

La doctrina de la indicación formal a la luz de la crisis del programa de “Ser y Tiempo”¹

The doctrine of formal indication in the light of the crisis of the program of “Being and Time”.

Roberto Rubio

RESUMEN

¿Qué ocurre con la doctrina de la indicación formal a la luz de la crisis del programa de “Ser y Tiempo”? El presente trabajo intenta mostrar cómo, durante el examen autocrítico de la ontología fundamental durante los años Treinta, Heidegger abandona algunos elementos centrales de su concepción sobre la indicación formal, pero continúa y reelabora otros. La tesis central del trabajo es la siguiente: Por una parte, la autocrítica de Heidegger condujo al abandono del marco metafilosófico en el que se asentaba la concepción sobre la indicación formal en los años Veinte. Por otra parte, sin embargo, a partir de dicha autocrítica Heidegger emprendió el replanteamiento de la estructura de la indicación formal, poniendo mayor énfasis en la dinámica de la apelación.

Palabras clave: indicación formal, crisis de “Ser y Tiempo”, lenguaje

ABSTRACT

What happens with the theory of formal indication in light of the crisis of “Being and Time” project? This paper aims at showing how Heidegger, during the autocritical analysis of his Fundamental Ontology in the Thirties, abandons some key points of his conception about formal indication and at the same time he maintains and develops further some others aspects of this concept. The main thesis of this papers is as follows: Heidegger’s revision of the concept of formal indication led him to abandon the metaphilosophical realm in which this conception was based on during the Twenties. Heidegger, out of his autocriticism, began to rethink the formal indication structure, putting more emphasis on the dynamic of appellation.

Keywords: formal indication, crisis of “Being and Time”, language

¹ El siguiente artículo fue realizado en el marco del proyecto Fondecyt Regular 1100343, financiado por Fondecyt (Chile). Este trabajo recibió el apoyo de la FAPERGS.

RESUMO

O que acontece com a doutrina da indicação formal à luz da crise do programa de “Ser e Tempo”? O presente trabalho procura mostrar como, durante o exame autocrítico da ontologia fundamental durante os anos trinta, Heidegger abandona alguns elementos centrais de sua concepção sobre a indicação formal, mas continua e reelabora outros. A tese central do trabalho é a seguinte: de um lado, a autocrítica de Heidegger conduziu ao abandono do marco metafilosófico em que se assentava a concepção sobre a indicação formal nos anos vinte; de outro, a partir de tal autocrítica Heidegger começou a repensar a estrutura da indicação formal, colocando maior ênfase na dinâmica da apelação.

Palavras-chave: indicação formal, crise do “Ser o Tempo”, linguagem

La doctrina de la indicación formal es un elemento central de los programas filosóficos de Heidegger en los años Veinte. Tanto en el proyecto de una ciencia originaria de la vida, cuanto en la hermenéutica de la vida fáctica, como también en la ontología fundamental de “Ser y Tiempo” y en la continuación de ésta a fines de los años Veinte, Heidegger refiere al estatuto de los conceptos filosóficos y al proceder metódico de la filosofía en términos de indicación formal.

Ahora bien, a partir de los años Treinta cesan las menciones por parte de Heidegger respecto al carácter indicativo-formal de la filosofía.² Es como si la crisis del programa de “Ser y Tiempo” y el subsiguiente encaminamiento hacia una filosofía de la verdad del ser hubiesen conducido al abandono de la doctrina de la indicación formal.

Se impone pues la siguiente pregunta: ¿qué ocurre con la doctrina de la indicación formal a la luz de la crisis del programa de “Ser y Tiempo”? La pregunta atañe no solo a una investigación inmanente respecto al pensamiento de Heidegger. También nos permitirá reflexionar sobre los alcances y límites del proyecto de una filosofía de carácter indicativo-formal.

A continuación intentaré mostrar cómo, durante el examen autocrítico de la ontología fundamental durante los años Treinta, Heidegger abandona algunos elementos centrales de su concepción sobre la indicación formal, pero continúa y reelabora otros. En concreto, intentaré mostrar lo siguiente: Por una parte, la autocrítica de Heidegger condujo al abandono del marco metafilosófico en el que se asentaba la concepción sobre la indicación formal en los años Veinte. Por otra parte, sin embargo, a partir de dicha autocrítica Heidegger emprendió el replanteamiento de la estructura de la indicación formal, poniendo mayor énfasis en la dinámica de la apelación.

I. La doctrina de la indicación formal: núcleo temático, enfoque metafilosófico y dificultades internas

Los planteos sobre la indicación formal refieren a un amplio campo de problemas que comprende cuestiones acerca de la verdad y el método de la filosofía, como así también

² El último desarrollo importante acerca de la indicación formal aparece en la Lección de 1929/30 “Los conceptos fundamentales de la Metafísica: mundo – soledad – finitud”. Ver Heidegger, 2007a, pp. 350-357.

cuestiones más específicas acerca del status de los conceptos filosóficos. En una primera aproximación al núcleo temático de tales planteos podemos destacar los siguientes puntos:

Primero: La indicación formal es la puesta en marcha del método de la comprensión, entendido como explicitación (*Explikation*) fenomenológica. (Véase Heidegger, 1994a, pp. 34, 134; 1995, p. 64).

Segundo: La explicitación o comprensión explicitante se pone en marcha mediante el trabajo con conceptos, los cuales tienen el carácter de una indicación formal. Son indicativos en el sentido de que señalan un camino o curso posible de acción, es decir, dan orientación para el trabajo filosófico. En cuanto formales, no remiten a un objeto o contenido objetual determinado, sino al modo de la relación con el contexto de sentido y aparición de los fenómenos. Asimismo, dado que la relación con el contexto o situación de comprensión resulta ella misma accesible en primera instancia para el agente comprensor y en la ejecución de la comprensión, el carácter formal consiste también en la vinculación con un modo de ejecución interpretativa³. Tomando en cuenta conjuntamente el carácter indicativo y el formal, se puede afirmar que los conceptos filosóficos no son objetivantes, sino situacionales, es decir, no determinan ni clasifican objetos, sino que preparan para vivir autoaclaramente una situación de comprensión.

Tercero: La orientación hacia la situación cumple una doble función: por una parte, una función crítico-preventiva, por otra parte, una función transformador-mostrativa. (Véase Dahlstrom, 1994, pp. 304 y ss). El rendimiento crítico consiste ante todo en denunciar y prevenir respecto al uso no situacional de los conceptos filosóficos, consolidado en la actitud teórica vigente. La función transformadora consiste ante todo en contribuir a un cambio disposicional y de enfoque: en su uso formal-indicativo, los conceptos filosóficos conducen hacia una ruptura con la orientación teórica e instalan al filósofo en su situación de interpretación. Con todo, el carácter mostrativo de tal rendimiento es incipiente: puesto en situación, el filósofo tiene que efectuar o cumplir concretamente la tarea ínsita en la indicación. La efectucción concretizante, por su parte, está expuesta al riesgo de nuevos encubrimientos.

³ En todo este pasaje de la exposición no ahondo en la diferencia entre comprensión e interpretación. El uso de ambos términos remite al proceso general de apertura y elaboración de un ámbito de comprensibilidad dado.

Mediante estos tres puntos he intentado presentar un planteo básico, un núcleo doctrinal estable, extraído sin considerar los aspectos particulares afectados por las modificaciones y cambios de enfoque efectuados por Heidegger en los años Veinte. Entre tales modificaciones se destacan las siguientes: el paso de un proyecto de filosofía de la vida fáctica hacia una ontología general y fundamental, el tránsito desde la focalización en la religiosidad protocristiana hacia el enfoque en la praxis deliberativa y en tercer lugar los cambios en la concepción sobre la función transformadora: desde el énfasis en la transformación como contribución filosófica a la claridad existencial hasta la diferencia entre transparencia existencial y claridad filosófica sobre la existencia.

Ahora bien, para entender el planteo básico sobre la indicación formal, es preciso exponer la mirada metafilosófica desde la cual se articula. Se trata, a mi entender, de una concepción sobre la filosofía en la cual convergen, por una parte, el enfoque de una filosofía histórica y por otra parte, un enfoque al cual podríamos caracterizar, siguiendo a Ramón Rodríguez (2004, pp. 151-163), como “filosofía mundana”.

Lo propio del enfoque de una filosofía mundana es la tesis según la cual la filosofía es una actividad fundada, tanto en su tarea como en sus procedimientos, en el campo de la experiencia práctico-vital, el cual constituye un *factum* irrefragable. De acuerdo a ello, la tarea filosófica no consiste en derivar el mundo y la praxis vital de instancias aún más originarias, sino en esclarecerlos. Asimismo, el carácter estructural de la filosofía en tanto comprensión y la fuente de su legitimidad residirían en el peculiar arraigo del filosofar en la vida fáctica. (Véase especialmente Heidegger, 1993a, pp. 12 y ss, 15).

Por su parte, el enfoque de una filosofía histórica sostiene que la transmisión histórica de la filosofía no es exterior a los problemas o asuntos filosóficos, sino por el contrario, constitutiva de estos. De acuerdo a ello, el trabajo crítico-aclaratorio sobre la propia historia de la filosofía es un momento imprescindible en el acceso a los problemas filosóficos y en la elaboración de éstos.

A la base del desarrollo heideggeriano de ambos enfoques se encuentra un claro énfasis en el carácter metodológico de la originariedad: “La norma de la comprensión fenomenológica no es la verdad, en el sentido de la “corrección”, o la falsedad, sino la originariedad”⁴ (Heidegger, 1993b, p. 244). No se trata aquí de la originalidad o novedad, sino del acceso

⁴ Traducción del pasaje: Roberto Rubio

no distorsivo y del despliegue aclaratorio de las instancias originarias – iniciales y fundantes – del filosofar. Heidegger entiende tal movimiento como un esclarecimiento crítico, al cual denomina, como ya se ha mencionado anteriormente, “explicitación” (*Explication*). El método de la explicitación – caracterizado como “explicitación fenomenológica” y también como “explicitación hermenéutica”⁵ – abarca la aclaración de la experiencia fundamental prefilosófica y de manera concomitante la tarea de desmontaje de la transmisión histórica. Con respecto a ello, en la recensión a Jaspers de 1921 se afirma lo siguiente:

“(…) la posibilidad concreta de poner a la vista los fenómenos de la existencia y de explicitarlos en una conceptualidad genuina sólo se puede dar si se destruye la tradición concreta (...), y si se la destruye con la mirada puesta en los modos y medios de explicitación de la experiencia autoefectiva, siempre que mediante esta destrucción sean puestas de relieve las experiencias fundamentales que han actuado como motivación y se las discuta respecto a su originariedad. (Heidegger, 2007b, p. 40, con modificaciones)

El planteo de fondo, presentado aún de modo incipiente en el texto citado y radicalizado un año después en el escrito enviado a Natorp, señala que el trabajo de esclarecimiento filosófico consiste, por una parte, en un regreso hacia la fuente prefilosófica de la filosofía, es decir, hacia la vida fáctica, y por otra parte, en una reelaboración crítica de la historia de la filosofía misma.

Al inicio de la exposición hemos visto que, según Heidegger, la comprensión explicitante se pone en marcha a través de los conceptos indicativo-formales, en la medida en que estos orientan formalmente, es decir, preparan y disponen hacia la situación de comprensión. Acabamos de ver, por otra parte, que la explicitación es entendida como un regreso esclarecedor hacia el origen en dos ámbitos complementarios: la vida fáctica y la propia historia de la filosofía.⁶ La apropiación de la situación de comprensión y el esclarecimiento de las instancias de origen aparecen así como dos caras de la misma medalla. Este vínculo

⁵ Véase Heidegger, 1976, pp. 24, 29, 31 y ss; 1993b, p. 112; 1995, pp. 54, 64, 83, 89 y ss, 129.

⁶ Si bien antes de 1922 la destrucción de la tradición no está planteada directamente en relación con la historia de la filosofía, sino con relación a Pablo, Agustín o la mística, ya en el Informe Natorp, Heidegger reinterpreta esto como antropología cristiana, de modo que queda incorporado en el proyecto de reconstrucción de la historia de la filosofía, cuyo objetivo principal en ese momento es el regreso a la Física y a los estudios aristotélicos sobre la praxis.

entre autoaclaración en situación y recurso esclarecedor hacia el origen es un aspecto central de la doctrina de la indicación formal.

Ahora bien, aunque dicho vínculo ofrece vías de solución a problemas fundamentales relativos a la indicación formal, por otra parte, sin embargo, suscita nuevos problemas, problemas de especial relevancia durante la crisis de “Ser y Tiempo”. Veamos esto con mayor detalle.

Uno de los problemas internos que afecta a la doctrina de la indicación formal está suscitado por el marco metafilosófico y atañe al planteo de la circularidad positiva o complementariedad entre la experiencia originaria y el encaminamiento crítico hacia ella. Diversos intérpretes, entre ellos particularmente Tugendhat (1970, pp. 297, 331-336), Rodríguez (1997, pp. 202, 210 y ss; 2004, pp. 197 y ss, 209f.) y Dahlstrom (1994, pp. 270-274), han señalado con diversos matices la siguiente dificultad: En la medida en que no sea arbitrario, el trabajo crítico-destructivo que allana el acceso a la experiencia originaria debe estar de alguna manera prescrito por esta misma. Sin embargo, no queda claro cómo es posible dirimir el carácter genuino de esa prescripción o impulso inicial como impulso proveniente del suelo originario auténtico. El aseguramiento de tal carácter genuino no puede descansar en la potencia crítica de la destrucción, pues ésta en cierta medida ya lo presupone.

La línea de respuesta que Heidegger ofrece a este problema en los años Veinte se asienta sobre la puesta en relación entre autoaclaración en situación y acceso al origen, con un claro énfasis en el plano de la vida vivida. El planteo heideggeriano se puede reconstruir de la siguiente manera:

Primero: La vida humana tiene carácter situacional. La situación es un horizonte de comprensibilidad constitutivo del obrante en su obrar. Se trata de una totalidad envolvente, internamente articulada, a la que también se puede llamar “sentido”. La relación vital con el sentido o situación no es un conocimiento o relación constatativa-objetivante, sino un estar-en inobjetivo. Este estar-en involucra aspectos disposicionales-afectivos, proyectantes y de articulación de sentido. El humano estar-en el sentido o situación vital se caracteriza, por una parte, por la vigencia de la tendencia de auto-oscurecimiento o enajenación, y por otra parte, por la tendencia latente al autoesclarecimiento.

Segundo: la filosofía es un modo de efectuación del vivir humano, posee sede práctica. Por ello es estructuralmente análoga al vivir humano: es comprensivo-situacional, está sometida a la tendencia del auto-ocultamiento y posee a su vez la tendencia latente a la auto-aclaración.

Tercero: La filosofía tiene como asunto la vida fáctica: Para poder acceder a ella y llevarla a fenómeno, es decir, dejar que se muestre tal cual es, debe co-ejecutar las condiciones de auto-aclaración en situación propias del vivir fáctico.

Cuarto: Debido a la analogía estructural entre el vivir fáctico y la filosofía (punto 2), la filosofía puede lograr la co-ejecución requerida (punto 3).

Quinto: Se da una doble permeabilidad entre filosofía y vida vivida: la filosofía elabora sus conceptos desde el suelo de las comprensiones y articulaciones fácticas y a su vez la vida fáctica está influida por la filosofía, transmitida históricamente. Debido a ello, el acceso a las estructuras de la vida fáctica incluye la interpretación crítica de planteos filosóficos pertinentes transmitidos históricamente.

Sexto: La interpretación de conceptos y planteos filosóficos transmitidos, tendiente a esclarecer la estructura de la vida fáctica, también está sujeta a la exigencia metódica de coejecutar las condiciones de la autoaclaración vital en situación. El autoesclarecimiento filosófico de la situación histórica de interpretación se funda en la autoaclaración en situación del filosofar mismo.

En la reconstrucción planteada queda aún por determinar, por cierto, cuáles son para Heidegger las condiciones de autoaclaración de la vida fáctica y cómo estas pueden ser coejecutadas por la filosofía en su doble dimensión vital e histórica.

Con respecto a las condiciones de autoaclaración del vivir fáctico, Heidegger enfatiza el carácter de cuestionabilidad (*Fraglichkeit*) del existir (1993a, pp. 12 y ss; 1994a, pp. 35, 153, 155). Se trata aquí del planteo de que la existencia es estructuralmente una cuestión que exige ser desarrollada. Según dicho planteo, el cuestionamiento ínsito al existir humano es la exigencia indeterminada de ser, la cual *pone en cuestión* lo que ya soy y el mundo vigente.

Corresponder a dicha exigencia cuestionadora en el plano existensivo consiste en proyectarse entre las posibilidades disponibles en el contexto de acción vigente y en efectuar las posibilidades de acción escogidas. Con todo, la respuesta habitual a dicha

interpelación es una comprensión e interpretación práctica articulada con respecto al qué de lo hecho o actuado y no con respecto al cómo de la inquietud vital, con lo cual se encubre el carácter genuino de la cuestionabilidad y el carácter interpelador del propio vivir. Se abre entonces el contraste entre dos modos de corresponder a la apelación existencial: el modo habitual, inauténtico, y el modo auténtico, consistente en una autoaclaración reveladora del encubrimiento habitual.

La autoaclaración del vivir fáctico consistirá entonces en una ejecución del vivir en la cual la cuestionabilidad de la existencia, en su relación y diferencia con todo proyecto vital y toda concreción, se manifiesta al propio existente. Se trata de una experiencia inobjetiva, un tipo de comprensión cuyo respecto o punto de mira no es el qué de un ítem fijo o presente ahí delante sino el cómo de una relación y el cómo de su ejecución. Asimismo, se destaca en tal experiencia el ingrediente disposicional-afectivo: la confrontación con el propio vivir como cuestionabilidad ocurre como una afección conmovedora.

Ahora bien, para Heidegger, el filosofar se pone en marcha mediante la co-ejecución de tales condiciones de autoaclaración existencial. En otras palabras, el filósofo inicia su labor al quedar confrontado con la cuestionabilidad de la existencia y de tal manera que eso permanezca como punto de mira con cada aseguramiento de contenido. Al respecto señala Heidegger: “Se satisface la validez exigida a la interpretación filosófica una y otra vez de manera propia y decisiva, es decir, del lado de la recepción comprensiva misma y para ella misma, si tal vida fáctica inmediata en sí misma (*bei sich selbst*) se vuelve cuestionable”⁷ (2005, GA, Vol. 61, p. 152).

El criterio para dirimir acerca de una genuina instalación filosófica en situación, sobre la cual se asienta a su vez la legitimidad de la selección de la experiencia originaria por interpretar y la selección de los conceptos y planteos filosóficos a emplear, consiste entonces en la eficacia existencial, vivenciable como experiencia de la diferencia entre la apelación de ser y la respuesta proyectante y actuante. Dicha experiencia es el inicio de una transformación, la conmoción de la situación vigente y el cambio de disposición y de enfoque. En otras palabras: el uso situacional de los conceptos filosóficos, gracias al cual estos son experimentados en su carácter indicativo-formal, garantiza la selección de determinados conceptos transmitidos históricamente y una determinada interpretación del

⁷ Traducción del pasaje: Roberto Rubio

vivir fáctico mediante ellos, toda vez que quien emplea tales conceptos es confrontado con la cuestionabilidad de su propio existir y transformado en su disposición y en el punto de mira de su comprender. En este sentido, Heidegger afirma en su lección de 1929/30:

“Ellos [los conceptos filosóficos] son indicativos: con ello se dice que el contenido de significado de esos conceptos no mienta ni dice directamente aquello a lo que refiere, sino que sólo da una indicación, un indicio respecto a que quien comprende es exhortado por este plexo de conceptos a llevar a cabo una transformación de sí mismo hacia el *Dasein*. Pero tan pronto como estos conceptos se toman como no indicativos, como por ejemplo un concepto científico en la concepción vulgar del entendimiento, el planteo de la filosofía se extravía en cada problema particular.” (Heidegger, 2007a, p. 356, con modificaciones)

Aún cuando la versión más radical de este planteo, centrada en la caracterización de la filosofía como un “movimiento antiruinante” en el plano de la vida vivida (Heidegger, 1994a, pp. 153, 160, 178) haya sido matizada notoriamente desde la segunda mitad de los años Veinte (Heidegger, 1993a, pp. 309, 316), el énfasis en el valor metodológico de las afecciones originarias y su potencia transformador-mostrativa ha permanecido a lo largo de los años Veinte y fue recogido en proyectos filosóficos posteriores.

La cuestión acerca de cómo las condiciones de la autoaclaración en situación propias del vivir fáctico pueden ser coejecutadas por la filosofía en su doble dimensión vital e histórico-filosófica permanece sin solución para Heidegger. A mi juicio, la imposibilidad de elaborar satisfactoriamente tal cuestión es un índice de las limitaciones internas del proyecto de una filosofía indicativo-formal basado en el predominio de la filosofía mundana por sobre la filosofía histórica.⁸ A continuación intentaré mostrar cómo tales limitaciones hicieron eclosión a fines de los años Veinte y dieron pie a una reelaboración de la doctrina de la indicación formal en el marco de un nuevo proyecto filosófico en gestación.

⁸ Sigo en este punto el análisis crítico de Günter Figal respecto a la tensión interna en la concepción metodológica de “Ser y Tiempo”, tensión consistente en el contraste entre el planteo de una filosofía fundada en la praxis vital y el planteo de una filosofía histórica. Véase Figal, 1992, pp. 63, 94.

II. La crisis de “Ser y Tiempo” y la reelaboración de la doctrina de la indicación formal

Hemos visto que la doctrina de la indicación formal se apoya en la tesis de la equivalencia estructural entre la vida fáctica y la filosofía y junto con ello en la afirmación según la cual el autoesclarecimiento filosófico de la situación histórica de interpretación se funda en la autoaclaración en situación del filosofar mismo. En ello se muestra claramente la preeminencia del enfoque de la filosofía mundana por sobre el enfoque de la filosofía histórica. Por su parte, esto entronca con el planteo, presente ya desde inicios de los años Veinte y enfatizado en “Ser y Tiempo”, según el cual la temporalidad del vivir fáctico es fundamento de la historicidad y la historia.

En el programa de “Ser y Tiempo”, el predominio del enfoque filosófico-mundano resulta integrado en una ontología fundamental, la cual tiene como una de sus tesis metodológicas básicas la *fundación óntica de la filosofía* (Heidegger, 1990, p. 210; 1993a, pp. 12 y ss, 310-312, 316, 436; 1997, pp. 26 y ss). Dicha tesis no alude simplemente a que toda filosofía se ejecuta en y gracias al viviente humano. Ella significa también que la filosofía tiene como condición estructural de su posibilidad y necesidad al vivir fáctico, o dicho en otros términos, que la filosofía tiene al *Dasein* prefilosófico como su fundamento.

Ahora bien, desde fines de los años Veinte y con especial énfasis en la década de los Treinta, Heidegger realiza una intensa autocrítica a su proyecto ontológico-fundamental (1976, p. 328; 1992, p. 522; 1994b, pp. 85, 250 y ss, 451, 455). Es la puesta en crisis del programa de “Ser y Tiempo”. Entre sus motivos principales podemos mencionar los siguientes:

En primer lugar, al intentar extender los resultados de la ontología del *Dasein* hacia las preguntas ontológico-generales, Heidegger tomó conciencia de que el modelo explicativo centrado en la estructura extático-horizontal del *Dasein*, modelo que caracteriza al tiempo y al sentido como momentos estructurales del modo de ser del ente hombre, quedaba demasiado expuesto a los problemas de una filosofía de la subjetividad trascendental (1977, pp. 72 y ss; 1994b, pp. 48, 250 y ss, 318). En segundo lugar, los análisis sobre el ente natural, efectuados a fines de los años Veinte, sacaron a la luz las limitaciones y dificultades de la tesis sobre la relatividad a *Dasein* de toda manifestación de entes (véase Rubio, 2010). En tercer lugar, como muestra Opilik (1993, pp. 62 y ss, 133 y ss), los

estudios sobre disposiciones afectivas radicales, como el tedio profundo, pusieron de relevancia fenómenos de cruce entre desocultamiento y sustracción de sentido y sacaron a la luz la dificultad para describirlos mediante la estructura de un horizonte de comprensibilidad y manifestación.

Cada uno de estos frentes problemáticos condujeron de manera convergente a un cambio de perspectiva que puede caracterizarse como la reinterpretación de la *Seinsfrage* o pregunta por el sentido del ser en términos de la pregunta por la verdad del ser (*Seyn*). Así, en los “Aportes a la Filosofía”, Heidegger afirma: “La pregunta por el ser se convierte ahora en la pregunta por la verdad del ser (*Seyn*)”⁹ (1994a, p. 428); Mediante este cambio de enfoque Heidegger intentó hacer justicia al alcance propio de la *Seinsfrage*, liberándola del estrechamiento provocado por el programa de la fundación óptico-existencial. En este sentido, se afirma también en los “Aportes a la Filosofía”:

“Por ello hay que superar en el sitio decisivo la crisis de la pregunta por el ser, pregunta planteada en principio necesariamente de ese modo, y sobre todo hay que evitar una objetivación del ser (*Seyn*), absteniéndose de la interpretación “temporaria” del ser (*Seyn*) y a la vez intentando hacer “visible” la verdad del ser (*Seyn*), con independencia de aquella interpretación. (...) No se puede dominar la crisis mediante un mero seguir pensando en la dirección de la cuestión ya planteada, sino que hay que osar el múltiple salto en el esenciar del ser (*Seyn*).”¹⁰ (Heidegger, 1994a, p. 451)

Es momento de volver sobre nuestra pregunta conductora: ¿De qué manera incide esta crisis y el subsiguiente cambio de enfoque en la concepción acerca del carácter indicativo-formal de la filosofía?

En términos generales, puede decirse que la crisis afecta a la concepción sobre la autoaclaración en situación en el plano de la vida vivida como modelo para el quehacer filosófico. El cambio de énfasis, desde la pregunta por *Dasein* hacia la pregunta por el ser, está acompañado por un cambio de acento en el marco metafilosófico: el énfasis en la filosofía mundana da paso al énfasis en la filosofía histórica.

⁹ Traducción del pasaje: Roberto Rubio.

¹⁰ Traducción del pasaje: Roberto Rubio.

Pero la doctrina de la indicación formal no es abandonada tras este cambio general de coordenadas. Se puede hablar, por el contrario, de un replanteamiento o reelaboración de la misma.

En el nuevo contexto, el carácter indicativo-formal del filosofar encuentra su reelaboración en términos de la seña (*Wink*). Desarrollados ante todo con vistas al poetizar, los planteos sobre el hacer señas como rasgo eminente del lenguaje conciernen también al lenguaje filosófico. La eficacia de los términos filosóficos y del lenguaje filosófico en general es entendida como un hacer señas (*Winken*) o más precisamente un seguir haciendo señas (*Weiterwinken*), en el sentido del desarrollo o cumplimiento de un encargo originario, el cual resulta accesible también como seña (Heidegger, 1994b, p. 4).¹¹ Al inicio de los “Aportes a la Filosofía”, sostiene Heidegger:

“En el ejercicio previo fue dicho un preguntar, que no es el obrar dirigido a fin de un individuo ni el limitado cálculo de una comunidad, sino - y antes que todo ello - el seguir haciendo señas respecto a una seña, la cual proviene de lo más digno de ser cuestionado y permanece asignada a ello.”¹² (1994b, p. 4)

Si bien Heidegger no caracteriza explícitamente a las señas filosóficas como indicaciones formales, se puede afirmar interpretativamente que en el planteo sobre el seguir haciendo señas se mantiene, reelaborado, el rasgo fundamental de lo indicativo-formal. En efecto, las señas filosóficas son orientaciones que preparan y disponen de manera inobjetiva para una experiencia transformadora y crítica de confrontación con el origen. En este sentido, poseen a la vez función crítico-preventiva y transformador-mostrativa.

Una novedad significativa respecto al planteo de los años Veinte reside en la nueva concepción sobre la génesis del sentido de ser y en la acentuación del enfoque de la filosofía histórica ligado a ello. En el programa de “Ser y Tiempo” se entendía la generación del sentido de ser como la dinámica temporal de esquematización de horizonte. Esta era comprendida como un proceso autoconstitutivo o “autoproyección” (Heidegger,

¹¹ Con respecto a la doctrina de la seña, véase Heidegger, 1985, pp. 109, 113, 133, 137; 1989, pp. 31 y ss, 127 y ss; 1994b, pp. 4, 70, 310, 400, 408-410.

¹² Traducción del pasaje: Roberto Rubio.

1997, pp. 436 y ss) En concordancia con ello, la dimensión de mundo u horizonte de sentido era entendida como una totalidad homogénea y autocontenida, y todo posible contrasentido o sinsentido era visto como un fenómeno defectivo y parasitario.

Con la orientación hacia la verdad del ser como tensión inestable entre accesibilidad e inaccesibilidad radical se abandona el proyecto del esquematismo. La génesis de sentido ya no es entendida en relación con un centro extático de proyección, sino a partir del modelo de instancias o “fuerzas” extrínsecas irreductibles que entran en relación recíproca. Según dicho modelo, si las relaciones se articulan en su conflicto de manera lograda, se abre un espacio de sentido que intensifica las posibilidades manifestativas de los entes.

Un punto fundamental de novedad consiste en que ahora el mundo o contexto general de sentido ya no es entendido como una totalidad homogénea y autocontenida. Por el contrario, lo propio de este es estar intervenido por instancias o “fuerzas” que no son asimilables a la índole de las significaciones. La “tierra” y el “último Dios” son los nombres que Heidegger emplea para caracterizar las principales instancias heterogéneas al sentido que entran en juego en la génesis de mundo.

A la luz de tal planteo, la historicidad de la filosofía ya no es caracterizada a partir de la temporalidad de la vida vivida. El *Dasein* ya no es entendido como el suelo fáctico de la filosofía, sino como un posibilidad histórica a la cual el ejercicio del filosofar puede contribuir. La filosofía genuina no co-ejecuta la confrontación prefilosófica con la exigencia práctica originaria, sino más bien ejecuta en un modo primario la confrontación con una interpelación historizante hacia otro inicio.

Como se puede ver, el acento en las instancias de sustracción y ocultamiento y junto con él el planteo acerca de la generación de sentido mediante la irrupción e intervención de instancias no semantizables favorecen la radicalización del modelo de la interpelación. En su nuevo vocabulario, marcado por tendencias mítico-poéticas, Heidegger (1994b, p. 408) caracteriza a la interpelación indeterminada como la seña del último dios. La acogida y respuesta favorable a dicha seña por parte de la filosofía consiste, según ello, en la articulación de palabras filosóficas con carácter de señas orientadoras en las que logra eficacia transformadora aquella seña (*Wink*) o clamor (*Zuruf*) originario.

Conclusiones

La doctrina de la indicación formal no desaparece tras la crisis del programa de “Ser y Tiempo”. Ella está presente, reelaborada, en la doctrina de la palabra filosófica como seña.

El presente trabajo se ha concentrado en las continuidades y rupturas inherentes a tal reelaboración, poniendo especial énfasis en las transformaciones de los respectivos programas o marcos teóricos. Conviene ahora enfatizar algunos puntos al respecto.

Primero: El tránsito desde el predominio del enfoque de filosofía mundana hacia el énfasis en el enfoque de filosofía histórica condujo a la radicalización de la función transformador-mostrativa de los términos filosóficos. Desde los años Treinta, la eficacia orientadora de la palabra filosófica no es vista ya por Heidegger como una instalación en la situación vital individual, transparentadora de ésta, sino como la preparación para un cambio de era, para otro inicio de la historia del ser, en tensión con el primer inicio de la metafísica y su destinación nihilista.

Segundo: La modificación en la consideración del carácter indicativo-formal de la filosofía se gestó en sintonía con la nueva concepción sobre la génesis del sentido de ser. El énfasis en el conflicto inestable entre instancias irreductibles y particularmente la afirmación de instancias constitutivas no semantizables condujeron a reinterpretar el estatuto de los conceptos indicativo-formales en términos de palabras que hacen señas. La palabra (Wort) ya no es vista como un derivado que surge a partir de significaciones en una dimensión de sentido autocontenida. La palabra, en su materialidad y su concreción, porta indicios de la intervención de instancias asemánticas en toda constitución de sentido. Corresponder a la eficacia de la palabra como seña consiste precisamente en experimentar dicha intervención y participar del sentido, por así decirlo, en *statu nascendi*.

La tesis interpretativa sobre la reaparición de la indicación formal deja ciertamente numerosas cuestiones abiertas. En primer lugar: la orientación de base de la doctrina de la seña no es la filosofía, sino la poesía, en el sentido romántico de la elaboración poético-mítica de un mundo compartido aún por venir. Pero, ¿es legítimo concebir al discurso filosófico de ese modo? El talante hölderliniano de la preparación poética en el tránsito entre los dioses idos y aquellos por venir, ¿no nos remite al proyecto estético-político del resurgimiento de una determinada nación? ¿Cómo elaborar a partir de allí un planteo sobre la verdad y el método de la filosofía?

En segundo lugar: si se acepta la posibilidad de vincular la doctrina de la indicación formal con la teoría de la seña, entonces la tarea interpretativa debe considerar además la compleja y variada elaboración heideggeriana sobre el lenguaje a partir de los años Treinta. La seña, el signo, el trazo o rasgadura, son algunos de los tópicos por abordar.

Finalmente, queda abierta la pregunta acerca de los posibles criterios de legitimidad para la experiencia de las señales orientadores y el concomitante trabajo de destrucción. El énfasis de la doctrina sobre la seña en el carácter comunitario de la posible transformación no disuelve, sino más bien provoca la pregunta por la eficacia de las indicaciones formales para un posible encuentro intersubjetivo.

REFERENCIAS

Dahlstrom, D. (1994). *Das logische Vorurteil*. Viena: Passagen.

Figal, G. (1992). *Heidegger zur Einführung*. Hamburgo: Junius.

Heidegger, M. (1976). *Wegmarken* (Vol. 9, F.-W. von Herrmann, Ed., Edición Integral). Fráncfort: Klostermann.

Heidegger, M. (1977). *Vier Seminare*. Fráncfort: Klostermann.

Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache* (Vol. 12, F.-W. von Herrmann, Ed., Edición Integral). Fráncfort: Klostermann.

Heidegger, M. (1989). *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Vol. 39, 2a ed., S. Ziegler, Ed., Edición Integral). Fráncfort: Klostermann.

Heidegger, M. (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (Vol. 26, K. Held, Ed., Edición Integral). Fráncfort: Klostermann.

Heidegger, M. (1992). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Vol. 29/30, 2a ed., F.-W. von Herrmann, Ed., Edición Integral). Fráncfort: Klostermann.

Heidegger, M. (1993a). *Sein und Zeit* (16a ed.). Tubinga: Niemeyer.

- Heidegger, M. (1993b). *Grundprobleme der Phänomenologie* (Vol. 58, F.-W. von Herrmann, Ed., Edición Integral). Fráncfort: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Vol. 61, 2a ed., W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns, Eds., Edición Integral). Fráncfort: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994b). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Vol. 65, F.-W. von Herrmann, Ed., Edición Integral). Fráncfort: Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Vol. 60; M. Jung, Th. Regehly & C. Strube, Eds., Edición Integral). Fráncfort: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Vol. 24, 3a ed., F.-W. von Herrmann, Ed., Edición Integral). Fráncfort: Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA, Vol. 61, Günter Neumann, Ed., Edición Integral). Fráncfort: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007a). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: Mundo, soledad, finitud* (A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007b). *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- Opilik, K. (1993). *Transzendenz und Vereinzelung: Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers „Sein und Zeit“*. Friburgo: Alber.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- Rodríguez, R. (2004). *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Síntesis.
- Rubio, R. (2010). Naturaleza y mundo en la transición del pensar de Heidegger tras “Ser y Tiempo”. In S. Eyzaguirre, S. y F. Johnson (Eds.). *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del II Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (pp. 327-338). Santiago: UNAB.
- Tugendhat, E. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.

Recebido: 20/10/2011

Aprovado: 06/12/2011