

Indicación formal y donación

Método y práctica
de la hermenéutica
en Heidegger

Stefano Cazzanelli



FILOSOFÍA HOY

STEFANO CAZZANELLI

INDICACIÓN FORMAL
Y DONACIÓN

*Método y práctica
de la hermenéutica en Heidegger*



EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2020

SERIE
FILOSOFÍA HOY

Dirigida por:
JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

75

© Stefano Cazzanelli

Editorial Comares, S.L.
Polígono Industrial Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 - Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382

<https://www.comares.com> • E-mail: libreriacomares@comares.com
<https://www.facebook.com/Comares> • <https://twitter.com/comareseditor>
<https://www.instagram.com/editorialcomares>

ISBN: 978-84-84-1369-023-0 • Depósito Legal: Gr. 896/2020

FOTOCOMPOSICIÓN, IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN: COMARES

SUMARIO

PRÓLOGO.....	VII
INTRODUCCIÓN.....	XV
I. EL ÁMBITO PROBLEMÁTICO DEL JOVEN HEIDEGGER.....	1
1. EL ESTATUTO DE LA FILOSOFÍA.....	3
2. SIGNIFICADO Y FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL.....	10
II. LA DONACIÓN EN EL REALISMO CRÍTICO.....	19
III. LA DONACIÓN EN LA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL DE LOS VALORES.....	27
1. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO.....	28
A. El presupuesto del hecho del conocimiento.....	28
B. Heterotesis.....	28
C. Principio de la inmanencia.....	30
D. Conocer es juzgar.....	30
E. El idealismo transcendental.....	32
F. El sentimiento de evidencia.....	33
2. LA DONACIÓN COMO CATEGORÍA.....	34
A. La donación de lo real como contenido de conciencia.....	34
B. Lo no-dado como norma de lo dado.....	36
C. El significado de categoría.....	38
D. La categoría de la donación.....	41
3. LA CRÍTICA DE HEIDEGGER.....	44
IV. EMIL LASK Y LA APORÍA DE LA DONACIÓN ORIGINARIA.....	51
1. LA APORÍA ENTRE EL CONOCIMIENTO Y LA DONACIÓN ORIGINARIA.....	51
2. LA APORÍA ENTRE EL VALOR Y LA DONACIÓN ORIGINARIA (EL PROBLEMA DE LA HISTORIA).....	61
V. LA DONACIÓN EN EL NEOHEGELISMO DE NATORP.....	65
VI. LA DONACIÓN EN HUSSERL: A TANTA EVIDENCIA, TANTA DONACIÓN.....	73
1. LA ESENCIA INTENCIONAL DE LA CONCIENCIA.....	74
2. EVIDENCIA COMO CUMPLIMIENTO Y LA CONSTITUCIÓN DE LO DADO.....	77

3.	AMPLIACIÓN DEL CAMPO DE LA DONACIÓN A LO CATEGORIAL	79
4.	LOS GRADOS DE DONACIÓN.	81
VII.	LAS CRÍTICAS DE NATORP A LA FENOMENOLOGÍA.	87
1.	EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO COMO CIENCIA DE LAS VIVENCIAS	87
2.	OBJETIVACIÓN Y SUBJETIVACIÓN: LAS DOS DIRECCIONES DEL CONOCIMIENTO.	89
3.	LA PSICOLOGÍA RECONSTRUCTIVA COMO ÚNICA VÍA PARA VOLVER A LAS VIVENCIAS	92
VIII.	LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A NATORP.	95
1.	LA VÍA DE ACCESO A LA VIDA PRE-TEORÉTICA: INTUICIÓN Y EXPRESIÓN	96
2.	EL PREJUICIO DE NATORP: LA PRIORIDAD DEL MÉTODO Y LA IDEA DE CONSTITUCIÓN	103
IX.	LA DESTRUCCIÓN COMO VÍA OBLIGADA PARA LA PUESTA EN SITUACIÓN DE LA DONACIÓN	109
X.	LA MEDIACIÓN DE LO DADO: HISTORIA Y LENGUAJE	117
XI.	LA DONACIÓN DE LA VIDA Y SUS CONFIGURACIONES EXPRESIVAS.	123
1.	EL ESTAR EN EL MUNDO PRE-TEORÉTICO.	123
2.	EL PASO A LO TEORÉTICO: KENNTNISNAHME Y ERKENNTNISNAHME.	130
3.	LA GÉNESIS FÁCTICA DE LA ACTITUD TEORÉTICA EN ARISTÓTELES.	132
XII.	LA INDICACIÓN FORMAL COMO VÍA PARA LA DONACIÓN	141
1.	LO HISTÓRICO COMO FENÓMENO FUNDAMENTAL	142
2.	LA INDICACIÓN FORMAL.	146
XIII.	LA TEORÍA EJECUTIVA DEL SIGNIFICADO Y LA FILOSOFÍA COMO EJECUCIÓN AUTÉNTICA DE LA VIDA.	155
XIV.	EL CRISTIANISMO ORIGINARIO COMO CONTEXTO PRIVILEGIADO PARA LA COMPRENSIÓN DE LA VIDA FÁCTICA	159
1.	LAS CARTAS PAULINAS	160
2.	LA FACTICIDAD DE LA VIDA EN SAN AGUSTÍN	164
A.	La centralidad del problema de la vida	164
B.	La vida como tentación y molestia.	167
C.	Las tres concupiscencias como vías para el descubrimiento del sí mismo	169
XV.	LA DONACIÓN COMO INDICACIÓN FORMAL	173
XVI.	LA DONACIÓN SEGÚN JEAN-LUC MARION.	181
1.	LAS RAÍCES DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA DONACIÓN DE MARION	181
A.	EL HUSSERL DE MARION	181
B.	EL HEIDEGGER DE MARION	187
2.	LA DONACIÓN EN LOS PRIMEROS CURSOS DE HEIDEGGER SEGÚN MARION	195
3.	LA DONACIÓN ABSOLUTA	200
	CONCLUSIÓN	207
	BIBLIOGRAFÍA	223
1.	TEXTOS DE MARTIN HEIDEGGER	223
A.	OTROS TEXTOS DE MARTIN HEIDEGGER	224
2.	TEXTOS DE EDMUND HUSSERL.	224
A.	OTROS TEXTOS DE EDMUND HUSSERL.	225
3.	OTROS AUTORES.	225
4.	OTROS TEXTOS Y ARTÍCULOS	226

PRÓLOGO

Martin Heidegger (1889-1976) es sin duda uno de los más grandes pensadores del siglo XX y uno de los más decisivos de la historia de la filosofía moderna. Esta afirmación, que es una pura constatación, valorativamente neutra, se limita a expresar el hecho de que su obra registra una potente historia efectual, como muestran tanto los numerosísimos estudios académicos dedicados a su pensamiento como su presencia en movimientos culturales ajenos a la historia «interna» de la filosofía. El pensamiento de Heidegger es propiamente un *acontecimiento* que ha marcado, para bien o para mal, el devenir filosófico de la filosofía contemporánea y que ha obligado a buena parte de ella a tomar posición ante él. A diferencia de otros pensamientos creadores del siglo, el pensamiento heideggeriano no ha quedado encastillado en una determinada posición, que le condenaba al olvido una vez superadas las condiciones epocales de su alumbramiento (piénsese en Bergson, Jaspers, Hartmann, incluso Sartre y Russell). El pensamiento de Heidegger ha puesto en juego una variedad de dimensiones temáticas y una diversidad de formas de aproximación a los problemas que permite que pensamientos de origen diverso puedan extraer de él elementos aprovechables para su propio desarrollo, sin necesidad, por ello, de caminar por su mismo sendero. Tras el existencialismo inicial, que se expandió velozmente a partir de la segunda guerra mundial, el antihumanismo posterior, la crítica de la tradición metafísica, el pensamiento ontohistórico, la meditación sobre el arte y la técnica, la reflexión sobre el lenguaje, han sido permanentes temas de inspiración del pensamiento contemporáneo. Incluso ya en el siglo XXI un cierto materialismo antihermenéutico en teoría de la comunicación encuentra en el segundo Heidegger apoyo para subrayar los elementos puramente físico-técnicos en la generación de sentido. Todo ello pese a los reiterados esfuerzos de arrojarlo al basurero de la historia por su colaboración con el nazismo y sus veleidades antisemitas. La capacidad de supervivencia del pensamiento heideggeriano es realmente llamativa y es un índice altamente significativo de su fuerza intrínseca.

A esta permanencia constante del pensamiento heideggeriano ha contribuido sin duda la incesante publicación de su *Obra completa (Gesamtausgabe)* iniciada en 1975, que durante casi cincuenta años ha mantenido en el candelero filosófico la figura de su autor. Cada año hay un nuevo tomo de escritos heideggerianos (cursos, seminarios, apuntes, conferencias, poemas, etc.) que hace que el lector interesado, académico o simplemente culto, vuelva la mirada curiosa hacia él esperando encontrar algo nuevo o no visto antes en su pensamiento. Pero con ello la obra heideggeriana ha alcanzado ya unas dimensiones inabarcables: de los 102 tomos previstos se han publicado ya más de 90, lo que supone un ingente material —de muy desigual rango y valor, por cierto. Este río desbordante ha tenido como consecuencia, salvo en contadas ocasiones, que muchos de los nuevos escritos, especialmente cursos y seminarios, no rebasen el estrecho círculo de especialistas en la obra de Heidegger o en el de los clásicos por él comentados, lo que resta frescura y fuerza a su pensamiento. El destino inevitable de una obra tan inmensa es convertirse en pasto de trabajos académicos diversos, dada la cantidad de recónditos pasajes que siempre pueden encontrarse en ella susceptibles de alimentar un nuevo artículo, una nueva tesis, una nueva conferencia.

Pero también el completo conocimiento que hoy tenemos de los múltiples vericuetos por los que ha discurrido el pensamiento del filósofo de Friburgo permite distinguir en su obra no solo etapas y enfoques, sino sobre todo proyectos sustantivos y ensayos ocasionales y accesorios. Es decir, discriminar los caminos efectivos que abren posibilidades al pensamiento de los pasajes transitorios, meramente idiosincráticos, autocontemplativos, retóricos o simplemente *weltanschauliche*, ideológicos, ceñidos a los valores de la época. Y es este afán de atenerse a los problemas sustantivos que el pensamiento heideggeriano plantea y a los caminos que abre lo que se va poco a poco imponiendo en la investigación actual.

Una muestra destacada de esta labor discriminatoria la representa sin duda la importancia que la crítica ha dado al estudio de los primeros cursos de Friburgo que Heidegger dio al inicio de los años 20. En los cinco años que van de 1919 a 1923 un Heidegger de treinta años recién cumplidos debuta como profesor (no numerario, diríamos en España) exponiendo un proyecto filosófico propio y original, claramente distinguido del pensamiento de sus dos padrinos académicos, el neokantiano Rickert y el fenomenólogo Husserl. Un proyecto que va elaborando en los propios cursos que, lejos de presentar la exposición de una doctrina acabada, son más bien el registro de una obra *in fieri*, que recoge las vacilaciones, los avances y la progresiva acuñación de formulaciones que luego se haría clásicas en el pensamiento del siglo XX.

Son esos cursos, cuya publicación no estaba inicialmente contemplada en el primer catálogo de la *Obra completa*, probablemente por la escasez de manuscritos y de fuentes plenamente fiables, los que han suscitado mayor atención e interés, desde mediados de los años ochenta en que empezaron a publicarse, entre los estudiosos

de la obra heideggeriana. Ese proyecto inicial de Heidegger se ha revelado como uno de los campos más atractivos de exploración para las nuevas generaciones, de las que es un claro exponente este libro de Stefano Cazzanelli. Cosa que no es de extrañar, pues esa primera configuración del pensamiento heideggeriano, a pesar de su precariedad discursiva —sus textos son en gran medida apuntes y notas, a veces de estudiantes y no del propio Heidegger—, tiene una forma tan directa, en ocasiones un punto ingenua, de abordar los problemas y un compromiso tan radical con el pensamiento, siempre a la búsqueda de una autenticidad filosófica más allá de la distancia académica, que no puede por menos que enganchar a quien espera de la filosofía algo más que una dedicación profesional. Así lo vivieron los primeros discípulos de Heidegger, que extendieron por todo el medio académico alemán la fama de un profesor que no había publicado hasta el momento nada relevante.

Pero la «hermenéutica fenomenológica de la facticidad» —tal es el título que Heidegger dio a su proyecto filosófico de estos años— tiene un interés intrínseco más allá de la onda expansiva de la enseñanza oral de Heidegger y del agitado ambiente académico alemán de los años veinte. Son, en efecto, varias las razones que justifican el enorme atractivo de este primer esbozo del pensamiento heideggeriano.

Ante todo, asistir desde dentro a la fragua de *Ser y tiempo*, la gran obra de 1927 que marcó un hito en el pensamiento contemporáneo. Hay que tener en cuenta que *Ser y tiempo* surgió como de la nada, pues Heidegger no había publicado nada desde su tesis de habilitación en 1916. Y su forma literaria, la de un típico tratado sistemático, que parte además de un análisis directo del humano estar en el mundo, parecía no necesitar de una aclaración evolutiva de sus tesis. De ahí que la posibilidad de investigar «la génesis de *Ser y tiempo*», como Theodor Kisiel tituló su libro ya clásico, fuera la primera de las perspectivas de investigación que se impuso al hilo de la publicación de los cursos que precedieron a la publicación de la obra magna. Esta búsqueda de una comprensión intrahistórica del pensamiento heideggeriano es enormemente útil y ha mostrado bien cómo se ha ido abriendo lentamente paso el proyecto de una *Ontología fundamental* y cómo en él se han ido fundiendo y engarzando diversas piezas que Heidegger había tratado separadamente durante un largo período.

El problema que comporta enfocar toda la obra anterior como apuntando germinalmente a *Ser y tiempo* es que impide verla en sus propias pretensiones, en la autonomía de su proyecto, que no se entiende necesariamente mejor cuando se lo ve retrospectivamente, mirando siempre de soslayo a su resultado final. Es lo que ocurre especialmente con la hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Esta dibuja netamente, en la intersección de filosofías de la vida, fenomenología y neokantismo, un proyecto original, que mantiene rasgos básicos del planteamiento trascendental de las dos últimas corrientes citadas, pero que emerge claramente como una alternativa a ellas. Un proyecto que tiene su propia entidad con independencia de la *cuestión del ser*, que poco a poco, especialmente durante los años de

Marburgo (1923-1928), se posesiona por completo del pensamiento heideggeriano hasta explotar públicamente en *Ser y tiempo*. La hermenéutica de la facticidad, por el contrario, aunque hace del ser de la vida fáctica el centro de su investigación, no se subordina a una ontología como dilucidación del sentido de ser en general ni es mera preparación de ella. Es probablemente esta incardinación de la hermenéutica de la facticidad en un gran proyecto ontológico lo que hizo que algunos de los primeros discípulos de Heidegger, como Oskar Becker y Karl Löwith, incluso el propio Gadamer, sintieran una cierta decepción tras la publicación de *Ser y tiempo*, pues estimaron que la fuerza innovadora de sus impulsos iniciales había decaído tomando una forma «escolásticamente coagulada» que repetía el planteamiento trascendental que había querido superar. Cabe por tanto sostener, como ha hecho C.-F. Gethmann¹, que la interpretación habitual que ve todos estos cursos como una vía ascendente que culmina en *Ser y tiempo* no es la única posible, sino que también hay razones para creer en una vía descendente, según la cual *Ser y tiempo* habría reconducido, y, en cierto sentido, abortado el proyecto primitivo heideggeriano.

No quiero con ello en modo alguno restar importancia a *Ser y tiempo* que es y sigue siendo la obra más decisiva de Heidegger, en sí misma y en razón de sus efectos históricos; y que ciertamente, se diga lo que se diga, recoge todo lo esencial de su pensamiento anterior, aunque amortiguando mucho el tono apasionado de los primeros cursos. Se trata tan solo de poner de relieve que la hermenéutica fenomenológica de la facticidad puede ser estudiada como un proyecto autónomo, que refleja además de manera nítida la problemática y el estado de la filosofía alemana de esos primeros años veinte. Y, a mi entender, es partiendo de este supuesto de donde han surgido los mejores y más interesantes estudios sobre esta época del pensamiento heideggeriano.

El libro de Stefano Cazzanelli es un perfecto ejemplo de esta corriente interpretativa. Sin posicionarse explícitamente en ella, toma sin vacilar los cursos del Heidegger joven como un pensamiento que se hace cargo de los problemas fundamentales que la fenomenología afrontaba y ante los que toma una posición propia en plena elaboración. Para él, como para mí hace veinticinco años², la fenomenología es el marco teórico en el que se mueve la hermenéutica de la facticidad; es la discusión *ad intra* y *ad extra* de la fenomenología trascendental de Husserl con vistas a llevar a cabo realmente sus pretensiones de dejar que la vida misma comparezca en su facticidad concreta lo que mueve el pensamiento inicial de Heidegger.

¹ *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu «Sein und Zeit»*, Dilthey-Jahrbuch, 1987, 28

² Cfr. RODRÍGUEZ, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid, 1994, nueva edición en UNSAM, Buenos Aires, 2019

Pero Cazzanelli tiene el buen sentido de no iniciar un nuevo examen de la confrontación Heidegger-Husserl, ya demasiado manida, sino que trata de comprender la hermenéutica fenomenológica desde ella misma, como un pensamiento que se abre camino en la reflexión sobre problemas radicales de la fenomenología, para la que aporta sus propios recursos. El hallazgo fundamental del libro, que es a la vez su mayor logro, es tomar como tema central e hilo conductor del examen de la posición heideggeriana el concepto de *donación* (*Gegebenheit*). La elección denota una aguda visión del fondo último de lo que se debate. Pues, en efecto, «donación» no es propiamente un concepto, es decir, un significado de contornos precisos que se deje definir en unos rasgos bien perfilados; es por el contrario el supuesto básico de la fenomenología, el hecho de que los fenómenos se dan, aparecen; donación apunta al hecho mismo del aparecer, sin el que no hay ningún logos posible acerca de algo. No solo la fenomenología, toda teoría de la experiencia lo supone y lo da por sentado. Piénsese en Kant: el que los objetos «nos son dados» es el hecho esencial que determina la peculiaridad de la facultad sensible y sin el que no cabe conocimiento alguno. Donación es, pues, una idea de la que hacen un uso constante y decisivo tanto la fenomenología como el neokantismo, las dos corrientes que dominaban la filosofía alemana y que son el trasfondo operativo de la hermenéutica fenomenológica. Su tematización explícita, cosa que ninguna de las dos lleva a cabo, precisamente porque es su supuesto fundamental, es la tarea que Stefano Cazzanelli emprende.

Y lo hace combinando sabiamente la exégesis de textos con el análisis teórico que busca comprender la organización y el encaje de los distintos elementos que la hermenéutica fenomenológica pone en juego. En el primer aspecto hay que destacar los análisis de pasajes fundamentales del *Objeto del conocimiento* de Rickert, de la *Lógica de la Filosofía* de Lask y de la *Psicología general* de Natorp. Buscando ceñir con la mayor precisión posible el momento esencial de la donación en el pensamiento neokantiano, Cazzanelli pone de relieve, en comentarios muy directos y ajustados al tema, los puntos exactos en que Heidegger diverge de sus posiciones, pero sobre todo llama la atención la claridad con que expone la contribución positiva de los tres filósofos neokantianos citados a la configuración de su propio pensamiento. De Natorp llega a decir que «fue indirectamente uno de los artífices —quizá *el* artífice— de la transformación hermenéutica de la fenomenología heideggeriana», en la medida en que la crítica de Natorp a la captación inmediata de las vivencias obliga a la fenomenología a buscar una manera no teórico-reflexiva de atender a la donación de la vida fáctica. Igualmente, la fuente inspiradora que, para su concepción de la hermenéutica fenomenológica como una «ciencia originaria pre-teórica», Heidegger encuentra en la idea de Emil Lask de una esfera antepredicativa pre-categorial es justamente señalada. En todo ello el libro de Cazzanelli se integra en la actual corriente de reivindicación de la importancia del neokantismo no solo en la obra de Heidegger, sino en el panorama filosófico del pensamiento de entreguerras. Y es que, en efecto, el «triumfo» de la fenomenología de Husserl y Heidegger sobre

el neokantismo académico ha difuminado durante mucho tiempo la labor positiva de filósofos que, como los tres citados junto con Cassirer, Windelband o Cohen, jugaron un papel fundamental en el desarrollo de la filosofía del siglo XX.

Pero es en el segundo aspecto, el análisis de los elementos con que la hermenéutica fenomenológica heideggeriana tematiza la donación, donde el trabajo de Cazzanelli muestra su originalidad y su fuerza, en un *crescendo* de seguridad en sí mismo. Tras inventariar y analizar con rigor los «dispositivos» que, a su entender, configuran el momento hermenéutico de la transformación heideggeriana de la fenomenología, a saber, la destrucción fenomenológica, la intuición hermenéutica, y la indicación formal, Cazzanelli muestra que esos dispositivos son modos de hacerse fenomenológicamente cargo de que no hay donación sin *situación* de donación, que es la vida fáctica misma, en su ejecutarse histórico, la que se mueve en *horizontes* de fenomenalidad que impiden tratar la donación como un abstracto concepto general omniaplicable. Por eso el *concepto* mismo de donación, en cuanto concepto filosófico que quiere dar cuenta del hecho del aparecer, tiene que ser entendido también como una indicación formal. Esta es la tesis sustancial de Cazzanelli, que resume lo fundamental de su investigación y que es perfectamente consecuente con su acentuación del momento hermenéutico de la fenomenología heideggeriana. La indicación formal, como bien conocen los lectores familiarizados con la obra del primer Heidegger, es el recurso fenomenológico que el joven filósofo articula para impedir que cualquier concepto que pretenda expresar algún rasgo de la vida humana se entienda de entrada de manera teórico-cognoscitiva, como presentando un algo que está ahí dado objetivamente, como una estructura general. La formalidad vacía de la indicación formal no tiene su referencia en una característica genérica del ente en cuestión, el ser humano, sino que apunta, precisamente por su vaciedad, a llevar lo mentado por ella a su concreción en comportamientos concretos de la vida fáctica, que es donde únicamente adquiere significado. Por ello, como bien señala Cazzanelli, la indicación formal es solidaria de la teoría ejecutiva del significado, pues la intencionalidad, tal como Heidegger la reformula, pivota sobre el modo de ejecución, sobre la modalidad concreta en que se realiza la referencia al objeto intencional. Por tanto, el aparecer es situacional, depende del modo como el yo histórico que somos cada uno de nosotros está colocado en su situación concreta. La donación es, pues, un concepto indicativo-formal, que no expresa algo así como el hecho de un «aparecer en general». Por el contrario, obliga al pensamiento a llevarlo a las respectivas situaciones de donación y a analizar la intencionalidad plena, concreta, en la que algo *se da*. La fenomenología tiene entonces como tarea hacer transparente la situación de donación y mostrar en qué sentido se puede hablar de una donación *originaria*, desde la que comprender, como derivaciones suyas, las otras formas fácticas.

Cazzanelli termina su libro confrontando, con decisión y sin recato, los resultados de su trabajo con el filósofo actual que ha hecho de la donación el tema básico y casi único de su pensamiento. Jean-Luc Marion tiene el mérito indiscutible de haber

puesto en el centro de la fenomenología el problema de la donación, en la idea de que solo tematizando a fondo el supuesto fundamental de la fenomenología se la puede hacer avanzar más allá de las posiciones fundamentales de Husserl y Heidegger, realizándolas a la vez plenamente. Pero por muchas razones, en las que no puedo ahora entrar, su intento de reducir la fenomenología al hecho puro de la donación no resulta ni convincente ni hacedero. No solo por las discutibles interpretaciones de Husserl y Heidegger —Cazzanelli muestra con nitidez lo poco adecuado de su interpretación del joven Heidegger—, sino por el dudoso carácter fenomenológico de su tratamiento de la «donación pura», separándola de toda forma de intuición y dejándola casi reducida a un esqueleto de relaciones lógicas. Stefano Cazzanelli realiza un impecable desmontaje de su posición, al que nada puedo añadir, pues la comparto en lo fundamental.

La investigación académica *en filosofía*, si no está movida por un genuino interés por la «cosa misma», por el problema mismo del que trata, corre siempre el peligro de quedar diluida en exégesis de textos, a veces muy alambicada, o en todos esos recursos de autopromoción destinados a ensalzar el valor o la originalidad de la investigación: aventar distinciones irrelevantes, enfatizar cuestiones de detalle, subrayar hipótesis extravagantes. El trabajo de Stefano Cazzanelli se encuentra —intencionadamente creo yo— fuera de esa onda y se esfuerza por mostrar una y otra vez la importancia en sí misma de las cuestiones debatidas y su carácter ejemplar para la concepción misma del trabajo filosófico y su lugar en la existencia humana. La conclusión del libro resulta en este sentido muy esclarecedora: de lo que se trata en la hermenéutica de la facticidad y en sus problemas metódicos analizados es, ni más ni menos, que de la posibilidad misma de la filosofía y de su estatuto como saber. Cazzanelli ha sabido aprovechar la oportunidad que toda gran filosofía —y la de Heidegger indudablemente lo es— ofrece de, a través de ella, instalarse sin más en el ejercicio del pensamiento. Y es que la filosofía es ante todo eso, una práctica.

RAMÓN RODRÍGUEZ

INTRODUCCIÓN

«¿Qué significa «dado», «donación», esa palabra mágica de la fenomenología y la «piedra de escándalo» para los otros?»¹. Esta pregunta, que Heidegger planteó a sus estudiantes en el curso del semestre de invierno de 1919-1920, ha proporcionado el impulso para la presente investigación. Es evidente que el problema de la donación constituye un punto fundamental para la fenomenología: basta leer el principio de todos los principios contenido en *Ideen* para darse cuenta de su relevancia. Si la fenomenología es el intento de traer a manifestación expresiva aquello que se da tal y como se da, entonces comprender la estructura, las condiciones y el propio movimiento del darse —justamente la donación— no parece irrelevante. Heidegger mismo, en su primer curso en la universidad de Friburgo durante el semestre extraordinario de guerra de 1919, planteaba esta cuestión como la «encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general»². Aclarar qué significa «donación» implica tematizar el horizonte de manifestación de los fenómenos, cómo estos pueden ser comprendidos en su significado sin que el momento de la comprensión implique una desfiguración del dato.

Si para la fenomenología el darse de algo constituye el momento originario al que la investigación tiene que remitirse si quiere realmente «volver a las cosas mismas», para «los otros» —en aquel entonces, los neokantianos— representa una «piedra de escándalo». Que haya algo, de hecho, que se plantee como momento de manifestación a la conciencia *antes* de que esta haya empezado a dar cuenta de ello en términos cognoscitivos supone una renuncia a la actitud filosófica o una vuelta a un dogmatismo pre-crítico. Toda donación, si quiere tener derecho de ciudadanía en el seno de la filosofía, tiene que ser reconducida a su comprensión categorial.

¹ GA 58 [WS 1919/20], p. 5.

² GA 56/57 [KNS 1919], p. 63.

Si el momento de la manifestación constituye la estética de la razón, todos los neokantianos —con la excepción llamativa de Lask— se esfuerzan en reconducir la estética a la analítica, para revestir la donación con una forma categorial, la única que permita cuestionar lo «dado» en el marco de la filosofía.

Esta es la tensión que se juega alrededor de la donación: por un lado, su elevación a manantial de la investigación fenomenológica y, por el otro, su extradición de la filosofía y consecuente reconducción a un saber pre-filosófico. Se trata de la misma tensión que Fichte planteaba entre el saber filosófico y la vida: ahí donde empieza el primero la segunda se desvanece y viceversa. Vivir no es filosofar y filosofar no es vivir porque el ejercicio de la filosofía supone una interrupción de nuestro estar inmediato en el mundo. En consecuencia, si la fenomenología pretende traer a manifestación aquello que se da en los contextos de experiencia fáctica de nuestro estar en el mundo, se encuentra sumida en una paradoja insuperable porque nadie puede saltar más allá de su propia sombra. La donación puede ser vivida, pero en el instante mismo en el que intentamos comprenderla, ya la hemos perdido: el *en sí* del fenómeno se traduce inmediatamente en el *para sí* del concepto. Lask lo dijo con las siguientes palabras: «para el conocimiento [...] la región originaria se ha vuelto un paraíso perdido [...] Tras el pecado original del conocer ya no es posible apoderarse del sentido trascendente sino solo del sentido inmanente oposicional»³.

Si el horizonte de la donación es la vida en sí tal y como esta se ejecuta de manera pre-filosófica; si el fenómeno puede ser comprendido y expresado siempre y solo en la diferencia del saber, entonces la «piedra de escándalo» de la donación podría traducirse de la siguiente manera: ¿cómo es posible comprender la vida en su originariedad? El problema de la donación se traduce para Heidegger en esta pregunta y, por ende, la comprensión de la donación coincide con el desarrollo de una hermenéutica de la vida fáctica. Solo la transformación hermenéutica de la fenomenología es capaz de hacerse cargo de esa paradoja que Fichte —y posteriormente Hegel, de manera magistral— ha puesto de manifiesto. El planteamiento hermenéutico del filosofar sabe que su propio ejercicio es una praxis que acontece en el marco de aquello que se trata de comprender o, dicho de otra manera, la hermenéutica sabe que no es posible hablar de donación «desde fuera» sino siempre y solo desde el marco fáctico-histórico en el que la donación se despliega. Esto, sin embargo, significa que el gesto del comprender es parte de la donación que se trata de traer a manifestación expresiva y que solo haciéndose cargo de esta situación hermenéutica es posible evitar hablar de donación como de una «palabra mágica» que pretende llegar a los fenómenos de manera inmediata, intuitiva, de un pistoletazo.

³ LASK, E., *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1912, p. 173.

Volver a las cosas mismas, es decir, a la donación de los fenómenos, implica un aparato metodológico que sepa hacerse cargo del gesto del comprender y de la diferencia que ello supone y exige tanto respecto de la actitud ingenua del vivir pre-filosófico como respecto del filosofar —él también ingenuo— que mientras pretende volver a las cosas mismas de manera intuitiva e inmediata las transforma en objetividades teoréticas. Renunciar a la hermenéutica implica limitar la fenomenología en el marco de los saberes científico-teoréticos caracterizados por un desconocimiento último de las implicaciones de sus metodologías: si quiere traer a manifestación el darse de las cosas mismas, la fenomenología tiene que darse cuenta de que ella misma es un ingrediente más del horizonte de la donación. Solo de esta manera podrá intentar borrar las huellas que su comprender asigna, alterándola, a la representación de la donación.

El despliegue metodológico de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger se caracteriza por ser un intento de llevar al concepto la donación puliendo progresivamente todas las alteraciones que el concepto transmite inevitablemente al dato. Se trata de un método que mientras se ejerce intenta paradójicamente eliminarse a sí mismo. Es un camino que, para llegar a su destino, al darse de las cosas mismas, tiene que superar las deformaciones del propio camino que, en lugar de acercarnos, nos aleja cada vez más de la donación. El método de la hermenéutica es un método que procede *hacia atrás*, de-formalizando las formalidades que todo comprender en cuanto tal asigna a lo que se manifiesta, a la vida en y para sí. O, si se prefiere, la hermenéutica es una *práctica* de la filosofía que sabe que para llegar a su meta (la donación) tiene que saltar sobre sus propios pasos, sobre sus propias figuraciones de los fenómenos que, precisamente en cuanto que figuraciones, son a la vez la esencia del comprender y su condena puesto que mantienen al filósofo en la diferencia del comprender respecto de la vida. Para utilizar una imagen: la hermenéutica heideggeriana implica para el filósofo el mismo esfuerzo que tiene que hacer el que sube una escalera mecánica que procede en dirección contraria: los dos tienen que saltar sobre sus pasos sin dejarse arrastrar por aquello que es la vía obligada para llegar (no hay otras escaleras, no hay comprensión sin expresión, sin representación) y a la vez parece impedírsele.

La indicación formal y la intuición hermenéutica son los dispositivos (anti) metodológicos que Heidegger ha desarrollado para cumplir con el fin de la fenomenología, es decir, el volver a las cosas mismas, a la donación. Hablar de la donación como indicación formal significa representar formalmente la donación indicando a la vez la modalidad ejecutiva que tiene que de-formalizar esta representación misma. Por un lado la intuición hermenéutica constituye el acceso al fenómeno que se trata de traer a donación; por el otro las indicaciones formales son los dispositivos con los que se expresa conceptualmente aquello que se da. Heidegger transforma hermenéuticamente la intuición y la expresión conceptual porque sabe que todo representar, en la medida en que quiere cumplir con su cometido, tiene que eliminar

su carga teórica para dejar la palabra a las cosas mismas. La filosofía heideggeriana se configura por tanto como una *praxis* de la representación de la donación, una *práctica* que tiene que ser ejecutada una y otra vez, que es preciso volver a ejecutar porque, en la medida en que el peso de la filosofía pase de la *praxis* a la representación misma, entonces esta se calcifica, se fija, contradiciendo su función: la de llevarnos a las cosas mismas. La hermenéutica es, por tanto, una *práctica* del saber. Heidegger la define con las siguientes palabras:

«La filosofía es un comportamiento [Verhalten] cognoscitivo respecto del ente en cuanto ser (sentido del ser) para el que, en cuanto comportamiento, resulta fundamental el ser (sentido del ser) de la posesión del comportamiento»⁴.

Para alcanzar esta conclusión hemos querido empezar analizando la donación en aquellos autores que más directamente influyeron la reflexión heideggeriana. En sus primeros cursos Heidegger desarrolla una crítica de la donación en el realismo crítico de Oswald Külpe (§ 2) y en la filosofía transcendental de los valores de su maestro Heinrich Rickert (§ 3). Tras estas dos críticas hemos presentado el problema de la donación en el pensamiento de Emil Lask (§ 4), un autor que fue determinante para Heidegger en la medida en que desde el seno de la filosofía neokantiana se abría a planteamientos claramente fenomenológicos. El autor que, sin embargo, supuso para Heidegger el punto de inflexión para su transformación hermenéutica de la fenomenología fue Paul Natorp (§ 5). Sus críticas a la donación fenomenológica de Husserl (§§ 6-7) obligaron al joven Heidegger a reelaborar metodológicamente tanto la intuición fenomenológica como la conceptualidad con la que la donación tenía que ser llevada a manifestación (§ 8).

En la parte central de nuestra investigación hemos aclarado los dispositivos metodológicos que reflejan el nuevo planteamiento hermenéutico de la filosofía heideggeriana. En primer lugar hemos descrito la destrucción fenomenológica como la vía obligada que permite al fenomenólogo acceder a la donación (§ 9): cómo la *ἐποχή* husserliana, también la destrucción heideggeriana es aquello que permite penetrar en el horizonte de la manifestación propiamente fenomenológica. Sin embargo, mientras el dispositivo de Husserl tenía la pretensión de poner entre paréntesis los prejuicios de la actitud natural y de sus derivados, la destrucción de Heidegger tiene la finalidad de borrar las huellas que la representación conceptual asigna a la donación. El origen de esta mediación que impide al filósofo un acceso directo al dato son su esencial historicidad y el lenguaje (§ 10). En virtud de la destrucción de estas construcciones teóricas, hemos analizado cómo Heidegger reconduce las diferentes actitudes —incluso la propia actitud filosófica— a su origen fáctico pre-teórico (§ 11).

⁴ GA 61 [WS 1921/22], p. 60. Hemos simplificado la traducción sin alterar su significado.

En virtud de los resultados alcanzados hemos explicado posteriormente el dispositivo de la indicación formal y su funcionamiento (§ 12) y cómo ésta supone una transformación de la teoría del significado orientada a la prioridad del momento *ejecutivo* del comprender (§ 13). Gracias a la indicación formal y a la intuición hermenéutica, cuyo primer rasgo es la destrucción, Heidegger puede representar la autenticidad de la vida fáctica: hemos elaborado este ejercicio interpretativo utilizando los análisis que Heidegger desarrolló entre 1920 y 1921 de las cartas de san Pablo y de las *Confesiones* de Agustín de Hipona (§ 14). En estas interpretaciones fenomenológico-hermenéuticas actúa de manera constante el dispositivo de la indicación formal que, según nuestra opinión, es lo que permite dar una solución al *impasse* del problema de la donación. De ahí nuestra reinterpretación de la donación como indicación formal (§ 15).

A pesar de la radicalidad con la que Heidegger describe el carácter fundamental de la donación este problema no ha sido analizado directamente en los estudios de fenomenología ni tampoco en los textos de bibliografía secundaria sobre Heidegger. La única excepción relevante es Jean-Luc Marion, un pensador al que en el último párrafo de nuestra investigación hemos querido enfrentarnos (§ 16). Su fenomenología, de hecho, plantea la donación como el eje fundamental alrededor del que pivota todo análisis. En una primera parte de este amplio apartado final hemos querido presentar las raíces del pensamiento de Marion en la interpretación que desarrolla del pensamiento de Husserl y de Heidegger. Después hemos analizado cómo en los últimos años el fenomenólogo francés ha interpretado la donación en los primeros cursos de Heidegger, es decir, aquellos en los que se centra nuestro estudio. Por último hemos esbozado una crítica a la fenomenología de la donación de Marion apoyándonos en los resultados hermenéuticos que la filosofía heideggeriana nos ha proporcionado.



«¿Qué significa "dado", "donación", esa palabra mágica de la fenomenología y la "piedra de escándalo" para los otros?». Esta es la pregunta que Heidegger planteaba a sus estudiantes en 1919 y la que guía el presente ensayo. A través de un análisis del concepto de donación en los autores que más directamente influyeron al joven Heidegger (Külpe, Rickert, Lask, Natorp, Husserl) y por medio de una explicación del dispositivo hermenéutico de la indicación formal, se intenta demostrar que solo una interpretación de la donación como indicación formal puede permitir a la fenomenología «volver a las cosas mismas».

Donación e indicación formal se configuran entonces como los dos ejes del método de la hermenéutica heideggeriana: la filosofía se presenta como una práctica en la que la expresión de los fenómenos va acompañada siempre de una destrucción de las formalizaciones que cada actividad expresiva implica. Para ser comprendidos, los fenómenos tienen que ser ejecutados una y otra vez, evitando que el cuidado de la filosofía pase de la praxis activa del significar a la mera representación teórica de los significados.

La actualidad de estos resultados emerge en la comparación crítica con la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, cuya filosofía ha inspirado el presente ensayo y del cual este termina por tomar distancia.

Stefano Cazzanelli actualmente es profesor en la Universidad Francisco de Vitoria. Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Desarrolló sus estudios en Italia (Università degli Studi de Milán) y en Francia (Sorbona) donde trabajó con Jean-Luc Marion. Ha realizado estancias en la Universidad de Heidelberg y de Eichstätt-Ingolstadt (Alemania). Es editor de *Studia Heideggeriana*. Sus investigaciones y publicaciones están relacionadas con Heidegger, Kant, la fenomenología francesa contemporánea y con el pensamiento metafísico de Descartes. Ha traducido al italiano y al español a autores como J.L. Marion, M. de Biran, M. Henry o H.G. Gadamer.



COMARES
editorial

ISBN 978-84-1369-023-0



9 788413 690230