theoretische Meinen*) a mi “yo”, por lo que la explicación fenomenológica ha de abandonar el trasfondo de la posición teórica si quiere entender el ejercicio (*Vollzug*) propio en que tal forma de ser estriba. Esa anticipación inicial de la existencia es puramente formal, indeterminada<sup>5</sup>, que obliga a la tarea de determinar en concreto su sentido. *La determinación del sentido a partir de su concreción en los comportamientos prefigurados por la indicación formal es la explicación fenomenológica*. Prefigurados, es decir, exigidos por la indicación del tenerse ocupándose de sí, por lo que ya no pueden ser entendidos ni analizados como puras referencias objetivas al mundo.

En este punto, el análisis del comportamiento (*Verhalten*) que Heidegger realiza en esos años, distinguiendo en él el triple sentido intencional de referencia, ejecución y objetivo (*Bezugs-, Vollzugs- y Gehaltssinn*), juega un papel capital, pues sirve a la necesidad de explicitar el comportamiento requerido por la indicación formal de la existencia. La *Introducción a la fenomenología de la religión* aborda la exposición de la función metódica de la indicación formal a partir del concepto de fenómeno, tematizado de acuerdo con las tres direcciones de sentido. Con ello podría parecer que la necesidad de la indicación formal, e incluso la idea misma de ésta, supone el análisis previo del comportamiento.

<sup>5</sup> Esa indeterminación es lo que lleva, probablemente, a que Heidegger, en algún contexto, la considere “inauténtica”, es decir, alejada de la concreción del comportamiento a que apunta y en el que se realiza auténticamente (cfr. GA 61, 33).



Así por ejemplo, de la formalidad propia de la ontología formal, se nos dice que “es fatal para el aspecto referencial y ejecutivo del fenómeno, pues prescribe un sentido referencial teórico o al menos lo incluye en la prescripción; encubre lo relativo a la ejecución, lo cual es más fatal aún, y se dirige unilateralmente por el contenido (...) ¿Cómo se puede prevenir este prejuicio? Esto es justamente lo que hace la indicación formal” (GA 60, 63). No sólo el orden expositivo, sino el modo como la indicación formal es introducida, como una precaución contra el dominio de la posición teórica, que se apoya en la distinción entre sentido de ejecución y sentido objetivo del fenómeno, parece dar a entender que la indicación formal se basa en el previo análisis intencional de aquel. Sin embargo la situación fenomenológica que origina el problema supone más bien el orden inverso: la certidumbre inexpressa de que la experiencia fáctica de la propia vida como ocuparse de sí no encaja en la autorreferencia contemplativa hace surgir la cautela, cuya expresión conceptual es la indicación formal, y obliga a un análisis del comportamiento que abra la posibilidad de expresar esa diferente posición ante sí mismo. Es la tarea que cumple técnicamente el análisis mencionado del comportamiento: el sentido de ejecución, que permite una diversidad de modalidades de ejecutar la referencia al objeto, hace posible precisar la labor metódica de la indicación.

Por ello, los tres conceptos mencionados en que se despliega el sentido intencional del conducirse en el mundo son igualmente indicaciones formales que ponen en marcha hacia la realización del comportamiento requerida por la idea directriz de existencia. Así lo dice explícitamente el curso de 1921-22 cuando abre la citada distinción entre los tres sentidos: “lo que sigue son puras determinaciones indicativo formales esencialmente del mismo carácter metódico y expresivo que la definición filosófica” (GA 61, 52). Lo cual parece ajustado al uso que el análisis fenomenológico de los conceptos hace: cuando, por ejemplo, empleamos, en referencia a la vida fáctica, la expresión “sentido de ejecución”, su comprensión no fija el cómo concreto, la modalidad precisa en que ha de realizarse el comportamiento: apunta hacia ella, pero no la determina.

La indicación formal representa, pues, el intento heideggeriano más elaborado por responder a las exigencias fenomenológicas peculiares de la tarea de mostrar la estructura de la vida fáctica. Como tal, su presencia es indisociable del programa de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad y de la posterior analítica del Dasein. No es un concepto metódico independiente. Su posterior desaparición en la obra de Heidegger no implica, sin embargo, que no siga teniendo un interés excepcional para quien considere que la hermenéutica fenomenológica es una posibilidad real del pensamiento.



## RESÚMEN

La hermenéutica fenomenológica de la facticidad, el programa filosófico inicial de Heidegger, no se deja entender con la idea habitual que opone la ontología hermenéutica a la primacía del método; por el contrario su problema esencial lo constituye "el recto acceso" a la vida fáctica. La importancia de este problema comporta una mutua implicación entre tema (vida fáctica) y método, pues se trata justamente de determinar cuál es la *Gegebenheit* originaria de la vida fáctica y cuál es el mejor modo de acogerla. Es este problema metódico lo que exige un recurso fenomenológico específico, la indicación formal, cuyo estatuto y función es lo que el artículo pretende aclarar

**Palabras-clave:** Hermenéutica, Fenomenología, indicación formal, Heidegger

## ABSTRACT

**The problem of the right access and the formal indication.** The phenomenological hermeneutics of facticity, Heidegger's first philosophical program, cannot be understood from the usual idea that opposes hermeneutical ontology to the primacy of method; On the contrary, its fundamental problem is that of the "right access" to factual life. The importance of this problem contains a mutual implication between the subject (factual life) and the method. It is concerned with the determination of the original *Gegebenheit* of factual life and with the modes of its apprehension. This paper aims at explaining the status and function of the specific phenomenological means required by this problem.

**Keywords:** Hermeneutics, Phenomenology, Formal Indication, Heidegger