

El estatuto fenomenológico de la indicación formal en Heidegger¹

The phenomenological status of Heidegger's formal indication

Francisco de Lara²
Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

El presente trabajo plantea de forma autónoma la siguiente pregunta: ¿por qué puede afirmar Heidegger que los conceptos y el lenguaje filosófico actúan como indicaciones formales? Para responderla, se intenta ganar una comprensión del carácter de los elementos metódicos que juegan un papel en la filosofía, así como de lo que supone para la filosofía moverse siempre en un uso temático del lenguaje. Finalmente, y desde este marco más general, se señala el uso que hace Heidegger de la indicación formal en *Ser y tiempo* y en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

Palabras clave: Heidegger, indicación formal, teoría, *Ser y tiempo*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

Abstract

This paper tries to show why Heidegger claims that philosophical concepts and philosophical language act as formal indications (*formale Anzeige*). To do so, I try to understand (i) the character of the methodical elements which play a role in philosophy and (ii) what it means for philosophy to always move in a thematic use of language. Finally, and based on this general frame, I specify the Heideggerian use of formal indication in *Being and time* and in *The fundamental concepts of metaphysics*.

Key words: Heidegger, formal indication, theory, *Being and time*, *The fundamental concepts of metaphysics*.

¹ El presente trabajo se realiza en el marco del Proyecto Fondecyt número 11100326, titulado "La indicación formal en Heidegger. Investigación crítica sobre la posibilidad de una lógica hermenéutica".

² Pontificia Universidad Católica de Chile. Facultad de Filosofía. Avda. Vicuña Mackenna 4860, Macul, Santiago, Chile. E-mail: fdelara@uc.cl.

Introducción

La indicación formal es uno de los elementos metódicos más importantes del pensamiento de Heidegger en sus primeros cursos de Friburgo, si bien retomado y comentado también en algunos cursos de Marburgo, en *Ser y tiempo* y en el curso de 1929/30 sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, donde ocupa un lugar no menor. Se trata, por tanto, de un aspecto que forma parte de la filosofía de Heidegger durante el tiempo en que éste entiende su pensamiento como la más apropiada forma de realización de la fenomenología³. El objetivo de este escrito es señalar qué papel desempeñaría concretamente la indicación formal en la filosofía entendida de ese modo, como fenomenología.

Cabe aclarar ya en el inicio cómo se intentará realizar dicho objetivo, pues el título de este escrito tal vez induzca a esperar la exposición detallada de los textos donde Heidegger habla de la indicación formal. Al final del trabajo se indicará, efectivamente, qué rol juega ésta en *Ser y tiempo* y en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Pero el escrito no va a consistir en general en una exposición histórica o sistemática de los pasajes donde Heidegger utiliza el término. Antes bien, se intentará una explicación mucho más amplia –y, según espero, también más autónoma– del sentido de la indicación formal.

Al decir que esta explicación se pretende autónoma, intento señalar únicamente que su mayor amplitud no se debe al uso de otros textos de Heidegger además de los antes nombrados. Se tratará, por el contrario, de intentar dar nosotros mismos con las preguntas y las consideraciones que llevan a Heidegger a afirmar que el sentido de las expresiones y los conceptos filosóficos consiste en indicar formalmente. Para ello será preciso ponernos en la situación de Heidegger, por así decir, casi de modo paralelo a como él intentaba dar en sus primeros cursos con la situación originaria de San Pablo, San Agustín o Aristóteles. Lo que intenta Heidegger en esos casos no es, evidentemente, recrear el contexto histórico en que éstos dejaron por escrito lo que hoy queremos entender. Tampoco se trata de constatar posibles influencias textuales, sino de dar con aquello que en última instancia se jugaba para esos pensadores, dar con lo que tenían entre manos y en lo que propiamente estaban. Sólo una comprensión ejecutiva de lo que ellos intentaron y de las convicciones y motivaciones fundamentales que articulan su ejercicio puede dar cuenta de los distintos aspectos de éste.

Al emprender ese intento de situarnos partimos ciertamente de lo que un pensador dice, pero no para quedarnos en ello, sino para intentar encontrar *desde dónde* lo dice, qué experiencias fundamentales parecen estar actuando ahí, qué forma quiere dar ese pensador a lo que está haciendo, qué quiere poner en marcha por considerarlo propio del ejercicio filosófico y con qué dificultades se va encontrando. Dichas convicciones, pasos y dificultades no tienen por qué ser explicitadas por el pensador en cuestión –de ahí que difícilmente puedan encontrarse mediante un análisis meramente textual o intertextual–, sino que son más bien lo que hay que llevar a palabra de forma relativamente autónoma, entendiendo qué se juega finalmente en dicha filosofía, qué se pretende en ella y cómo. Una vez encontradas las determinaciones fundamentales, es posible iluminar con una luz no sólo nueva, sino ante todo más propia, lo que el pensador en cuestión manifiesta, la textualidad misma. Esto –que constituye según creo el ejercicio hermenéutico por antonomasia–

³ Esto no implica, por cierto, que algún aspecto de lo que señalaremos a continuación no valga también en alguna medida, *mutatis mutandis*, para el Heidegger posterior a la Kehre, pues desde luego la claridad sobre lo que supone el uso del lenguaje en las tematizaciones filosóficas y sobre la dificultad de hacer ver y abrir la posibilidad de situarse filosóficamente son una constante en Heidegger.

sia— es lo que vamos a intentar llevar a cabo a continuación al preguntarnos, simplemente, por qué el lenguaje filosófico debe ser formalmente indicativo. Vamos a intentar mostrar qué tipo de consideraciones llevarían a concluir que el lenguaje filosófico cumple la función de indicar algo formalmente.

La indicación formal como elemento metódico

Lo primero que se debe tener en cuenta de cara a entender el carácter del lenguaje filosófico es la señal que Heidegger nos da al afirmar que la indicación formal es un elemento *metódico* de la filosofía⁴. Que se trate de un elemento metódico implica, una vez más, que *no* nos las habemos con un tema del que la filosofía se ocupe, sino con un modo filosófico de ocuparse de algo. Por ende, la indicación formal no es un asunto del que la filosofía en principio trate, sino algo que actúa en el proceder filosófico y que no suele estar en primer plano. Ponerlo en primer plano es una posibilidad que se realiza con ciertos fines, con un propósito que debemos comprender también.

Así pues, ocurre con los elementos metódicos de una filosofía lo mismo que con lo que antes hemos llamado sus determinaciones fundamentales: que no se pueden hallar tan sólo, y ni siquiera en primera instancia, allí donde el pensador de turno habla explícitamente de ellos, sino que están en marcha en toda la efectua-ción y el despliegue concreto de su pensamiento y es sobre todo en ese despliegue —haciéndonos cargo de lo que él supone y pretende— donde deben ser buscados.

Señalo esto por dos motivos: primero, porque en general me parece de la mayor importancia ser capaces de reconocer los elementos metódicos de una filosofía. Y, segundo, porque si bien es cierto que en los últimos años los estudiosos han prestado mucha atención a este tipo de cuestiones en el pensamiento de Heidegger⁵, lo han hecho casi exclusivamente considerando y exponiendo lo que éste comunica al respecto, es decir, tratando las cuestiones metódicas como un tema más que encontramos en su filosofía. Ante esto, creo necesario recordar que un elemento metódico sólo puede ser comprendido cabalmente cuando se lo trata como tal y no como un tema; pues los elementos metódicos justamente no son temas, sino el modo de ponerse a tratar con los temas. Que un elemento metódico se vuelva tema es algo que más bien debería extrañarnos y que, además, nos obliga a intentar comprender por qué se considera *metódicamente* conveniente y necesario hacer tema de las cuestiones metódicas.

En todo caso, no es casualidad que al tratar dichas cuestiones los investigadores se centren en lo que el propio Heidegger dice al respecto, ya que ese tipo de consideraciones ocupa un lugar nada menor en sus cursos. Debemos ser capaces de entender esa presencia constante de dilucidaciones metódicas en la filosofía del joven Heidegger, pues no deja de resultar sintomático que les dedique tanto esfuerzo. A

⁴ V., por ejemplo, Heidegger (1995a, GA 60, p. 55), donde Heidegger afirma que “el problema de la ‘indicación formal’ pertenece a la ‘teoría’ del método fenomenológico mismo; en un sentido amplio, al problema de lo teórico, de los actos teóricos, del fenómeno del *distinguir*”. Como se aprecia en esta cita, para Heidegger la cuestión tiene que ver con las distinciones que se hacen al tematizar un asunto, por lo que las consideraciones sobre la indicación formal deben llevarse a cabo en el marco de una aclaración o consideración (‘teoría’, en ese sentido) del modo de proceder al tematizar fenomenológicamente. Heidegger se refiere a la indicación formal también como “un cierto paso metódico de la explicitación fenomenológica (*eine bestimmte Methodenstufe phänomenologischer Explikation*)” (Heidegger, 1996, GA 9, p. 29) y como método de planteamiento o de puesta en marcha (*Ansatzmethode*) de dicha explicitación (cf. Heidegger, 1994, GA 61, p. 134 y 141). Parece claro, entonces, que se trata de un elemento metódico que procede haciendo distinciones y cuya función es abrir el camino para la posibilidad de una tematización fenomenológica.

⁵ V., entre otros, ya Vicari (1996, p. 128); Greisch (1997, p. 93); Lazzari (1999, p. 22) y, últimamente, Vigo (2005, p. 241).

menudo, en la marcha de un trabajo de investigación y aclaración concreto, acaba por considerar que el problema al que en última instancia apunta todo lo que se ha estado haciendo no es otro que el problema del método⁶. De hecho, en uno de sus primeros cursos de Friburgo llega a afirmar que “todas las preguntas de la filosofía son en el fondo preguntas por el cómo, en sentido estricto preguntas por el método” (Heidegger, 1995a, GA 60, p. 87). Una afirmación en principio extraña, si tenemos en cuenta que no parece ser ese el asunto de los distintos escritos y cursos. El tema en esos primeros cursos parece ser más bien el vivir fáctico, y después San Pablo, San Agustín o Aristóteles, cuyos textos se pretenden interpretar fenomenológicamente. El asunto no parecería ser el método filosófico como tal, pero finalmente incluso los cursos en apariencia más exegéticos o históricos están colmados de consideraciones metódicas. De hecho, la frase que acabo de citar es tomada de un contexto donde se interpretan epístolas paulinas. ¿Cómo puede ser que incluso en ese contexto, en el contexto de una interpretación textual, sea el método aquello a lo que todas las cuestiones apuntan? ¿Qué puede querer decir que todas las preguntas filosóficas son en el fondo preguntas por el método?

Lo metódico y la filosofía

Para intentar adentrarnos en este ámbito de problemas, y así llegar a comprender cabalmente qué implica que la indicación formal sea un elemento metódico de la filosofía, debemos empezar considerando qué es un elemento metódico en general y, específicamente, cuáles actúan en la filosofía y cómo. Esto último, desde luego, nos obliga a plantearnos qué sea la filosofía misma, pues para decidir qué elementos metódicos son propios de la filosofía y cómo actúan en ella, es necesario saber qué sea ésta misma en sentido legítimo. Pero, ¿cómo dirimir tan difícil cuestión? De momento conformémonos con intentar aclarar cómo parece entender Heidegger la filosofía si atendemos, no sólo a sus textos, sino ante todo al ejercicio que éstos reflejan.

Según parece deducirse de *lo que hace* el joven Heidegger, el acceso al sentido último de la filosofía tendría lugar al comprender el tipo de motivación y el correspondiente modo de trato que es propio de ésta. Es preciso ver claramente qué pretende la filosofía y cómo se relaciona con aquello que trata. He aquí algo que debemos tener muy en cuenta y que nos permite empezar a entender ya por qué las preguntas en que se juega la posibilidad de la filosofía son para Heidegger preguntas por el cómo, preguntas metódicas. Tales preguntas intentarían esclarecer finalmente qué sea la filosofía o, lo que es lo mismo, aclarar cómo se pone ésta en marcha, a qué responde, qué entra en ella legítimamente y qué no, cómo tematiza, qué elementos juegan un papel relevante, cómo procede, cómo lleva a concepto y comunica, etc. Las preguntas filosóficas acaban derivando en preguntas por lo que sea la filosofía y éstas, a su vez, acaban convirtiéndose en preguntas por el método—esto es, dicho sintéticamente, en preguntas por el modo de *acceso, trato y conceptualización filosófica*—sin que eso implique, por otra parte, que el método deba ser el tema directo de la consideración. El tema podría ser incluso un fenómeno muy concreto, pues en general lo que se intenta decidir es más bien cómo se trata algo filosóficamente. Las cuestiones indicadas no son previas a la tematización de algo concreto, sino que están jugándose más bien en y durante el propio ejercicio filosófico, están en juego mientras se intenta poner en marcha una consideración filosófica de algo. Sea cual sea el tema—y después veremos si éste vendría fijado

⁶ V., por ejemplo, Heidegger (1999, GA 56/57, 110) y, al respecto De Lara (2008, p. 71-74).

de algún modo o no-, al final lo que se juega es la posibilidad de entender cómo lo que está en cuestión es relevante en sentido filosófico.

Algunas definiciones y distinciones básicas

Lo dicho hasta el momento con bastante poca precisión y de forma introductoria debe servir únicamente para convencernos de que, si deseamos entender qué función metódica cumple la indicación formal, debemos aclarar primero en alguna medida qué es un elemento metódico en general, qué es un elemento metódico en filosofía y, finalmente, qué es legítima y últimamente filosofía.

En este sentido, llamamos elemento metódico a todo aspecto que es puesto en juego en la realización de un ejercicio discursivo de carácter teórico, entendiendo por éste el ejercicio que pretende dar cuenta de algo, determinarlo conceptualmente. En este contexto utilizaremos la palabra 'teoría' en el sentido amplio que el propio Heidegger le otorga en el § 2 de *Ser y tiempo*, al considerar teórica toda forma de investigación, en la medida en que ésta pretende llegar a llevar a concepto aquello de lo que se ocupa (Cf. Heidegger, 1977, GA 2, p. 5 y 12). Por ende, la palabra no se usará en el sentido restringido que tenía para el primer Heidegger, donde nombra *una cierta manera* de realizar ese ejercicio (y, justamente, una manera no filosófica). Volviendo a la definición, es metódico todo lo que se debe hacer para que la determinación pretendida se ponga en marcha y llegue a buen término. Así pues, lo metódico afecta en todo caso al modo de tratar algo con fines de tematización investigadora.

Como acaba de insinuarse en la distinción entre los dos sentidos de la palabra 'teoría', existen diferentes formas de tematizar teóricamente y, por ende, métodos diferentes. Si nos fijamos en los distintos modos de *tematización cognoscitiva*, apreciamos –de entrada– que éstos no tienen por qué compartir todos los elementos metódicos. Para algunos modos de investigación puede resultar de importancia, por ejemplo, la observación o la realización de experimentos o el trabajo con instrumentos estadísticos, mientras que para otros no tendría relevancia alguna o hasta podría resultar contraproducente. Además de esto, apreciamos que la forma concreta que adoptan los elementos metódicos que sí se comparten tampoco tiene que ser la misma. Esto se puede ver claramente en el elemento metódico que pretendemos considerar aquí. En efecto, el aspecto que tratamos es un elemento común a toda forma de tematización teórica, dado que consiste justamente en la conceptualización y, en general, en el uso del lenguaje que se hace al tematizar. Como se ha dicho ya, la teoría en sentido amplio tematiza y, además, tiene como fin determinar algo, es decir, llevarlo a concepto. Toda ciencia pretende ser finalmente discurso científico y es ya desde sus inicios un hacer tema de algo, por lo que usa de un cierto modo el lenguaje y pretende llevar a concepto lo tematizado. No obstante, el modo como se use el lenguaje y la forma que tome dicha conceptualización –su sentido metódico concreto–, pueden ser distintos en la filosofía y en otros modos de tematización.

Lo metódico, en resumen, comprende todo aquello que debe ponerse en obra para lograr lo que es propio de una cierta tematización cognoscitiva y, además, puede adoptar distintas formas dependiendo de la pretensión concreta de cada disciplina. Por todo ello, será de la mayor importancia aclarar qué elementos metódicos pertenecen a la forma de tematización que uno desea poner en marcha y qué carácter poseen esos elementos concretamente en ella. Cabe señalar, por cierto, que incluso la medida en que se haga necesaria tal aclaración y también su índole pueden resultar distintas según la disciplina. Es posible que en algunas disciplinas dicha aclaración no precise realizarse de forma excesivamente marcada porque sus elementos metódicos se consideren ya ganados y establecidos, de modo que

lo importante sea ante todo aprender a ponerlos en práctica adecuadamente. La filosofía, sin embargo, parece tener que plantearse siempre de nuevo cómo lograr acceder, considerar y llevar algo a concepto de una manera que sea coherente con el sentido y la pretensión de esta disciplina.

Visto esto, es el momento de preguntar, entonces, qué es lo que correspondería legítimamente a la filosofía y qué no. Según podemos apreciar en Heidegger –y yo diría que, a su manera, en todos los pensadores– la filosofía parecería ser un intento de dar cuenta de algo de forma última. Así como otras posibilidades de tematización se moverían ya sobre un cierto suelo (y justo por ello no tendrían necesidad de problematizar siempre de nuevo su propio quehacer), la filosofía intenta tematizar sin dar nada por válido, esto es, ganando ella misma la dimensión más básica desde la que es posible tratar algo, sin presupuesto teórico o metódico que otorgue dirección ya al propio ejercicio. La filosofía pretende constituir un saber que en algunos casos se ha denominado fundamental y que en todo caso es considerado primero (en este mismo sentido, el joven Heidegger afirma que se trata de una *proto-ciencia*, una *Urwissenschaft*⁷). Visto desde la otra cara de la moneda, la filosofía pretendería atenerse últimamente a su asunto, no tratarlo desde presupuesto alguno, sino ir a ello de manera originaria. Aquí se aprecia por qué la filosofía es para Heidegger fenomenología, siendo estas expresiones por completo sinónimas⁸: pues la fenomenología así entendida –y no como un punto de vista o una forma de enfocar los problemas– daría voz sin más a la pretensión filosófica. De ahí que la fenomenología, lejos de ser una disciplina caracterizada por ocuparse de un tipo de objetos o por disponer de un marco teórico que queda adoptar, sea para Heidegger simplemente un modo de tematizar: el modo que es propio de la filosofía.

Sobre el objeto de la filosofía

Debemos considerar aquí por un momento la pregunta que antes hemos dejado en suspenso: ¿de qué se ocupa, entonces, la filosofía?. En efecto, cabe preguntar si su gesto y su motivación de ser un trato último no le imponen ya desde un principio sus cuestiones y objetos temáticos. Si la filosofía es un cuestionamiento último parecería tener que ocuparse, coherentemente, de las cuestiones últimas, y esto desde luego no en un sentido tradicional o cosmovisional. Más bien parecería que, si de lo que se trata es de tematizar sin presupuesto alguno, la filosofía debería hacer tema de eso que siempre ya está presupuesto, debería intentar poner a la luz desde dónde y cómo se configura la experiencia de algo: qué juega un papel últimamente en toda experiencia. Esto da pie a una cierta comprensión de la filosofía que, dependiendo de cómo entienda esa instancia última de donación de sentido, puede incluso presentarse como un trascendentalismo auténtico y que se comprende radicalmente a sí mismo; interpretación ésta a la que el propio Heidegger no es ajeno.

Se podría alegar, en todo caso, que este resultado no es del todo necesario y que podría rechazarse perfectamente esta definición supuestamente coherente del asunto de la filosofía sin que ésta perdiera nada de su radicalidad. Pues bien podría ser que esa radicalidad no le impusiera tanto ciertas cuestiones determinadas como más bien un cierto modo de elaborar toda cuestión. Es decir, el asunto podría no estar definido de antemano y variar incluso, tratando en cada caso lo que por algún motivo se considere relevante. Esta postura, desde luego, debería aclarar qué movería a ello y cómo se reconoce esa relevancia, si bien podría responder perfectamente

⁷ V. ya en Heidegger (1999, GA 56/57, p. 4 y 12).

⁸ V. Heidegger (1993, GA 58, p. 233): "Fenomenología es sinónimo de filosofía [...]".

que es una relevancia práctica o vital lo que mueve a ello, por ejemplo en cuanto desenmascaramiento de los malentendidos y las construcciones en los discursos. Lo importante aquí en todo caso, lo que haría filosófico este ejercicio, sería la forma de hacer tema de ello, la necesidad de ir a buscarlo en su carácter concreto y no dar por supuesto ningún sentido que lo determine, ni siquiera un sentido ontológico, como veremos después.

Sea cual sea la concepción que se tenga –tanto si se considera que la filosofía debe *per se* hacer cuestión de las condiciones de posibilidad de toda experiencia o bien si se considera que debe llevar a mostración radical fenómenos concretos– la tematización que se quiere poner en marcha tiene un carácter particular que la diferencia de otras formas teóricas de cuestionar. Pasemos a ver, entonces, qué implica esta pretensión en términos metódicos, especialmente en lo que respecta a la indicación formal.

El lenguaje en la tematización

Llegados a este punto, debemos en efecto considerar en qué nos ayuda lo que llevamos dicho a entender el aspecto que deseamos tratar aquí específicamente, la indicación formal. Que ésta sea un elemento metódico de la filosofía supondría, para empezar, que la filosofía habla de algo y lo lleva a concepto de un modo muy particular al que cabe apuntar con ese nombre, *formale Anzeige*. Según Heidegger, para lograr dar cuenta última de algo sería preciso, en efecto, dar cuenta de ello indicándolo formalmente. ¿Qué significa esto en concreto? ¿Qué función cumple la indicación formal en esa forma de tematización originaria que es para Heidegger la filosofía? ¿Por qué la conceptualización filosófica debe tener el sentido metódico de indicar formalmente?

Si en filosofía se pretende ganar un acceso y un trato originario, último, no marcado por nada previo, sino primero él mismo, es del todo necesario tener también a la vista qué elementos y qué formas de ponerse ante algo impiden o dificultan ese trato. Ante todo, hay que tener en cuenta que la pretensión filosófica es por completo extraña y contraviene todas las formas habituales de trato con algo: tanto las prácticas, como las de tematización cotidiana (opiniones), como incluso las de tematización científica. El ejercicio filosófico es raro en el doble sentido del término, pues muy pocas veces logra ponerse en marcha y, además, para lograrlo debe separarse y distanciarse de modos de trato muy arraigados. Saber cuáles sean éstos y cómo dificultan la pretensión filosófica resulta, por ende, necesario.

Ya ha quedado claro que la indicación formal cumple el papel de un elemento metódico que sin duda es propio del ejercicio filosófico. No obstante, podría parecer que se trata de un elemento entre otros, a saber, el que cumple simplemente con la *conceptuación* a la que se desea llegar. Sin embargo, su función está lejos de limitarse a dicha *conceptuación*, pues en realidad el *despliegue* todo de la investigación filosófica se realiza en el medio del lenguaje, como veremos enseguida. Además, y por si lo anterior no bastara, la investigación se mueve también en ese medio tan pronto como pretende ser *comunicada*. Resulta obligado, entonces, distinguir también en lo que sigue los distintos momentos en que se hace uso del lenguaje en la investigación filosófica: por una parte, el uso que se hace en el curso de dicha investigación; por otra parte, los conceptos a los que se llega en ella; y, por otra, el lenguaje de la investigación toda una vez que ésta se comunica. Una filosofía que pretenda aclararse en lo metódico de forma radical debe tener presentes todos estos aspectos; debe considerar de qué manera se logra un uso filosófico del lenguaje en los distintos momentos apuntados, y con qué peligros, por así decir, se ve amena-

zado dicho uso en cada caso. Mi interpretación, como trataré de mostrar en lo que sigue, es que Heidegger se hace cargo de estos distintos momentos y de los modos en que puede inmiscuirse en ellos una tendencia no filosófica, y que es justamente esto lo que le lleva a entender el lenguaje filosófico como formal-indicativo.

Ejemplificación del uso temático y no-temático del lenguaje

La filosofía, decimos, debe tener claro qué uso del lenguaje es propio en general de un ejercicio teórico como el que ella pretende. Se trata, concretamente, de entender qué relación guarda el lenguaje utilizado en este ejercicio con el asunto que se tematiza. Asimismo, es obligado ver por qué y cómo este uso teórico del lenguaje conlleva posibilidades de obstaculizar ese particular modo de trato que la filosofía intenta poner en marcha. Pues bien, si consideramos el lenguaje de la tematización desde este punto de vista, apreciamos algo en él que parece afectar a toda forma de tematización, sea o no filosófica; y, además, dentro de la filosófica, a todos los momentos que hemos indicado antes: el momento de la efectuación, el momento de la acuñación de conceptos y el momento de la comunicación. Me refiero al hecho de que en la tematización no estamos sin más en aquello de lo que hablamos, sino que lo tematizado es algo que debemos ganar en su propio carácter y, además, ganarlo por medio del lenguaje. Al tematizar se genera una cierta ruptura con aquello en lo que estamos y un intento de llegar a determinarlo mediante el lenguaje. Este intento conlleva distanciarse de lo concreto y buscar por medio del lenguaje una determinación que haga justicia al modo de ser de lo tematizado. Esto, sin embargo, nos permite movernos en la relativa visibilidad que el lenguaje le otorga ya siempre al fenómeno y caer, de ese modo, en una cierta ilusión de cercanía que, además, dirige de antemano la consideración. Pero antes de mostrar esto último, consideremos más lentamente lo primero: cuál es la situación de uso del lenguaje antes de la tematización y una vez en ella.

Si en este momento, por ejemplo, digo que hace frío en este estudio, expreso algo en lo que inmediatamente estoy; el decir recoge sin más algo en lo que se está y aquellos a los que eventualmente se les comunica entienden ese decir como tal expresión situacional. Si, en cambio, digo cosas como éstas sobre lo metódico o la indicación formal, nos encontramos en una tesitura distinta: ya no estamos sin más en aquello de lo que se habla, sino que debemos intentar ganar y reconocer la concreción a la que se apela, para lo cual debemos necesariamente recurrir al discurso (cosa que no era imprescindible en el primer caso). Yo uso palabras que pretenden guardar eso concreto que espero se reconozca y usted lee estas palabras con la intención de dar mediante ellas con eso mismo. En una misma situación, escribir en mi estudio, puedo usar el lenguaje de una forma no temática (que simplemente recoge aquello en lo que estoy al decir que tengo frío) y de una forma temática (que pretende dar cuenta de algo, aclarar qué sea y a qué responda la indicación formal). Cabe señalar, por cierto, que la diferencia entre el uso no-temático y el uso temático del lenguaje no consiste en que en el primer caso podamos percibir la cosa de la que habla y en el segundo no. En ninguno de los dos casos se trata de objetos que debamos lograr percibir. Si en el primero sabemos a qué atenernos y en el segundo no, esto *no* se debe a que en el primero se refiera a una cosa o estado mental al que quepa apelar directamente, sino a que en ese caso el decir recoge algo en lo que ya se está, cosa que no sucede al tematizar.

Al tematizar rompemos siempre en alguna medida con aquello en lo que de alguna manera estamos y nos ponemos en la posibilidad de intentar dar cuenta

de ello, decir qué es y cómo es. De ahí, por cierto, que no se pueda dar cuenta legítimamente de algo en lo que no se ha estado en alguna medida. Yo no podría intentar esclarecer el ejercicio tematizador filosófico si no me hubiera adentrado alguna vez y en alguna medida en la posibilidad que supone ese ejercicio. Incluso es muy posible que lo escaso y formal de mi descripción se deba a mi pobre experiencia de ello. Del mismo modo, no es posible comprender las palabras de quien pretende recoger ese concreto estar, ese ejercicio, si no se ha estado en él en alguna medida también. Uno puede hacerse a lo sumo una idea esquemática, indirecta o por comparación, pero eso es justamente lo que la filosofía pretende evitar, poniendo el acento en el concretísimo estar como instancia que decide finalmente sobre la legitimidad del discurso. Sólo es legítimo el discurso que recoge una situación originaria y radicalmente, dando cuenta de lo que concretamente sucede en ella, de aquello en lo que estamos cuando estamos en ella.

Para intentar mostrar mejor que la diferencia no está en la mayor cercanía o lejanía del asunto, hagamos uso de un ejemplo muy íntimo: si estamos amando y ponemos en palabras ese amor –ya sea ante la persona a la que amamos, ante otros o ante nosotros mismos–, no hacemos sino decir algo en lo que nos encontramos. Desde luego, podremos hacerlo con mayor o menor originalidad, siendo esto por lo demás de poca importancia, pues en todo caso nos atenemos a algo en lo que estamos viviendo concretamente. En cambio, si por algún motivo deseamos poder determinar qué es ese amor en el que estamos, adoptamos una posición muy distinta con respecto a ello. Esto no implica necesariamente que nos coloquemos como espectadores que intentan constatar las propiedades de un objeto o una idea. Si la pretensión es dar con el fenómeno mismo en su carácter personalísimo, tal como es vivido concretamente y haciendo justicia a sus ‘momentos’, no haremos tal cosa, pues apreciaremos que esa forma de trato le sustrae su carácter tal vez más propio. En cualquier caso, lo hagamos como lo hagamos, las palabras que usemos entonces no arraigarán ya sin más en algo en lo que estamos, sino que servirán en el intento de ir encontrando las palabras justas que den con la cosa misma. Pues en este segundo caso no pretendemos expresar nuestra situación amorosa, sino determinar en qué consiste ésta. Pero, una vez más, debemos prevenirnos de un malentendido: la diferencia entre estos dos casos tampoco es la que puede haber entre una vivencia particular de un contenido y la determinación general o universal de éste. No es que en el primer caso tratemos algo individual y en el segundo algo universal. En realidad tratamos exactamente con lo mismo, sólo que en el primer caso en cuanto vivido y en el segundo en cuanto tematizado. La tematización no pretende como tal ganar una determinación general del amor, sino una determinación del amor justamente vivido y concretísimo. Otra cosa es que al tematizarlo no acabemos reconociendo algo así como una figura que puede pasar a servir como medida de ese fenómeno. Pero la diferencia, para lo que aquí importa, está más bien en otro lugar: y es que en el último caso no partimos de la situación vivida y llegamos a ciertas palabras al respecto, sino todo lo contrario; partimos sobre todo del lenguaje y, en su medio, intentamos dar con las palabras que sean capaces de guardar la situación ahora en tanto que determinada.

He aquí la peculiar postura de todo intento tematizador: uno tiene ya un cierto trato con la cosa, tiene algún tipo de experiencia de ella (por indirecto y esquemático que sea en ocasiones) y pretende dirimir qué y cómo es. Al seguir esa pretensión, dejamos de vivir sin más en ello –si es que en general hemos vivido en ello– o de movernos en la experiencia de ello y pasamos a querer comprender lo que está ahí concretamente en juego y lo que no. Tenemos como referencia la vivencia misma, pero de una forma muy particular y que puede hacer que se convierta fácilmente en lo que no es (como puede ocurrir incluso aquí, al hablar de todo ello en términos de “vivencia” y prejuzgar de esta manera su carácter).

A esta dificultad general –que afecta a toda tematización– hay que añadirle la dificultad específica que es propia de la filosofía, pues ésta no pretende simplemente tematizar algo de forma adecuada, sino hacerlo de forma *radical* en un doble sentido: pretende dar con ello originariamente y, además, determinarlo no sólo respecto a su qué y su cómo, sino también y sobre todo en su *sentido de ser*. Según Heidegger, en efecto, la filosofía ni siquiera puede dar esto último por sentado, debe aclarar el fenómeno incluso y ante todo en este respecto. Pero, ¿cómo lograr una determinación así, originaria y a la vez radical, de algo en su concreción si lo hacemos desde una instancia que rompe con el vivir concreto?

Ilusiones lingüísticas

Puestos en esa difícil tesitura, la investigación se encuentra con innumerables trampas, de las que las más importantes tienen una estrecha relación con el modo de ser del lenguaje mismo y, más concretamente, con su uso en la tematización. Para empezar nos encontramos con una dificultad general y transversal, una dificultad que afecta todo el tiempo y que, por tanto, puede incluso dar pie a las otras dos que señalaremos a continuación. Esta dificultad básica consiste en que, al tematizar, el lenguaje ofrece la posibilidad de hablar de oídas o sin experiencia directa, de moverse en determinaciones ajenas y mezclar modos de consideración y perspectivas sin rigor alguno. Por así decir, movernos en el medio del lenguaje permite que se nivele e incluso que pueda desaparecer la distinción existente entre situaciones en las que hemos estado o estamos (y que podemos por ende intentar guardar legítimamente) y aquellas en que no hemos estado propiamente.

Esta primera dificultad es común tanto a las tematizaciones cotidianas, las opiniones, como a las propias de las ciencias humanas y también a las filosóficas. Si pretendemos decir en qué consiste algo no siempre buscamos hacerlo a partir de nuestra experiencia directa de ello, ni siquiera cuando sí tenemos tal experiencia, sino que a menudo echamos mano de lo ya dicho al respecto o incluso lo asumimos como base de nuestra consideración. En esos casos, no nos preguntamos cómo y desde dónde está siendo iluminado el fenómeno en cuestión, desde qué tipo de consideraciones y con qué pretensiones metódicas se lo ve de ese modo. No solamente dejamos de tener a la vista el fenómeno, tampoco hacemos experiencia de las directrices desde las que éste ha llegado a ser visto de una cierta manera; más bien asumimos los resultados de tales consideraciones como una ganancia indudable y la aceptamos como la expresión del fenómeno sin más. Por el motivo que sea, un discurso al respecto es tenido por válido y se intenta imitar o repetir lo dicho en ese discurso. Esta posibilidad está siempre a la mano, pues el fenómeno se encuentra en todo caso sobre-iluminado por la profusión de discursos al respecto⁹. Lo dicho sobre el asunto y el modo de enfocarlo que se considera legítimo es siempre múltiple y tiene en cada caso un mayor o menor dominio, dependiendo de diversos factores. En general, al

⁹ Cf. Heidegger (1994, GA 61, p. 134): "Dado que todo en la vida fáctica está alumbrado, se encuentra en algún discurso implícito cualquiera, "es" en una interpretación fáctica, ruinante y no puesta de relieve, de ahí la posibilidad y la necesidad fáctica [...] de la indicación formal como método de puesta en marcha de la interpretación categorial existencial" (*Sofern alles im faktischen Leben erhellt, in irgendwelcher unausdrücklichen Rede steht, in unabgehobener faktisch ruinanter Interpretation »ist«, liegt darin die Möglichkeit und faktische Notwendigkeit [...] der formalen Anzeige als Ansatzmethode der existenziellen kategorialen Interpretation*). Esto, como veremos a continuación, conlleva que la indicación formal deba realizar una función defensiva o negativa. V. Dahlstrom (1994, p. 786; Heidegger, 1995b, GA 63, p. 80).

tematizar se atiende y se tienen presentes muchos elementos discursivos ya dados y se intenta estar en línea con ellos, pero apenas se presta atención a nuestra originaria experiencia del asunto. Esta falta de originariedad tan rechazada por la fenomenología se basa en las variadas posibilidades de reproducir y combinar discursos, posibilidades ofrecidas por el hecho de movernos en lo discursivo cuando emprendemos una tematización.

Además de este problema general, hay otros que inciden más exclusivamente en las formas científicas de tematización, esto es, en las que pretenden ganar una experiencia directa de la cosa misma. Éstas, aparte de poder caer también en la anterior *ilusión de cercanía*, caen a menudo en otras dos ilusiones. A diferencia de la primera, consistente en creer que el discurso recoge y expresa algo ganado originariamente, esta segunda no se caracteriza por su multiplicidad. El fenómeno no es iluminado en ella a partir de una multitud de tesis y puntos de vista, sino en un aspecto muy particular y decisivo para la investigación filosófica. Afecta a algo que en el primer caso viene asumido pero que la filosofía no puede asumir: una cierta tesis general sobre el carácter ontológico, sobre el sentido de ser, de lo tematizado. Por ese motivo, hablamos aquí de una *ilusión ontológica*, posibilitada asimismo por el uso temático del lenguaje. Dicha ilusión consiste en tomar todo aquello de lo que se habla en un esquema donde dominan ciertas categorías ontológicas, especialmente la de objeto o sustancia. Si alguien pretende determinar algo, normalmente se mueve de antemano y sin interrogación alguna en la consideración de ello como un fenómeno objetivo. Su intento al tematizar consistirá justamente en determinar qué tiene éste efectivamente de objetivo. Al tematizar –y por el mismo gesto interno de la tematización, que consiste en intentar tener algo a la vista para poder determinarlo– parece asumirse una tesis ontológica que no tiene por qué jugar papel alguno en la experiencia concreta de lo tematizado, siendo por ende necesario determinar también en qué aspecto ontológico se presenta concretamente. Como decimos, esta ilusión surge del mismo gesto tematizador, en el que algo deja de ser vivido y pasa a ser de algún modo visto, re-teniendo nuestro estar en él a fin de poderlo determinar. Además, la estructura del lenguaje tematizador, que pretende llegar a enunciados sobre lo que trata, es tal que distingue entre algo, una sustancia, y sus diversas cualidades enunciables, por lo que parece jugar también un papel en esta pre-interpretación ontológica de los fenómenos. Como vimos con el ejemplo de la vivencia amorosa, esta ilusión parece arraigar en las mismas pretensiones teóricas, por lo que es muy difícil detectarla siquiera y más todavía hacerle frente.

Por último, vemos que el lenguaje tematizador no sólo trae consigo una ilusión de cercanía y una ontológica, sino también lo que llamaremos una *ilusión analítica*. Dado que el lenguaje tiene en este caso la forma de una articulación de partes, de una relación entre elementos que se distinguen, es fácil que las distinciones y la articulación con que procedemos al tematizar se tomen por la cosa misma. En efecto, hemos visto que esas distinciones se encuentran incluso en la forma gramatical del enunciado, que separa y a la vez une el sujeto y los distintos predicados, jugando también un papel en lo que hemos denominado ilusión ontológica. Pero, además, los distintos elementos que se pretenden guardar y que serían momentos del fenómeno tematizado están siempre considerados y expuestos en un discurso, esto es, en una articulación que los separa, los distingue y los relaciona de algún modo. Esto, como digo, lleva consigo a menudo una ilusión atomística o analítica, que nos hace considerar el fenómeno en cuestión como un compuesto articulado, como una suma de partes en una cierta relación lógica (de ahí que quizá convenga aquí hablar más adecuadamente de ilusión logicista).

La indicación formal en *Ser y tiempo* y en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*

Tenemos, en resumen, que es posible perder pie en lo que se pretende guardar conceptualmente tanto porque uno se deja llevar por las interpretaciones temáticas ya dadas en los discursos, como por las tesis ontológicas implícitas en el lenguaje y la postura tematizadora, como por la forma de desplegarse del lenguaje en una articulación que distingue y relaciona. Estos tres obstáculos son los que principalmente afectan al intento de una tematización originaria. Me parece que Heidegger los reconoció a la perfección, como atestigua entre otras muchas cosas su discusión con Natorp y el reconocimiento de las objeciones de éste a la fenomenología de Husserl¹⁰. Por ello considera que el lenguaje filosófico sólo puede cumplir su particular función metódica si es tal que, teniendo en cuenta las dificultades mencionadas, actúa indicando formalmente aquello que pretende poner de relieve. La indicación formal funcionaría como un recurso fenomenológico en ese sentido, impidiendo que la tematización originaria deje de ser tal. La posibilidad de mantenerse en una tematización guiada originariamente por la concreta experiencia de aquello de lo que hace cuestión es algo que debe ser mantenido y salvaguardado todo el tiempo, desde el inicio y la puesta en marcha de la investigación, sobre todo, hasta la comunicación a otros de la misma. Las ilusiones señaladas, al deberse al uso temático del lenguaje, se encuentran y actúan en cualquiera de los distintos momentos de una investigación filosófica: la efectuación, la acuñación conceptual y la comunicación. Finalicemos viendo esto por partes y mostrando desde aquí qué papel juega la indicación formal concretamente en *Ser y tiempo* y en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

En el momento de la *efectuación*, la indicación formal rinde otorgando una dirección previa al acceso y a la consideración del fenómeno, si bien dejando abierto su carácter. La indicación pretende asegurar un acceso adecuado y, por ende, evitar prejuicios que dirijan ya una mirada inadecuada al asunto en cuestión. Sin embargo, como su propia determinación podría traer otros prejuicios y, además, no es seguro que el primer acceso haya hecho justicia del todo al fenómeno que se pretende tematizar, es necesario dejar abierta la posibilidad de corregirse en ese sentido. Esta función –que actúa en toda investigación fenomenológica y es mencionada por Heidegger ya desde sus primeros cursos, al hablar de la indicación formal como *Ansatzmethode*, según hemos visto ya– es la más destacada también en *Ser y tiempo*. En dicha obra se acentúa especialmente este *carácter provisional* de la indicación, que lleva a Heidegger a hacerla explícita tanto en el tránsito de la primera a la segunda sección, como en el § 63 de esa segunda sección. En el primer caso, se trata de mostrar lo incompleto del trato que se le ha dado al fenómeno *Dasein* en la primera sección de la obra –el *Dasein* en su modo impropio– y la necesidad de combatir la parcialidad de los análisis que ésta contiene (Heidegger, 1997, GA 2, p. 232). En el segundo se trata de juzgar si, una vez completados dichos análisis, la indicación formal que se tomó como acceso al *Dasein* –a saber, el *Dasein* como existencia en cada caso mía y como poder ser– ha permitido o más bien ha impedido mostrar al *Dasein* originariamente (Heidegger, 1997, GA 2, p. 311-313).

En lo que respecta al momento de la *acuñación de conceptos*, la función principal de la indicación formal consiste en recordar que lo decisivo del concepto al que se llega es su dependencia de una cierta forma de tratar e “intuir” el fenó-

¹⁰ V. por ejemplo Heidegger (1999, GA 56/57, p. 99-ss). La discusión con Natorp versa, en efecto, sobre las deformaciones que se dan necesariamente en la teoría y en el uso teórico del lenguaje.

meno. Como dice Heidegger ya en el *Kriegsnotsemester*, el concepto “trae consigo su procedencia” (Heidegger, 1999, GA 56/57, p. 117). Esta función consiste en hacer notar dónde –en qué particular forma de trato– tiene sentido y se plenifica el concepto acuñado. Como la primera, también ella actúa en toda tematización filosófica, pero su rendimiento es especialmente destacado en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Allí deja claro Heidegger que los conceptos filosóficos tienen la función de señalar la necesidad de un cierto cambio de actitud –él lo llama una “transformación” (Heidegger, 1983, GA 29/30, p. 423)– para acceder a lo indicado mediante ellos. En el contexto del citado curso, el malentendido que se pretende evitar es, ante todo, ese que antes hemos denominado ilusión ontológica. Se trata para Heidegger de poner freno de algún modo a la tendencia a tomar todo lo expresado en la tematización en el sentido ontológico de sustancia, como si se tratara de un objeto dado, meramente “*vorhanden*” (Heidegger, 1983, GA 29/30, p. 422, 428 y 432). En el momento de la acuñación del concepto debe tenerse en cuenta esta inevitable ilusión y ponerle freno. Esto se intenta mediante una caracterización formal del fenómeno en cuestión, caracterización que tiene el sentido de dejar abierta y como una tarea a cumplir en cada caso la determinación del carácter propio de lo así mentado. En este sentido dice Heidegger que todos los conceptos acuñados filosóficamente son indicadores formales y que “sólo cuando son tomados así ofrecen la auténtica posibilidad de concebir (*begreifen*)” (Heidegger, 1983, GA 29/30, p. 425).

Esto último es también de importancia para el momento de la *comunicación*: se debe poner ciertos obstáculos a que lo comunicado en el discurso caiga en las formas de interpretación obvias que son propias de éste. Heidegger, haciéndose eco de Kant, habla en este sentido de una cierta indolencia (*Behäbigkeit*) del entendimiento vulgar, consistente en esa tendencia a tomarlo todo como contenidos a los que se accede en el modo del tener noticia de ellos (Heidegger, 1983, GA 29/30, p. 423 y 426). Al hablar aquí de entendimiento común, Heidegger no se refiere principalmente a aquellos que se dedican a otras ocupaciones y no a la filosofía, sino justamente a quienes pretenden hacer filosofía pero toman a ésta como una ocupación. Se trata, en sus palabras, de un entendimiento común “del que todos nosotros estamos afectados y que al leer libros filosóficos o escribir sobre ellos y argumentar cree filosofar” (Heidegger, 1983, GA 29/30, p. 426). La indicación formal debe ayudar en alguna medida a limitar la posibilidad de tomar los conceptos filosóficos como contenidos que pueden nivelarse y amoldarse a un cierto modo de “acceder” a ellos y “comprenderlos”¹¹. Que esa tendencia es incontenible parece ser algo que Heidegger no sólo cree, sino que incluso explica por las tendencias del mismo *Dasein*.

Tal vez la indicación formal pueda leerse, desde este punto de vista, como un elemento metódico que llama la atención sobre una cierta forma de tratar con cuestiones filosóficas, una forma en la que, incluso por detalladamente que se trabajen a veces los textos, no se está dispuesto a poner en juego la *Grundhaltung* que el filosofar exige: el cuestionamiento que intenta dar con la cosa en su concreción más absoluta y atenerse a ella en todo decir. Como señala Heidegger, “de nada sirve toda la agudeza de la interpretación (*Scharfsinn der Auffassung*) ni todo el énfasis (*Eindringlichkeit*) de la exposición si no acontece, en cada caso, la transformación del *Dasein*” (Heidegger, 1983, GA 29/30, p. 433). Lo que la indicación ante todo indica es la necesidad de que *cada cual* se desprenda de los esquemas de comprensión habituales –en nuestro presente, los esquemas filológicos e históricos, entre otros– de cara a comprender adecuadamente lo que los conceptos filosóficos traen consigo.

¹¹ En nuestro tiempo, quizá la forma más dominante de ese trato sea la que los asume como contenidos textuales accesibles a una comprensión filológico-histórica.

Conclusión

Así pues, y en conclusión, la indicación formal actuaría en todos los momentos del ejercicio filosófico, como una especie de vigilante y guía de este ejercicio que pretende ayudar a mantenerse en él poniendo freno a las distintas ilusiones de comprensión que vienen dadas al tematizar. He aquí mi modo de entender la función fenomenológica de la indicación formal: se trata de una función metódica que orienta y a la vez rechaza, que da una dirección al primer poner pie e intenta evitar todas las formas de perder pie. La indicación formal es un elemento metódico central en la comprensión que Heidegger tiene de la filosofía y que, a mi modo de ver, es el correlato de una radical clarificación del sentido del ejercicio filosófico todo, de su carácter temático, del uso del lenguaje que esto supone y de los peligros e ilusiones que dicho uso trae consigo en los distintos momentos que son propios de toda investigación, especialmente la filosófica.

En efecto, y como es apreciable, esta exposición ha puesto el acento en mostrar algunas ilusiones que pertenecen *estructuralmente* a todo ejercicio tematizador, aclarando desde ahí por qué Heidegger considera que los conceptos filosóficos deben actuar como indicaciones formales. Para terminar, sin embargo, quisiera dejar abierta la cuestión de si es (o si es siempre y únicamente) esta forma de auto-transparencia filosófica lo que, efectivamente, lleva a Heidegger a tal consideración de los conceptos filosóficos. Cabe preguntar, dicho directamente, si la indicación formal no va en Heidegger más bien de la mano de una cierta concepción del *Dasein*, de una cierta teoría, por así decir, que se inmiscuiría también a la hora de comprender el sentido del ejercicio filosófico mismo. Si esto fuera así, cabría entonces preguntarse si la concepción heideggeriana es tan originaria como se presenta o si no es también ella deudora en algunos puntos o elementos de algo no ganado filosóficamente¹². Tratar esta cuestión como merece, sin embargo, es cosa ya de otro trabajo.

Referencias

- HEIDEGGER, M. 1977. *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 583 p.
- HEIDEGGER, M. 1996. Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* (1919/1921). In: M. HEIDEGGER, *Wegmarken*. GA 9. 2ª ed., Frankfurt a. M., V. Klostermann, p. 3-44.
- HEIDEGGER, M. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. GA 29/30. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 542 p.
- HEIDEGGER, M. 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. 2ª ed., Frankfurt a. M., V. Klostermann, 225 p.
- HEIDEGGER, M. 1993. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. GA 58. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 273 p.
- HEIDEGGER, M. 1995a. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 351 p.
- HEIDEGGER, M. 1995b. *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. GA 63. 2ª ed., Frankfurt a. M., V. Klostermann, 116 p.
- HEIDEGGER, M. 1994. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 61. 2ª ed., Frankfurt a. M., V. Klostermann, 203 p.
- DAHLSTROM, D.O. 1994. Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *Review of Metaphysics*, 47:775-795.
- DE LARA, F. 2008. *Phänomenologie der Möglichkeit: Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919/1923*. Freiburg/München, Karl Alber, 236 p.
- GREISCH, J. 1997. Das Verständliche und das Unverständliche: Das Problem des Irrationalen in Heideggers Hermeneutik der Faktizität. *Studia Hermeneutica*, 3:73-93.

¹² V. sobre esto Ruiz (2010, p. 179-ss).

- LAZZARI, R. 1999. Fenomenologia come scienza dell'origine: Osservazioni sulle prime lezioni friburghesi di Heidegger. *Diszipline Filosofiche*, IX(2):15-38.
- RUIZ, J. 2010. O proceder indicativo-formal na filosofia do jovem Heidegger. In: J.F. DOS SANTOS; M. FLEIG (eds.), *Heidegger e Aristóteles: da assimilação à confrontação*. São Leopoldo, Nova Harmonia, p. 159-188.
- VICARI, D. 1996. *Ontologia dell'esserci: La riproposizione della "questione dell'uomo" nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*. Torino, Silvio Zamorani, 192 p.
- VIGO, A.G. 2005. Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921). In: H. VETTER; M. FLATSCHER (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie – Phänomenologische Hermeneutik*. Frankfurt a. M., Peter Lang, p. 241-269.

Submitted on June 3, 2011
Accepted on January 13, 2012