

Daniele Petrella
(Ed.)

**La construcción de la
fenomenología hermenéutica
de Heidegger en su
confrontación con Husserl**

La construcción de la fenomenología hermenéutica de Heidegger en su confrontación con Husserl

Daniele Petrella
(Ed.)

**Colecciones
del CIFYH**



La construcción de la fenomenología hermenéutica de Heidegger en su confrontación con Husserl / Uriel Barrault Ahumada...[et al.]; Editado por Daniele Petrella . - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2025.

Libro digital, PDF - (Colecciones del CIFFyH)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1892-8

1. Filosofía Contemporánea. I. Barrault Ahumada, Uriel II. Petrella , Daniele , ed.

CDD 190

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño gráfico y diagramación: María Bella

2025



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución/Reconocimiento-CompartirIgual 4.0 Internacional

**La construcción de la
fenomenología hermenéutica
de Heidegger en su
confrontación con Husserl**



Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Alejandra Castro

Vicedecana

Andrea Bocco

Área de Publicaciones

Coordinador: Juan Pablo Gorostiaga

Centro de Investigaciones de la FFyH María Saleme de Burnichon

Dirección: Isabel Castro Olañeta

Secretaría Académica: Guadalupe Fernández

Área Educación: Gabriela Lamelas

Área Feminismos, Género y Sexualidades: Ivana Soledad Puche

Área Historia: Pablo Requena

Área Letras: María Angélica Vega

Área Filosofía: Natalia Lorio

Área Ciencias Sociales: Cecilia Inés Jiménez

Índice

13| Prólogo

por Daniele Petrella

17| La noción de *Geltung* y su influencia en la fenomenología de Husserl

por Uriel Barrault Ahumada

33| Ciencias de hecho y ciencias de esencia:

la actitud natural y la actitud fenomenológica

por Magalí Argañaraz

47| Confrontación de método: hacia la elaboración de una fenomenología hermenéutica a partir de la noción de indicación formal

por Mateo Leandro Beltrame

61| *Erlebnis* como experiencia fundamental en la actitud fenomenológica. Estudios husserlianos y heideggerianos en torno a la ciencia originaria

por Matias Ignacio Albornoz Pinto



85| El tratamiento de lo histórico en Heidegger y Dilthey

por Sofia Milagros Altamirano

95| El camino de Heidegger hacia una ciencia originaria.

Algunas influencias husserlianas presentes en el seminario de posguerra de 1919

por Octavio Seguí

115| Sobre la noción de intuición hermenéutica en el Kriegsnotsemester dictado por Heidegger

por Gonzalo Andrés Quinteros

129| La vivencia del mundo y lo pre-teorético en el Kriegsnotsemester del joven Heidegger

por Aristides Groisman

141| La noción de temporalidad en la interpretación heideggeriana de las cartas paulinas

por Antonella Zoe Mazzon Palermo

153| La radicalidad hermenéutica de Heidegger en la creación de sentido

por Alejandra Anahi Sotelo Barreiro







Prólogo

Los estudios aquí reunidos han sido presentados en la Jornada de Fenomenología llevada a cabo el pasado Martes 28 de mayo de 2024 en el Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichon” (CIFYH-FFyH-UNC) por los estudiantes y egresados de la Escuela de Filosofía, que integran el Grupo de Investigación “La fenomenología de Husserl y Heidegger: lecturas e investigaciones”, por mí dirigido y radicado en el Área de Filosofía del CIFYH. Constituyen el fruto de lecturas y trabajo que hemos realizado en los primeros dos años de actividad del Grupo de Investigación (2022-2024) sobre las primeras obras de Husserl, en particular las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), por un lado, y los primeros cursos académicos de Heidegger en la Universidad de Friburgo, en particular los de los años 1919-1921, por el otro.

El objetivo de la conformación del Grupo de Investigación ha sido la promoción entre los estudiantes y egresados de la Licenciatura y Profesorado de Filosofía del estudio de la filosofía fenomenológica en su génesis y desarrollo histórico. Si tomamos, en efecto, la fenomenología como uno de los “movimientos”¹ filosóficos más relevantes del siglo XX, resulta, entonces, crucial comprender la etapa inaugural de su despliegue en las primeras obras de Husserl y su formidable reelaboración en el pensamiento de Heidegger. Ahora bien, si en la comunidad filosófica es generalmente aceptado considerar *Ser y tiempo* (1927) como una de las obras maestras

1 Cfr. Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* (1960), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994³

del siglo pasado por importancia e influencia, cabe saber ubicar y comprender de manera crítica el pensamiento heideggeriano en el contexto de su confrontación decisiva con la fenomenología de Husserl. En el caso de Heidegger, pueden considerarse legítimamente otras vertientes del pensamiento contemporáneo, que han representado para él insoslayables puntos privilegiados de interlocución como, por ejemplo, la filosofía histórico-espiritual de Dilthey o la interpretación de la historia de los dogmas de von Harnack, entre otros. No se trata, claramente, de reducir el genio filosófico de Heidegger a determinadas corrientes de pensamientos, si no de analizar su obra en los términos de un laboratorio conceptual que ha ido formándose gracias a la confrontación con pensadores de distintas tradiciones conceptuales. En este sentido, el encuentro de Heidegger con Husserl resulta central y determinante a la hora de comprender los primeros pasos filosóficos que el autor de *Ser y tiempo* mueve en sus tempranos cursos académicos luego del fin de la Primera Guerra Mundial.

Historicizar a Heidegger significa evaluar y apreciar en su correcta medida las deudas conceptuales que él ha contraído con las obras de Husserl. Comprender el pensamiento de Heidegger equivale también a resaltar la grandeza de Husserl y entender *sine ira et studio* los términos de una confrontación con Husserl por parte de Heidegger que se ha prolongado por toda la vida del autor de *Ser y tiempo*. Por eso, los trabajos aquí reunidos constituyen distintas etapas de estudio dentro de la fenomenología de Husserl y Heidegger, y resulta sumamente útil e interesante su lectura para ver dónde y cómo se producen continuidades y divergencias teóricas entre Heidegger y Husserl. Si cada capítulo puede ser, naturalmente, profundizado y ser objeto de un estudio más extenso, a los autores de los presentes escritos va el indudable mérito y agradecimiento de haber sentado las bases de futuras investigaciones y de introducir al lector al estudio de la fenomenología de Husserl y Heidegger.

Daniele Petrella





La noción de *Geltung* y su influencia en la fenomenología de Husserl

Uriel Barrault Ahumada*

Introducción

La relación Husserl-Lotze fue de vital importancia para el desarrollo del pensamiento del padre de la fenomenología. Aunque Husserl comienza sus estudios después de la muerte de Lotze, el trabajo de este último era tenido en alta estima en las universidades alemanas. Una eminencia en Lógica, con lecciones importantes sobre filosofía de la religión y lecturas únicas sobre Platón, Lotze fue responsable de enseñar a filósofos de la talla de Gottlob Frege, Wilhem Windelband y Carl Stumpf. Husserl mantendría intercambios con alumnos de todos esos filósofos, pero aún más importante, llevaría a cabo su formación en Halle durante dos años (1886-1888) bajo Carl Stumpf. En este período Husserl pasa por diferentes exámenes para obtener su habilitación, entre ellos, una convalidación de su diploma austríaco que le requirió rendir un examen que tenía por tema “*La teoría de Lotze de los signos locales, la historia de las teorías del espacio, así como la relación entre las matemáticas y la lógica*” (Stumpf en Gerlach, 1994, p. 184). Uno de los registros de este proceso se encuentra en la clase de Stumpf transcrita y publicada bajo el nombre “*Raumvorstellung des Gesichtssinnes*”. Las tomas de nota de Husserl de esta lección hacen referencia a una discusión sobre los diferentes significados de la noción de ser que desarrolló Lotze en su lógica (Fisette, 2015, pp 18). Los postulados de Lotze sobre Platón parecen haber ocupado un lugar central en las clases que daba Stumpf y a las que acudía Husserl por aquel entonces.

Más allá de los datos puntuales que demuestran el papel central que tuvo Lotze en la formación académica de Husserl, el propio autor reconoce una enorme deuda para con su maestro indirecto llegando a afirmar, en *Briefwechsel IX* que Lotze fue uno de los más grandes filósofos desde Kant. También en los *Prolegómenos* se refiere de forma directa a fragmentos extraídos de la enorme obra *Lógica de Lotze*. Los Archivos Husserl poseen un manuscrito (entre otros referidos a Lotze) que consistía en un comentario

* Universidad Nacional de Córdoba / uriel.barrault@mi.unc.edu.ar

crítico a la *Lógica*, que, en principio, estaba pensado como un apéndice de las *Investigaciones Lógicas*.

Este brevísimo resumen del trasfondo del vínculo entre Husserl y Lotze sirve para graficar el nivel de influencia que el segundo tuvo sobre el primero. A los intereses de este trabajo nos concentraremos en aquellos aspectos de la obra de Lotze que resultaron cruciales para que Husserl pudiera desarrollar su teoría fenomenológica y postular su concepto de *esencia*. Principalmente nos interesa indagar sobre el estatuto ontológico de las esencias en el pensamiento Husserliano, para lo cual el desarrollo que hace Lotze en el capítulo II de su *Lógica* es fundamental debido a su enorme influencia en Husserl.

La noción de validez según Lotze

Husserl no escatimó en elogios a la hora de hablar del capítulo II de la *Lógica*. En el tercer volumen de esta obra, en el capítulo titulado *El mundo de las Ideas* Lotze realiza una interpretación de la teoría de las ideas platónicas. El autor realiza una reconstrucción del intercambio de ideas entre Heráclito y Platón, en la cual el trabajo expuesto en la República constituye una especie de respuesta a los postulados del filósofo de Éfeso. De esta forma, para Lotze la gran conclusión a la que arriba la filosofía heraclítica es la observación de que todo lo que *hay* es cambio. De que todo aquello que *hay* (todo aquello que compone el mundo en el que se existe) está en constante mutación. Frente a esta tesis, que podríamos sintetizar en el enunciado “*Todo lo que hay es cambio*” se plantea que la teoría de las ideas de Platón es un intento de resolver la *necesidad* de una verdad inmutable con una experiencia del mundo que muestra constante cambio.

Según Lotze, en Platón la idea es contenido con un significado propio que nos presentamos a partir de una afección que se experimenta. Si bien la experiencia cotidiana indica que nada puede resistir a los embates del mundo, que todo lo que hay es susceptible al cambio, el autor reconoce a Platón la primera formulación de una teoría en la que tanto la experiencia del cambio como la necesidad de una verdad invariable intenta ser resuelta. De esta forma en la lectura lotzeana del pensador antiguo encontramos que los objetos/cosas son efectivamente efímeros y en constante cambio, pero su relación con otros contenidos tiene carácter verdadero eterno e idéntico a sí mismo.

El argumento que el autor evidencia puede sintetizarse de la siguiente manera: considerando que los objetos sensibles atraviesan cambios, pero cualidades como la amargura y la dulzura no. De forma tal que el ser humano es incapaz de concebir una *dulzura-que se vuelve-amargura* o algo *negro-convirtiéndose en-blanco*, sino que tiene que figurarse lo dulce por separado y lo amargo por separado para luego observar que el objeto que era dulce ahora es amargo. En otras palabras, las cualidades, inmutables, idénticas a sí mismas se suceden en el objeto (Lotze, 1884). Los objetos cambian, pero aquello que *son* en cada momento *lo son* en tanto participan de concepciones que son constantes e idénticas a sí mismas. Esas concepciones interrelacionadas constituyen un sistema que es la base del conocimiento humano. De esta forma Lotze observa que aún en caso de no estar experimentando ahora mismo el objeto de nuestras reflexiones, podemos concebirlo como una idea idéntica en sí misma y diferente a otras. De esta forma Lotze reconoce a Platón el logro de establecer por primera vez que las relaciones eternas que subsisten entre diferentes ideas, y a través de las cuales algunas son capaces de asociarse con unas, a la vez que excluyen otras, establecen los límites de aquello que es posible en la experiencia (Lotze, 1884).

Esta interpretación de Platón lleva a Lotze a preguntarse sobre el estatuto ontológico de las ideas. Sobre la pregunta respecto a que *es* un sonido/color/sensación que uno piensa, mas no experimenta, Lotze (1884) indaga respecto a la noción de *Realidad*. Descarta todo tipo de realismo ingenuo para investigar de qué forma se distinguen los usos de la noción de realidad en la reflexión. Por un lado, se denomina real a algo como contraposición a lo irreal, lo inconcebible que *no es*, y en esta misma línea argumental cuando se dice que un objeto es real *se afirma su existencia*. De un suceso (o evento) no se puede afirmar que exista, pero se dice que *ocurre*, de la misma forma que de una relación entre objetos tampoco se puede predicar que existe, pero se la afirma observando que *se da*. En el caso de una nota musical o un sonido que no se escucha, pero se “trae a la mente” no puede decirse que exista, pero en tanto algo definible *tiene que ser* algo. Respecto a esto, Lotze sostiene que una proposición no *existe* ni *ocurre*, sino que *se sostiene*. De esta forma, cuando se dice que algo es real, en cualquiera de estos casos, se lo está afirmando: aún que su carácter preciso ontológico esté abierto a discusión, el hecho es que *es* (pp. 438-440).

Con este precedente, se afirma en el capítulo II de la *Lógica* que las ideas tienen realidad en tanto *ocurren* en la mente. Caracterizadas como una instancia de presentación de *algo*, son un constante devenir. El contenido de las ideas también tiene realidad, pero de un tipo particular: no *ocurre* ni *existe*, si no que tiene validez (*Geltung*). Este es un movimiento central del pensamiento de Lotze: aquello que los pensadores antiguos no tenían, el concepto de Validez, le permite distinguir entre aquello (Lotze no tiene un concepto, como Brentano o Husserl, intencional de la conciencia) que es real en tanto tiene *Ser* (Being/Sein), o en tanto tiene validez (*Geltung*). Respecto a que significa validez, Lotze solo se limita a postular que no puede deducirse de otro concepto o definición. La validez no es un derivado de una existencia que se atenúa, esta concepción excluye cualquier tipo de sustancia del tipo que tienen los existentes a la vez que afirma su independencia del pensamiento humano (Lotze 1884). Como mucho, el autor postula que de la misma forma que no podemos agregar nada al respecto de cómo algo *es* (llega a ser) o como *ocurre*, de la misma forma poco se puede decir de cómo una verdad tiene Validez. O para expresarlo de forma positiva, así como sé indiscutidamente que algo *es* o *sucede*, de la misma forma directa sé que una verdad tiene Validez. Para Lotze consiste en una piedra de toque que todo individuo entiende que significa pero que no puede ser construida a partir de ningún ítem que ya no esté incluida en ella (Lotze, 1884).

De esta forma, para el Platón de Lotze, la validez de las verdades es la que es independientemente de que relación se pueda trazar entre ellas y un objeto del mundo externo o si un espíritu que piensa en ellas les da la realidad de un evento mental (Lotze, 1884).

El pensamiento de Husserl

En el pensamiento husserliano la conciencia de la experiencia es el campo en el que se da la actividad del conocimiento. La propia definición que da el autor de *ciencia* es la de una unidad de actos y disposiciones del pensamiento, cuya producción es el conocimiento por fundamentos. Un aspecto central a tener en cuenta es que, en la teoría fenomenológica, un *acto intencional* es caracterizado como una *unidad de conciencia que el investigador considera que está teniendo*. Con esto se estima que la posibilidad de un conocimiento científico nuevo descansa sobre la base de la intelección

de que algo *es* de forma determinada (ser de tal o cual manera). Esta intuición se realiza siempre en relación a una experiencia. Al mismo tiempo teniendo la precaución fenomenológica de tener presente de que el objeto de estudio no es lo mismo que la forma de conocerlo (el acto intencional). La teoría de Husserl es un esfuerzo por relocalizar la experiencia como elemento central de la labor científica de conocimiento, teniendo en cuenta el rol fundamental de la conciencia en dicho proceso. El mundo mismo es concebido como una totalidad de objetos de la experiencia, siendo el entorno de la conciencia (el mundo circundante) el horizonte del conocimiento empírico posible. Esta concepción de la conciencia lo separa de Lotze, al dotar la relación entre experiencia y sujeto de una profundidad sin precedentes.

Según Husserl, es a través de practicar una desconexión con respecto a aquello que es incuestionablemente aceptado que se puede interrogar la experiencia desde un ángulo nuevo. Es decir, a partir de poner entre paréntesis la multiplicidad del entramado de tesis, leyes y creencias que se da por sentado en el día a día (en el vivir de forma pasiva) es que puedo acceder a la experiencia desde una actitud específica que me permita interrogar lo que se presenta ante mi conciencia y obtener conocimiento estructural del objeto presente en mi vivencia. En la propuesta husserliana se hace hincapié en la necesidad de descartar la actitud doctrinaria, haciendo foco en la importancia de los puntos de vista a la hora de trabajar con la experiencia. Según sea la actitud que yo tome, el acceso a la experiencia me permitirá describir (sin caer en un idealismo ingenuo que proyecta un orden sobre los fenómenos, creyendo que dicha protección es una cualidad del fenómeno) uno u otro orden interior de la experiencia que estoy analizando.

Otra distinción vale la pena hacer, respecto al uso de la palabra *intuición*, pues es un término que utiliza Husserl para referirse a todo lo que se presenta en la experiencia ante el investigador. A este tipo de intuición denomina *intuición simple* (las percepciones sensibles, por ejemplo). Para Husserl lo que yo intuyo es lo que experimento, es menester describir los fenómenos que se presentan en la conciencia *tal y como se presentan*. Y es esta interrogación de la experiencia la que brinda los fundamentos de una ciencia última que brinda los fundamentos del conocimiento. Este trabajo con la conciencia desnaturalizada sobre un campo de multiplicidades es fundamental a la labor científica, puesto que no hay algo así como un

aprendizaje científico (o captación científica) pasivo, sino que la constitución de una ciencia estricta necesariamente involucra un trabajo activo con las intuiciones racionales que se “aprehenden”.

Experiencia y esencia

Una primera aproximación a la concepción que tiene Husserl de *esencia* puede darse a través de indagar en la relación entre este concepto y el de experiencia. El alemán tiene dos formas de referirse a aquello a lo que denominamos en español *experimentar*: *Erfahren* y *Erleben*. *Erfahren* se sustantiva como *Erfahrung*, mientras que *erleben* se sustantiva como *Erlebnis*, esta última es la palabra que Husserl utiliza en sus trabajos para hablar de lo que conocemos como experiencia. *Erlebnis*, en español, puede especificarse como “experiencia vivida”, la raíz *leben* que vendría a significar “vivir a través” y se utiliza para referirse a la inmediatez con la que algo es transitado. Aquello que la conciencia experimenta, ya sea conjeturas, dolores o deseos (o percepciones) son *Erlebnisse*. Los *Erlebnisse* son siempre referidos a algo (desear algo, percibir algo, dudar algo) siendo por ello *intencionales* y son caracterizados por Husserl como *actos* de la conciencia. La ciencia es una unidad de estos *actos de la conciencia* que se dedican a un objeto, es decir se tiene conciencia del mundo inmediata e intuitivamente (siempre se está en relación constante con el mundo) y luego se enfoca un objeto específico (“la birome que veo”) para su análisis. Esta mirada dirigida de la conciencia, desde una actitud específica, aprehende *esencias* que son el fundamento de verdades *necesarias* (verdades matemáticas, de la geometría, etc.).

Cuando se tiene un objeto intencional tengo un acto *simple*: percibo una casa, respecto de la cual se tiene una amalgama de actos de percepción unidos orientados por el objeto primario de la intuición (la casa es el objeto primario, pero también se tienen percepción de puertas, ventanas, ladrillos, etc.). La mayoría de objetos intencionales seguiría este esquema de una intención primaria y un conjunto de intenciones secundarias, las cuales de enfocarse en ellas la conciencia pasarían a ser, a su vez, intención primaria. Los actos simples se caracterizan por estar *presentes de forma directa* a la conciencia. Husserl postula que la labor fenomenológica consiste en la fundación de una intuición *categorial*, una intuición que se refiere a su objeto de forma articulada, en la que se interrelacionan objetos en

actos categoriales de la conciencia tales como una predicación. Cuando se percibe un libro, en un acto simple, no es lo mismo que cuando se percibe que *eso es un libro*, no hay percepción del ítem *ser un libro*, sino que en base a percepciones simples fundantes que son relacionadas por la conciencia predico que *eso es un libro*. La esencia sería, en estos términos, la intelección de que el fenómeno que se me presenta tiene una estructura de posibilidades *formales* de relaciones las cuales posibilitan que sea *eso* y no otra cosa. Por ello en el §6 de la sexta investigación lógica la esencia es planteada un caso de la intuición categorial (Husserl, 1999). La propuesta temprana de Husserl es la de una disciplina que estudie de forma neutral, sin prejuicios ni prescripciones, estas estructuras.

Esta es una primera distinción fundamental entre la teoría lotzeana y el trabajo de Husserl. En la *Lógica*, si bien se utiliza por momentos la palabra conciencia estamos parados en un marco no fenomenológico, no intencional. La mente figura como un actor pasivo que experimenta el efecto de la realidad sobre sí mismo, se plantea de forma insuficiente una relación entre las condiciones psicológicas para el acto de juzgar y las condiciones lógicas para la verdad. Husserl atribuye estos problemas a la falta de una concepción sólida de la intencionalidad de la conciencia. De esta forma, en lo respectivo a las esencias, estamos ante un esfuerzo por parte de Husserl de tomar lo que reconoce como la primera formulación de una lógica pura correctamente fundamentada (la interpretación del mundo de las ideas de Lotze). Enmarcada en una teoría de la intencionalidad que permita pensar como de las percepciones simples se “salta” a la intuición categorial que me permite saber algo de la estructura de un fenómeno, pero siempre sosteniéndose en la noción de *validez*.

Esto puede verse cuando Husserl tiene que explicar en el capítulo cuarto de la sexta investigación lógica, cómo es que cosas que no existen (en el sentido más común de la palabra) pueden ser objetos de investigación fenomenológica, su respuesta es lotzeana. “*La posibilidad (o realidad) originaria es la validez, la existencia ideal de una especie*” (Husserl, 1999, p. 37). Teniendo en cuenta el desarrollo previo, el término *existencia ideal* no hace referencia a una separación mundo material-mundo ideal ni nada por el estilo, sino al grado de realidad particular que caracterizan a la aprehensión de que *algo es de tal manera*.

La noción de *esencia*, entonces, tiene un papel central en la teoría de Husserl. Es gracias a ellas que se puede dar cuenta del cambio en los fe-

nómenos que se presentan en la mente, puesto que delimitan aquello necesario para que el objeto siga siendo *ese mismo y no otro*. Sin embargo, es difícil encontrar en el trabajo del autor una definición “de manual”, una primera forma de concebir aquello a lo que Husserl se refiere con *esencia* es a través de su caracterización como estructura. Ya en la experiencia, en relación con un objeto, puede observarse que hay cualidades que son prescindibles en el mismo, mientras que hay otras que son necesarias para determinar al objeto como siendo de *x* o *y* manera. Es decir, en la multiplicidad de opciones que pueden darse en la experiencia (de combinaciones/relaciones que se manifiestan en un fenómeno) hay una estructura fundamental que garantiza que ese objeto sea ese *x* y no otro. De esta forma, en la pluralidad de la experiencia inmediata, en lo que de otra forma es un devenir informe de propiedades, la intuición fenomenológica abstrae una unidad temporal de propiedades permanentes en un complejo que reúne a todo el mundo material *en ese momento, en ese espacio* en el que se está vivenciando/experimentando.

Dentro de este proceso de intelección Husserl plantea un entramado de relaciones conceptuales respecto a la intelección de una esencia, de forma tal que vale la pena detenerse a desglosar y aclarar la forma en la que el autor plantea el método de abordaje de los fenómenos. Para empezar Husserl hace una clara distinción entre realizar un salto de lo *particular* a la esencia e ir gradualmente de lo particular a lo general *vacío*. Husserl asume que cada “cosa” es un nivel/grado de una esencia, siendo las esencias mismas instancias (en tanto todo lo que hay en la experiencia está subordinado al universal “esencia” y “objeto en general”). Todas las esencias se “insertan en una serie gradual de esencias” (Husserl, 1999, p. 37) orden desde el cual descendiendo se llega a las singularidades eidéticas (o las diferencias específicas) y ascendiendo se llega al sumo género que abarcan a las singularidades eidéticas como es el caso del género “cosa en general” o “cualidad sensible” (Husserl, 1999). Lo singular eidético, el ladrillo más bajo en la pirámide, implica siempre la totalidad de los universales que están por encima de él.

Siguiendo este planteo, de forma paralela a la relación singular-género supremo (o generalización) se da la relación entre una esencia y la universalidad formal de una esencia lógico pura. O, para ejemplificar, la esencia “rojo” tratada desde el paradigma género-especie está subordinada al género “cualidad sensible”; mientras, que, tratando la misma esencia (junto

con todas las otras esencias como “piedra”, “aula”, “cátedra”, “hombre”, etc.) desde el paradigma de la formalización (particular-esencia) están subordinadas al término categorial “esencia”. O, por establecerlo de otra forma, el llenar la forma lógica pura (vacía) con un “contenido material” es una operación completamente diferente a especializar niveles hasta llegar a la más particular diferenciación. En el caso del color, que mencionamos previamente, la esencia lógico formal pura “color” no reside/está implicada en los varios matices de rojo.

A su vez Husserl sostiene en *Ideas* que cada esencia (que no sea un singular eidético) tiene un conjunto de extensiones eidéticas, un conjunto de “*especialidades y de singularidades eidéticas*” (Husserl, 1999, p. 40). Las esencias formales tienen una extensión “matemática”. Tienen todas las esencias también extensiones de casos individuales (concebidos como un conjunto de casos posibles, de cosas a las que se la puede referir a la esencia) y extensiones empíricas. Simplificando, a cada esencia x le corresponde una extensión de instancias/*posibles* x .

Para poner un ejemplo de esta radical diferencia entre paradigmas, supóngase que estoy viendo/experimentando una rosa roja. Si *generalizo*, si me posiciono en el paradigma género-especie, aprehendo que: 1) la rosa es de color rojo 2) la rosa es una flor 3) el rojo es un color 4) color es una realidad sensible (la numeración no refiere al orden, sino apenas para separar enunciados). En este caso las singularidades eidéticas están englobadas por sus géneros superiores, que a su vez son esencias ellos mismos (y en algunos casos se subordinan también a un sumo género: *esencia/parte* “flor”- *esencia/sumo género* “cosa en general”). Si, por el contrario, llevo a cabo una *formalización*, enfoco las cosas de la siguiente forma: 1) la rosa es una esencia 2) el rojo es una esencia 3) el color es una esencia. En este caso la esencia rosa, rojo y color son todos casos particulares de una forma lógica pura (“esencia”).

Retomando la noción de esencia como estructura que mencionamos previamente, podemos dar un ejemplo de cómo entran a jugar estas relaciones. Supongamos que yo capto el maullido de un gato. Eso que percibo como sonido, sé que es un sonido precisamente porque hay una esencia “sonido” (o por ser más claro “sonido en general” teniendo en cuenta que no estamos hablando en términos general-particular) que me “da” la estructura común a todos los sonidos. En esta esencia “sonido en general” mi intuición rescata o descarta aquello del sonido individual, o por ponerlo

de otra forma, la estructura común a todos los sonidos (en la intuición) se da con aquello que del sonido individual propio del maullido de un gato. Aquello sobre lo que mi conciencia se enfoca, el maullido de un gato, es una esencia en sí misma a la vez que es “caso individual” (“posible esto”) de una estructura lógico formal (su esencia). El maullido del gato es la forma en la que esa estructura se da de forma determinada, concreta y material, en mi experiencia. O por ponerlo en términos más adecuados, el *noema* que se constituye en mi acto intencional tiene una estructura de la que es un “posibilidad que se dio de tal y cual forma”. Entonces es a través de esta intelección de la estructura que puedo dar cuenta de los cambios en el fenómeno o, caso contrario, explicar porque es uno y el mismo fenómeno a pesar de cambios en cualidades irrelevantes. Lo que importa son las relaciones entre variables más que las propias variables, que constituyen lo que podría estipularse como el “horizonte de posibilidades” de cómo puede darse una esencia/estructura. Aquí puede verse claramente la influencia del capítulo II de la *Lógica*, como mencionamos antes, utilizado/integrado a una teoría del conocimiento fenomenológica: “*for the eternal relations which subsist between different Ideas, and through which some are capable of association with each other and others exclude each other, form at all events the limits within which what is to be possible in experience falls*” (Lotze, 1884, p. 437)

Cualquier fenómeno es manifestación de sus relaciones, se trata entonces de formas de desglosarlo. La crítica principal que hace Husserl es la observación de que ambos paradigmas (género/especie, formalización) son válidos, pero que la filosofía típicamente se ha dedicado a ir de lo particular a lo general vacío como, tomando a los géneros sumos de sendas singularidades eidéticas como géneros sumos de todo lo que hay. Darle prioridad a la separación todo/parte o, lo que es lo mismo, género/especie es una actitud natural común en las ciencias. Al ampliar el horizonte de lo que puede constituirse en la intuición como noema (recuerdos, figuras imaginativas), se amplía el horizonte de la experiencia para un análisis de las estructuras fundamentales de aquello que *se nos* presenta.

Para clarificar aún más el rol de las esencias en el pensamiento husserliano puede pensarse la cuestión de siguiente modo: si nada puede “ser” sin ser determinado de tal o cual manera, entonces, este “ser” y “ser determinado así” constituye una verdad en sí; de esto se sigue que la interrelación/interconexión de determinaciones posibilitan que una unidad tenga

validez objetiva tal y como es. Conocer científicamente el fundamento de algo es, entonces, ver intelectivamente esta necesidad de que esta unidad sea de “esta” o “esta otra” manera. La validez de un acto de pensamiento es para Husserl su referencia objetiva unitaria, es decir, la conexión simultánea de las cosas a las que se refiere en la vivencia (de la que obtiene las determinaciones) a la vez que la conexión de las verdades que son correlato del ser en sí.

Malentendidos relativos a la concepción de esencia

Habiendo mostrado el rol central que tienen las esencias en la fenomenología de Husserl, vale la pena puntualizar un par de aspectos problemáticos de la caracterización de las mismas. El primero y más evidente es el *estatus ontológico* de las esencias en la fenomenología del autor. La reducción eidética de la experiencia hasta exhibir sus estructuras más fundamentales, eliminando de por medio los aspectos contingentes y revelando la esencia del fenómeno, así como está desarrollada metodológicamente Husserl no logra explicarse con la claridad adecuada. No se expone *que es una esencia*, más bien, Husserl tiende a postular *que no es una esencia*. Si bien *no son* ítems espacio temporales, se revelan a través de objetos perceptuales que se manifiestan en el espacio y el tiempo. No son tampoco datos sensoriales, ni adscribe Husserl a algún tipo de realismo ingenuo que postule esencias en los objetos de manera literal. La *epoché* que practica el fenomenólogo suspende el juicio sobre la existencia, por lo tanto, resulta inconcebible el postular algo así como formas o estructuras pre-existentes a la Aristóteles.

Una crítica común, pero incorrecta, plantea que Husserl es una especie de platonista que sostiene realidades ideales, y percibe contradicción interna porque la actitud fenomenológica suspende el juicio sobre la existencia de “realidades”. Son los elementos de la teoría husserliana menos claros aquellos que son fundamento de las acusaciones de platonismo que recibe el autor. Estas objeciones suelen centrarse en que Husserl argumenta, en *Prolegómenos a una lógica pura*, la necesidad de algo así como una dimensión ideal irreducible a la facticidad del mundo como condición para poder enunciar la existencia de algo así como *una verdad pura*. En esto es en lo que Husserl peca de poco claro: aquí el autor en realidad sigue a Lotze al pie de la letra. La dimensión ideal a la que confusamente hace referencia Husserl es una forma poco clara de tratar las distinciones

que realiza Lotze entre las diferentes formas de realidad que tienen las cosas y las preposiciones. En vez de leer este pasaje como un retorno a un idealismo, hay que entender que el fenomenólogo está planteando que las estructuras formales del fenómeno tienen Validez: tienen *realidad*, no son *mera nada*, pero no ocurren ni existen.

Las esencias se constituyen en los actos de pensamiento. Pero esta piedra estructural del edificio del conocimiento que son las esencias tiene un estatus nebuloso difícil de precisar, precisamente porque no puede derivarse de otro conjunto de conceptos. La Validez es algo que se intuye, se sabe de forma indiscutida y directa. Para el autor las esencias son *a priori*, pero no son ideas innatas imbuidas en el espíritu por naturaleza. Teniendo fresco el trabajo de Lotze puede comprenderse entonces que el “apriorismo” consiste en que la lógica pura es válida en sí misma, no deriva su valor del origen (los actos de la conciencia humana). Hay un proceso a partir del cual aprehendemos las esencias, tomamos conciencia de ellas. Este proceso tiene como elemento fundacional la percepción sensible de un objeto: soy capaz de aprehender una esencia a partir de experimentar un objeto. Es decir, en la percepción soy capaz de “observar” una singularidad que se recorta de un horizonte de posibles “ser de esta forma” del objeto. En relación con el objeto que estoy “viendo” en actitud fenomenológica puedo tratar de resaltar los marcos/límites de aquello que podemos considerar esencial o no en el objeto (proceso denominado variación eidética) y observar si (utilizando la imaginación) quitando o agregando cualidades el objeto sigue siendo reconocido ante la conciencia como sí mismo o es otro diferente. Este proceso se lleva a cabo sobre material percibido, material empírico, el cual es necesario para la ideación de esencias. Teniendo en cuenta el desarrollo previo, es imposible interpretar la obra de Husserl como un intento de reducir puramente las esencias a un plano ideal. Hay, entonces, la necesidad de algo así como una “dimensión ideal” en clave lotzeana: es independiente del pensamiento humano, pero no son ni un ser ni un acontecimiento. Es evidente que el trabajo de Husserl no es de corte platónico o idealista absoluto, puesto que tiene una muy estrecha relación con lo empírico.

En otro punto a considerar, a veces uno experimenta en el flujo de fenómenos que se presentan ante la conciencia uno y el mismo objeto. Puedo estar una cantidad considerable de horas frente a la computadora, escribiendo un trabajo o tipeando un artículo. Aunque el teclado se man-

che con café y perciba la textura asquerosa del café frío sobre el teclado, o el gato se suba y llene el teclado de pelos, indiscutiblemente estoy percibiendo uno y el mismo teclado a través del correr de las horas y el acontecer de estos accidentes. Contrario a la afirmación de una *ousía* inmutable, el planteamiento de Husserl consiste en sostener que hay una estructura en aquello que se presenta ante la conciencia (entendiendo estructura como un conjunto de relaciones entre variables, que abarcan la totalidad de posibles formas de ser determinadas de mi vivencia. Las esencias, por ponerlo de alguna manera, están enraizadas en la experiencia perceptible a pesar que pertenecen a una “dimensión ideal” más allá de lo empírico (que no estén sometidas a los cambios continuos como lo que existe, sino que simplemente son válidas). Sin embargo, aunque *parezca* que se está aproximando a la postulación de un plano ideal autosuficiente que requiera del uso de la intelección para ser “visto por la conciencia”, Husserl rechaza las críticas que lo acusan de plantear un reino de lo *a priori* idealista, puesto que su trabajo se sitúa en el ámbito de las posibilidades formales. En efecto, de la experiencia se puede aprehender una esencia, hay una interrelación entre experiencia perceptible y lo lógico formal/ideal que resulta compleja de entender y que el propio Husserl dedicó bastantes palabras en otros textos para elucidarla.

El estatus ontológico de las esencias es aún poco claro y este trabajo no tiene la intención, en absoluto, de pretender resolver aquello que el autor intentó dilucidar en obras posteriores. Apenas trae a colación el carácter complejo de las esencias husserlianas y la dificultad que el método negativo de explicación *de que son* supone si no se tiene conocimiento de los cimientos erigidos por Lotze que posibilitan esta teoría de las esencias.

Una cuestión de método

A la hora de disponerse a analizar la experiencia perceptible, el fenomenólogo practica la *epoché*, poniendo en paréntesis la tesis de la actitud natural (suspendiendo juicios sobre la existencia, dejando de dar por sentado el mundo que tiene enfrente) y se posiciona en actitud fenomenológica para indagar en la experiencia. Siguiendo lo que desarrollamos antes, se supone que uno analiza el fenómeno que se presenta ante su conciencia y se dedica a captar las esencias de lo que está experimentando. Como sostiene

Husserl “la contemplación capta la esencia como ser esencial y en ningún momento postula la existencia” (Husserl, 2014, p.72).

Para algunos críticos de Husserl, esto pareciera suponer un problema. Si un investigador suspende la creencia en la existencia del mundo externo y por lo tanto de los objetos que tiene presentes en la experiencia, parecería entonces que tiene enfrente un conjunto desordenado o una multiplicidad compleja cuyo sentido como unidad deviene de la estructura/esencia que, constituida en el acto de la conciencia, es capaz de ver/aprehender. Sin embargo, las esencias son *aprioris*. De qué forma entonces se espera del fenomenólogo que investiga la riqueza de la experiencia sin dar nada por sentado, en actitud fenomenológica, en tanto su aprehensión de lo que experimenta se da a partir de estructuras (que al concebir como *a priori*, se presuponen). Si se conoce a partir de aprender que lo que se tiene enfrente, en la riqueza de la experiencia, es fundamentalmente de tal o cual forma, a partir de esencias presupuestas (en tanto se postula que son *a priori*); ¿acaso el mismo acto de conocer no viola el principio fenomenológico de la epoché?

Esta crítica proviene de un malentendido que confunde el sentido más usual con el empleamos el término *a priori* con el sentido específico al que está haciendo referencia Husserl. Cuando se sostiene que se aprehende la esencia como ser esencial y no existente una vez más, Husserl está pensando junto con Lotze, que el conjunto de intelecciones lógicas puras independiente del sujeto tiene validez, pero no existencia *en* la mente. Se trata de un conjunto de verdades independientes (en sí mismas) cuya interconexión de pie al conocimiento y no de principios a partir de los cuales la mente opera *sobre el fenómeno* para clasificarlo. En otras palabras, dado que las esencias son de un tipo de realidad (validez) pero no existen, su aprehensión no viola el principio fenomenológico de la epoché porque no violenta el principio de suspensión de juicios sobre la *existencia*.

Conclusión

En este trabajo se intentó desarrollar con el mayor detalle posible la noción central de *esencia* en el pensamiento de Husserl. Tratando de hacer el mayor hincapié posible en los dos textos principales *Ideas* y *los Prolegómenos* intentamos mostrar la influencia de Lotze en el desarrollo fundamental de las esencias en la teoría fenomenológica del autor, en tanto son

el fundamento del conocimiento científico. Se explicó también la íntima relación que la esencia husserliana tiene con la noción de experiencia y como el proyecto del autor postula una forma de acceso, de trabajo, de la experiencia cuya intención es el conocimiento “en sí” de lo que se presenta ante la experiencia. En la segunda parte del trabajo nos enfocamos en cuestiones poco claras de la teoría de las esencias de Husserl y como la lectura de Lotze permite evitar caer en malentendidos. Específicamente nos concentramos en la pregunta por el estatus ontológico de las esencias y la dificultad para poder responder a esta pregunta de forma positiva sin tener en cuenta la noción de *Geltung*. Además, intentamos mostrar un lado conflictivo de la caracterización de las esencias que da Husserl, en relación con el ejercicio de la *epoché* fenomenológica.

Referencias:

- Fisette, Dennis. *Hermann Lotze y la génesis de la filosofía temprana de Husserl*, Universidad de Québec, Montreal, 2015.
- Gerlach, Hans-Martin. & Sepp, Rainer Hans. *Husserl in Halle*, Peter Lang, Berna, (1994)
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 1999.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*, Vol. 1, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta y otros ensayos*, Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2014.
- Lotze, Rudolf Hermann. *Logic in three books, of thought, of investigation, of knowledge by Hermann Lotze*, Vol 3, Clarendon Press, Oxford, 1884.



Ciencias de hecho y ciencias de esencias: la actitud natural y la actitud fenomenológica

Magalí Argañaraz*

Introducción

Edmund Husserl, a lo largo de su vasta producción filosófica, realiza una crítica persistente al estado de las ciencias, abordando desde distintas perspectivas los problemas lógicos, epistemológicos, éticos y filosóficos derivados de la confusión entre las ciencias y el intento de reducir unas a otras. A través de una lectura de fragmentos seleccionados de *Las Investigaciones lógicas* (1999, [1900/1]), el artículo *La Filosofía, ciencia rigurosa* (2009, [1910]) y el primer libro de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (2013, [1913]), en este trabajo propongo recuperar los hilos que constituyen la crítica husserliana a las ciencias.

Una característica notable de los fragmentos seleccionados es que aparecen al inicio de cada una de estas obras. Este hecho sugiere que la crítica a las ciencias no solo es un tema recurrente en el pensamiento de Husserl, sino que también constituye un punto de partida argumentativo indispensable para reconocer la autonomía e independencia de cada ciencia como *unidades coherentes de conocimiento*. Según Husserl, estas unidades establecen una relación específica entre objeto, método y actitud de conocimiento. En este sentido, la lectura que proponemos es que la crítica a la noción moderna de ciencia no es un intento de reducir las ciencias a la filosofía como ciencia primera, sino que resulta coherente con la tradición kantiana y se basa en la necesidad de delimitar los alcances y las posibilidades de cada disciplina científica.

Un acontecimiento histórico-científico que consideramos central en la lectura que aquí proponemos, por la importancia que el mismo Husserl le da, es la aparición de las geometrías no euclidianas que significó la apertura de las matemáticas a la «posibilidad» como principio de conocimiento -diferente a la probabilidad. Teniendo presente esta cuestión, en los dos primeros apartados nos detenemos en la crítica al psicologismo y la crítica a la filosofía. La lectura que proponemos es que el objetivo principal de

* Univesidad Nacional de Córdoba / arganaraz.mgl@gmail.com

estas críticas es mostrar que el conocimiento del mundo y el conocimiento natural no son equiparables, que es perjudicial para la ciencia misma reducir el primero al segundo. Husserl establece un enfrentamiento abierto con el psicologismo imperante en la primera mitad del siglo XX en particular pero, con los reduccionismos y relativismos científicos en general. Mediante reconocer la especificidad de cada ciencia defiende e incluye a la lógica, la matemática, el arte, la epistemología, la ética, la pedagogía, la filosofía (lo formal/lo normativo/lo creativo/lo posible) como conocimientos del mundo.

A partir de ello, en el tercer apartado, proponemos leer la distinción husserliana entre «ciencias de hecho» y «ciencias de esencias», como tipos de ciencias que por principio son conocimientos del mundo, irreductibles unos a otros, pero articulables unos con otros a partir de la filosofía como «ciencia rigurosa». La clave de lectura que proponemos aquí es que en *Ideas I*, Husserl logra formular ya no en términos críticos sino en términos de “consideración fenomenológica fundamental”, la tesis de la actitud natural y la actitud fenomenológica a partir de la cual diferenciar por tipo de conocimiento, las ciencias naturales y las ciencias de esencias. Concluimos retomando la problematización husserliana del conocimiento del mundo, su distinción con el conocimiento natural y «la posibilidad» como principio de conocimiento.

La destrucción del psicologismo en *Investigaciones lógicas I*

En *Investigaciones Lógicas*, Edmund Husserl (1999) dedica toda una sección de once capítulos, titulada “Prolegómenos a la lógica pura”, a una crítica exhaustiva de la ciencia moderna, específicamente dirigida al psicologismo. Durante los primeros diez capítulos de esta sección, Husserl despliega una crítica radical a esta corriente, argumentando que el psicologismo representa una confusión entre el dominio de la lógica y el de la psicología. A partir de esta crítica, en el capítulo once, Husserl comienza a establecer las bases de su concepción de la lógica pura.

Husserl (1999) comienza los prolegómenos reafirmando la descripción que John Stuart Mill hace sobre el estado de la ciencia lógica. Aunque, Husserl reconoce que el panorama de su época es diferente a la década anterior, la discusión sobre la definición de la lógica y su objeto esencial sigue siendo la misma. En este sentido, destaca “las tres direc-

ciones capitales que encontramos en la lógica: la psicológica, la formal y la metafísica, donde la primera ha alcanzado la preponderancia decisiva” (Husserl, 1999, p. 35, § 1). Acto seguido, Husserl critica la prevalencia del psicologismo, afirmando que esta perspectiva “no permite distinguir la convicción individual de la verdad obligatoria para todos” (1999, p. 36, § 2). Esto hace necesario, según él, retomar las “cuestiones de principio” de la lógica, es decir, su definición y los fines que persigue como ciencia. Husserl se alinea con Kant al sostener que “no es engrandecer, sino desfigurar las ciencias, confundir sus límites” (idem), reafirmando así la idea moderna de especialización del conocimiento. En este marco, defiende que “el reino de la verdad se divide, objetivamente, en distintas esferas; las investigaciones deben orientarse y coordinarse en ciencias, con arreglo a estas unidades objetivas” (idem). Desde este punto, Husserl introduce una distinción clave: la variación del objeto de una ciencia –que puede ampliarse o limitarse sin comprometer su coherencia interna– y la confusión entre esferas de conocimiento, es decir, “la mezcla de lo heterogéneo en una presunta unidad” (Idem); mientras el primero es un cambio evolutivo de la misma ciencia, la confusión de objetos de conocimiento es peligrosa para el mismo progreso científico. Si bien esta división del conocimiento podría evocarnos una imagen de parcelas cuadriculadas, Husserl rechaza precisamente este tipo de representaciones espacio-temporales en el ámbito del conocimiento formal y esencial, que no responde a las características del conocimiento natural.

Con el objetivo de definir la lógica como una ciencia independiente de la psicología, Husserl se apoya en Kant y los defensores de una lógica «formal» o «pura». Sin embargo, su intención no es simplemente sostener que la lógica es una disciplina teórica, independiente de la psicología y a la vez formal y demostrativa (Husserl, 1999, § 3), sino que va más allá al definirla como disciplina normativa, que posee el carácter de una ciencia a priori y puramente demostrativa, dedicada a investigar “lo que constituye la idea de ciencia” (Husserl, 1999, pp. 50-51 §11) que conlleva dar cuenta de todo *arte* del conocimiento científico, el cual se explicita en el último capítulo de los prolegómenos: “*en la esfera de las probabilidades, ha de haber elementos y leyes ideales, en los cuales se funda a priori la posibilidad de la ciencia empírica en general, del conocimiento probable de lo real*” (p. 210-211, §72) .

La lógica, según Husserl, establece una relación mediata con el mundo, ya que no se ocupa de los hechos concretos, sino de la objetividad esencial que permite a cada ciencia ser tal. En otras palabras, la lógica no investiga directamente los hechos del mundo, sino que su objeto son las condiciones formales de conocimiento para que las ciencias naturales puedan hacerlo. Así, Husserl concluye que la lógica es una ciencia a priori y demostrativa y es un conocimiento mediato del mundo. Es importante destacar que, para Husserl, no hay conocimiento que no sea conocimiento del mundo, el verdadero problema radica en el prejuicio de reducir el mundo a lo dado o lo probable. Ello nos permite notar también la pretensión de articulación de las ciencias y una “jerarquización”, si la hay, en base a los objetos de conocimiento de cada ciencia.

En el primer capítulo de los *Prolegómenos*, cuando Husserl comienza a clarificar la idea de la lógica como un arte, se desplaza desde su crítica al psicologismo hacia una crítica más amplia a las ciencias. Por un lado, señala que el artista, regularmente, “no crea según principios, ni valora según principios. Al crear, sigue el movimiento interior [la intuición] de sus facultades armónicamente cultivadas, y al juzgar, sigue su tacto y su sentimiento artístico, finalmente desarrollado” (1999, p. 39, §4) y equipara al artista con el matemático, el físico o el astrónomo. Por otro lado, Husserl sostiene que “aunque los resultados obtenidos poseen para él y para los demás la fuerza de una convicción racional, no puede el científico tener la pretensión de haber probado para siempre las últimas premisas de sus conclusiones, ni de haber investigado los principios en que descansa la eficacia de sus métodos” (1999, p. 39). Las teorías pueden demostrarse falaces a medida que nuevos descubrimientos las desafían, lo que permite y garantiza el progreso indefinido de las ciencias. A partir de esta equiparación entre lo que hacen los científicos en sus respectivos campos de conocimiento, Husserl distingue entre las limitaciones propias de la investigación en una ciencia –que pueden ampliarse o reducirse conforme avanza el desarrollo de esa ciencia– y la racionalidad interna que otorga unidad a cada disciplina. Esta racionalidad interna, que no es objeto de conocimiento de las ciencias particulares, es precisamente el dominio de la lógica.

De este modo, en las *Investigaciones lógicas*, Husserl a partir de la crítica al psicologismo, busca restituir a la lógica como ciencia a priori y demostrativa que proporciona un conocimiento del mundo mediato, pero, ade-

más, inicia una crítica general al estado de la ciencia moderna, partiendo de la misma definición moderna de ciencia y utilizando la crítica kantiana como método para establecer la división del conocimiento. Esto con la intención de reconocer la autonomía, independencia y dignidad de cada forma de conocimiento.

La crítica de la filosofía en *Filosofía como ciencia rigurosa*

La publicación de *Filosofía como ciencia rigurosa* tuvo lugar en 1910, un par de años antes de la aparición de *Ideas I* y de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*. Como señala García Baró, traductor al español del artículo, Husserl (2009) llevaba diez años sin publicar y “su posición global se había modificado”. En ese contexto, una nueva revista alemana, *Logos*, interesada en el auge de la filosofía fenomenológica, lo invitó a escribir un artículo donde presentará el programa de dicha filosofía. La respuesta de Husserl, el artículo *Filosofía, ciencia rigurosa* (2009), sin embargo no se dedica a decir lo que es la filosofía fenomenológica, sino que principalmente es una crítica al naturalismo filosófico y a la filosofía entendida como historicismo o visión del mundo. Una de las aparentes diferencias respecto a las *Investigaciones lógicas* es que Husserl, en lugar de centrarse exclusivamente en la lógica, amplía su análisis hacia la filosofía en general. En la lectura que proponemos mostramos que los movimientos argumentativos que Husserl desarrolla aquí siguen una estructura similar a los prolegómenos de *Investigaciones* (1999).

Husserl comienza el artículo afirmando, casi en un mismo gesto, que la filosofía siempre ha aspirado a ser una ciencia rigurosa, que no ha logrado nunca alcanzar este objetivo en ninguna época, y que, sin embargo, “el ethos dominante en la filosofía moderna justamente consiste (...) en querer constituirse en ciencia rigurosa” (2009, p. 7). Esta declaración no es menor, ya que enmarca el proyecto de la filosofía fenomenológica dentro de la tradición filosófica moderna que, aunque aún no ha conseguido consolidarse plenamente como ciencia, sigue intentando avanzar en esa dirección.

En este sentido, la crítica a las ciencias modernas es una crítica a las prácticas científicas que entran en contradicción con sus propios principios de conocimiento. En la crítica al estado de las ciencias filosóficas, este problema resulta de los intentos modernos por constituir una filosofía

científica a base de reducciones que lo único que han producido como resultado es una suerte de independencia de la filosofía con respecto a la naturaleza y el espíritu, “así como de ciertas nuevas disciplinas de la matemática pura” (Husserl, 2009, p. 8). Si recalcamos esta última afirmación es porque consideramos que alude a las geometrías no-euclidianas, que, aunque representan un avance significativo en el ámbito del conocimiento científico, no han sido debidamente comprendidas por la filosofía como un acontecimiento de relevancia científica y epistémica. Es importante recordar que las grandes transformaciones filosóficas de la modernidad han estado siempre en estrecha relación con los desarrollos físico-matemáticos: Descartes y el telescopio de Galileo, Kant y la física newtoniana.

En este artículo, Husserl recuperando el *ethos* moderno que busca instituir una filosofía como ciencia rigurosa, realiza, al igual que lo hizo para instituir la lógica como ciencia pura, una crítica al estado de la filosofía para “preparar el terreno para el futuro «sistema» de la filosofía” (Husserl, 2009, p. 11). Así, en esta obra Husserl no pretende exponer exhaustivamente lo que es la filosofía fenomenológica en tanto ciencia rigurosa, sino analizar críticamente las relaciones que la filosofía naturalista y la filosofía como visión del mundo establecen con la ciencia, es decir, con el conocimiento del mundo. En este sentido, Husserl no se adscribe plenamente ni al empirismo ni al idealismo, pero tomará conceptos fundamentales de ambas tradiciones filosóficas para desarrollar la fenomenología como ciencia filosófica. Este aspecto, a menudo pasado por alto, es crucial para entender la propuesta husserliana.

El problema de la filosofía, a diferencia de lo que ocurre con otras ciencias, sostiene Husserl (2009), no reside en su incompletitud, sino en su falta de unidad. Mientras que las ciencias particulares son imperfectas porque están incompletas y se enfrentan a un horizonte infinito de problemas que nunca dejarán de surgir, “tienen ante sí el infinito horizonte de problemas abiertos que harán que ya no pueda descansar jamás el afán de conocimiento” (Husserl, 2009, p. 9), la filosofía carece de una unidad que le permita avanzar con coherencia. De este modo, al proponer a la fenomenología como filosofía rigurosa, Husserl no pretende elaborar “un «sistema» filosófico en sentido tradicional, a modo de Minerva surgiendo completa y con todas sus armas de la cabeza de un genio creador, para después, en los tiempos futuros, ser conservada junto a otras Minervas semejantes en el apacible museo de la historia” (2009, p. 11). Para Husserl, el in-

tento de crear un sistema filosófico no consiste en imponer una estructura cerrada e inmutable, sino en alcanzar una unidad esencial que confiera a la filosofía independencia, autonomía y, sobre todo, un fundamento sólido (como la certeza en Descartes) desde el cual los filósofos puedan investigar colaborativamente, conscientes de que sus producciones forman parte del vasto conocimiento del mundo.

Si en *Investigaciones lógicas*, Husserl (1999) se enfrenta el psicologismo y a las ciencias naturales reduccionistas, en *Filosofía, ciencia rigurosa*, Husserl (2009) adopta una postura más “amistosa” con el naturalismo filosófico a quien realiza una “crítica positiva”, mientras que esta vez confronta radicalmente al historicismo escéptico del neohegelianismo. Por las intenciones de nuestra lectura, dejaremos para otra ocasión la crítica al historicismo, para directamente pasar a señalar que su crítica al naturalismo, aunque con nuevos aires, retoma muchos de los argumentos formulados previamente contra el psicologismo lógico, particularmente en lo que respecta a la reducción de objetos ideales o esenciales a datos físicos o naturales. De todos modos, como señala el propio Husserl, el problema que enfrenta el naturalismo es de la misma índole que el del historicismo:

El naturalismo es un fenómeno secuela del descubrimiento de la naturaleza: de la naturaleza en el sentido de unidad, conforme a leyes naturales exactas, del ser espacio-temporal. (...) De igual modo creció en tiempos posteriores el historicismo como fenómeno secuela del «descubrimiento de la historia» (...) Como corresponde a los hábitos dominantes del pensar, quien practica una ciencia natural tiende, justamente, a verlo todo como naturaleza, y quien practica una ciencia del espíritu, a verlo todo como espíritu, como constructo histórico; y ambos, en consecuencia, tienden así mismo a tergiversar lo que no puede verse de semejante manera. (Husserl, 2009, p. 15)

El problema común es el reduccionismo, la incapacidad de reconocer los objetos, métodos y principios de conocimiento de cada disciplina. Aquí, Husserl pone en cuestión las actitudes y las perspectivas de conocimiento que cada ciencia adopta, un tema que más adelante desarrollará en *Ideas I* como veremos en el siguiente apartado.

Por otra parte, en su crítica al naturalismo, Husserl vuelve a señalar que el mayor peligro de esta postura es que sólo contempla la naturaleza

física, lo que conlleva “la *naturalización de la conciencia*, incluidos todos los datos de conciencia intencional-inmanentes, y la *naturalización de las ideas* y , por tanto, de todos los ideales y normas absolutos” (Husserl, 2009, p. 16). En este artículo, avanza en destacar los peligros derivados de la confusión de objetos de conocimiento en las ciencias. Comienza afirmando que para el naturalista los hechos psíquicos se perciben como “una variable dependiente de lo físico” o como “un hecho concomitante paralelo”, lo cual, no deja de ser, como el mismo artículo lo expone, una crítica ampliada a los fundamentos de la psicología psicofísica y experimental, la cual “nadie podrá negar el rango de ciencia rigurosa” (Husserl, 2009, p. 20). A partir de estas consideraciones, y en el contexto de su crítica al naturalismo, Husserl equipara la rigurosidad de la psicología con la de la mecánica, un paralelo que recuerda a su anterior comparación entre el artista y el matemático. Este posicionamiento de igualdad de dignidad de las ciencias, refuerza su convicción de que cada ciencia es una unidad, independiente y autónoma, y que todas son partes integrales del conocimiento del mundo.

A partir de aquí, en este artículo Husserl profundiza sobre las implicancias que la confusión entre ciencias tiene para el progreso del conocimiento del mundo, pero sobre todo en las consecuencias que el naturalismo puede tener en el mundo como tal. Husserl va a sostener que si permitimos la destrucción de la filosofía por parte de la psicología –la forma más pura del naturalismo filosófico–, nos enfrentaríamos a una situación paradójica en la que nuestros discursos no se corresponden con nuestros actos. Husserl es muy claro al respecto cuando describe a la filosofía naturalista:

el naturalista, en su conducta, es idealista y objetivista. Lo llena el afán de traer científicamente a conocimiento (...) auténtica verdad, lo auténticamente bello y bueno; y también el afán de cómo se pueda determinar todo eso según sus esencias universales y según qué método se lo pueda ganar caso a caso. Cree que, con la ciencia natural y la filosofía entendida como ciencia natural, se ha alcanzado ya la meta (...); así que, con todo el entusiasmo que le proporciona tal conciencia, se lanza a intervenir como reformador práctico y como maestro, en favor de lo verdadero, lo bueno y lo bello «propios de la ciencia natural». (...) [Pero, al mismo tiempo,] el naturalista enseña, predica, moraliza, reforma; pero niega lo que está supuesto por sentido de toda prédica y de toda exigencia (...) [y] no se

sentirá muy perturbado por las consecuencias absurdas que no se acrediten en la experiencia como contradicciones que chocan contra hechos de la naturaleza. (...) [A]demás, argumentar partiendo de las consecuencias fácilmente perjudica por el otro lado, o sea, a quien sí es receptivo de su fuerza probatoria. (Husserl, 2009, pp. 17-18).

Lo que el fundador de la fenomenología como “ciencia rigurosa” expresa, es lo paradójico que resulta que los ideales, lo normativo, lo objetivo, lo esencial, sea reducido a lo fáctico, lo descriptivo, lo experimental. Husserl no busca invertir esta ecuación, sino desarmarla. A nuestro parecer, su intención es recalcar la igualdad de condiciones entre las ciencias, cada una con relaciones específicas entre su objeto de conocimiento, método y perspectiva de conocimiento. Consideramos que si su crítica se enfoca en el psicologismo, y con ello en la defensa del plano ideal, las razones hay que buscarlas en el contexto histórico, científico y político de su tiempo. Por ello, consideramos que las defensas a la lógica pura como a la filosofía hay que leerlas, en un primer plano, como una defensa a las ciencias normativas o formales, pero en un segundo plano, como una defensa a las ciencias modernas como *unidades coherentes de conocimiento del mundo*.

En lo que respecta a “preparar el terreno” para la fenomenología, el artículo de 1910 critica al naturalismo y al historicismo por sus limitaciones epistemológicas y resalta la necesidad de una unidad esencial en la filosofía que defina su objeto de estudio a partir de poder articular los ideales con el conocimiento natural. Esta visión del conocimiento del mundo no pretende eliminar las diferencias entre las ciencias, sino reconocer el lugar o la función de cada una como conocimiento del mundo (mediato-directo, formal-empírico, demostrativo-experimental). Si la lógica en *Investigaciones* es definida como una ciencia formal y demostrativa de los principios que estructuran y posibilitan las demás ciencias y que establece por ello una relación mediata con el mundo, la filosofía o fenomenología es otra ciencia formal que establece cierta relación con el mundo que no se encuentran en la publicación de *Filosofía como ciencia rigurosa* sino posteriormente, cuando Husserl publica en 1913, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

Las ciencias y las actitudes de conocimiento en *Ideas I*

Husserl comienza la introducción a *Ideas I* afirmando que “La fenomenología pura (...) es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural por lo que tiene de peculiar por principio (...) Se llama a sí misma ciencia de “fenómenos”” (Husserl, 2013, p. 77). Una vez más, Husserl siente la necesidad de distinguir la ciencia formal que busca fundar de la perspectiva de las ciencias naturales. Esta diferencia entre la lógica, la filosofía como ciencia rigurosa o la fenomenología pura, por un lado, y las ciencias naturales, por otro, se expresa ahora en términos de un cambio de *actitud*. En el fragmento citado anteriormente, Husserl subraya cómo “los hábitos dominantes” del pensamiento nos impiden ver las cosas desde una perspectiva que escape a esos condicionamientos previos. La fenomenología y la actitud de conocimiento que le es propia implicaría poder suspender esos hábitos.

La fenomenología aborda todos los “fenómenos” que también son objeto de estudio de la psicología, la física, la historia o la cultura, pero lo hace desde “una actitud totalmente distinta, mediante la cual se modifica en determinada manera cada uno de los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias” (Husserl, 2013, p. 77). ¿Qué significa esta “determinada manera”? Husserl no proporciona una definición cerrada, sino que continúa diciendo: “Comprender (...) o, para decirlo con más exactitud, ejecutar la actitud fenomenológica (...) he aquí la primera y nada leve tarea que debemos llevar a cabo plenamente, si queremos alcanzar el terreno de la fenomenología” (p. 77-78). Husserl es totalmente consciente de que su definición de fenomenología puede ser mal comprendida o no comprendida como le ocurrió con su definición de lógica formal. Husserl (2013) reconoce que poco ha servido su oposición, a lo largo de sus obras, al reduccionismo psicologista. Pero “el terreno de la fenomenología” ya no es algo que se deba preparar mediante una *crítica* sino un lugar al que se llega al *ejecutar* la actitud fenomenológica.

En este punto, Husserl introduce un cambio significativo en su argumentación, reconociendo que incluso sus críticas a los métodos de la psicología han sido vistas como “ataques”. Ahora, sin entrar en ello, opta por una clarificación más directa y enfática: por PRINCIPIO la fenomenología pura NO ES PSICOLOGÍA. Interpretamos que el adjetivo “pura” enfatiza precisamente que la fenomenología no es, ni debe ser confundida con,

una ciencia natural. Sin embargo, Husserl admite que, pese a sus esfuerzos, sigue existiendo el riesgo de que su propuesta sea malinterpretada. Resignado concluye,

lo que hace tan extraordinariamente difícil el adueñarse de la fenomenología, el comprender el sentido peculiar de sus problemas y su relación con todas las demás ciencias (y en especial con la psicología), es que además de todo ello es necesaria una nueva FORMA DE ACTITUD, COMPLETAMENTE CAMBIADA respecto de las actitudes naturales de la experiencia y el pensamiento. Moverse libremente en ella, sin recaer para nada en las viejas actitudes, aprender a ver, distinguir y describir lo que está delante de los ojos, requiere, encima, estudios específicos y trabajosos. (Husserl, 2013, p. 79).

Este contraste que Husserl propone ahora se basa en la distinción entre la «actitud natural» y la «actitud fenomenológica». En continuidad con su enfoque anterior, Husserl retoma el camino recorrido en *Investigaciones Lógicas*, aunque ahora enriquecido con nuevos términos fenomenológicos. Como señala: “Partiremos del punto de vista natural” (Husserl, 2013, p. 79), y específicamente, lo hará “partiendo de la psicología, como lo piden los prejuicios de nuestro tiempo” (p. 80). Reconociendo que su distinción entre fenomenología y psicología aún no ha sido plenamente aceptada, y que la psicología sigue teniendo una influencia preponderante en el mundo académico y científico, ejecutando la actitud fenomenológica, sale de la crítica a la psicología para utilizarla como ejemplo de una ciencia de la experiencia, es decir, una ciencia de los hechos y la realidad.

En este contexto, Husserl establece una distinción fundamental: “LA FENOMENOLOGÍA PURA O TRASCENDENTAL [pura] SE FUNDARÁ NO COMO CIENCIA DE HECHOS, SINO COMO CIENCIA DE ESENCIAS” (2013, p. 80). Para realizar este paso, introduce la «reducción eidética» como el método adecuado para pasar de la descripción de fenómenos psicológicos como hechos a la descripción de su generalidad esencial o formal. A través de la reducción eidética, los fenómenos se “purifican de aquello que les presenta *realidad* y con ello en el mundo *real*” (p. 80). Así, la fenomenología pura no es una doctrina sobre las esencias de los fenómenos reales, sino una ciencia de la esencia de todos los fenómenos, ya sean reales o irreales. El conocimiento que proviene de las ciencias

de hechos se centra en definiciones y verdades basadas en la clasificación de género, especie y diferencia específica, mientras que el conocimiento de las ciencias eidéticas busca verdades estructurales o relaciones esenciales que posibilitan la existencia de ciertos fenómenos. Este es un aspecto crucial que Husserl introduce con su concepto de reducción eidética y mediante el cual se establece un conocimiento esencial del mundo tanto un conocimiento esencial de lo real, como en el caso de la psicología, como un conocimiento esencial de lo irreal, como en el caso de las matemáticas. En *Investigaciones* (Husserl, 1999) definió “Un objeto (del conocimiento) puede ser un objeto real como un objeto ideal, tanto una cosa material como un proceso o como una especie o como una relación matemática, tanto un ser como un deber ser” (p. 192, §62).

Para comprender cabalmente los alcances y limitaciones de la reducción eidética, es necesario adoptar la actitud fenomenológica, lo cual requiere, a su vez, desprenderse de la actitud natural que predomina en el conocimiento científico. Las ciencias de hecho se posicionan en la actitud natural, la cual implica asumir la realidad como un *factum*, como “tal como se me da”, sin cuestionar su existencia. Ello en sí mismo no es un problema, sino la posición reduccionista imperante en la ciencias. En la segunda sección “Consideración fenomenológica fundamental” de *Ideas I* (Husserl, 2013), tras haber distinguido entre «ciencias de hecho» y «ciencias de esencia» y entre «actitud natural» y «actitud fenomenológica», Husserl concluye distinguiendo la actitud “dogmática” de la actitud filosófica. Husserl utiliza el término “dogmático” sin connotaciones peyorativas, pero con la clara intención de señalar, una vez más, los peligros que surgen cuando las ciencias naturales se erigen como el único paradigma válido de ciencia o conocimiento.

Palabras de cierre: la posibilidad como un paradigma de verdad

A través de un breve recorrido por los primeros asuntos tratados respectivamente en *Investigaciones lógicas*, *La Filosofía como ciencia rigurosa* e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, hemos propuesto una lectura en la que resaltamos la crítica que Husserl dirige a las ciencias, no como un ataque a una ciencia en particular, sino como una delimitación precisa de los lugares y perspectivas de cada una. Su crítica parte de la necesidad de reconocer que las ciencias abordan objetos o

fenómenos diversos con métodos y actitudes diferentes. En este sentido, disciplinas como la física, la matemática, la lógica, la psicología, la ética, la pedagogía o la medicina son ciencias en tanto constituyen unidades coherentes de conocimiento con objetos ideales que, por principio, se diferencian entre sí y son autónomas unas de otras. Esta correlación entre el objeto de estudio (real o ideal), el método y la actitud es central para comprender la autonomía de las ciencias.

Uno de los aportes más importantes de Husserl es la distinción entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, dos formas de conocimiento que repercuten en la comprensión global de las ciencias. Cada ciencia conserva su independencia respecto a las demás, y es peligroso que una pretenda reducir a otra bajo su propio paradigma. Este peligro lo ve Husserl en el caso de la psicología experimental o psicofísica, que, al desbordar sus límites, pone en riesgo tanto su propio desarrollo como el impacto que su conocimiento tiene sobre el mundo. La crítica de Husserl no busca destruir la psicología, sino, en términos kantianos, delimitar sus principios y límites, mostrando no solo hasta dónde puede crecer, sino también dónde deja de ser relevante.

La crítica al psicologismo, el naturalismo y a los hábitos dominantes del pensamiento, en *Ideas I* aparece reconducido a una delimitación de la actitud natural como la perspectiva de conocimiento que parte y se mantiene en “lo dado” y cuyo principio de conocimiento es el género y la especie. El gran cambio que ocurre en esta obra, sin embargo, es la proposición de la actitud fenomenológica como un cambio en la perspectiva del conocimiento cuyo principio de conocimiento sea la *posibilidad*. Al comenzar este ensayo, mencionamos que nuestra lectura partía de asumir la influencia que tuvo en Husserl el descubrimiento de las geometrías no euclidianas. Ello lo llevó a percatarse de la limitación que resulta el paradigma tradicional de la verdad basado en género y especie. Las geometrías no euclidianas no solo mostraron la restricción de este paradigma, sino que le permitieron a Husserl abrir el camino hacia una nueva forma de entender la verdad no ya como una clasificación fija de lo que es, sino en términos de posibilidades. Este paradigma de la posibilidad no es mayor ni más fundamental que el anterior, sino complementario. Husserl invita a concebir el conocimiento como estructuras de posibilidades, un marco donde cada ciencia, en su coherencia interna, autónoma e independiente, nos ofrece un camino específico para conocer el mundo.

Referencias

- Husserl, Edmund (1999). *Investigaciones lógicas*. Alianza Editorial.
- Husserl, Edmund (2009). *La Filosofía como ciencia rigurosa* (M. García-Baró López, Trans.). Ediciones Encuentro, S.A.
- Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica: Libro Primero, introducción general a la fenomenología pura*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.



Confrontación de método: hacia la elaboración de una fenomenología hermenéutica a partir de la noción de indicación formal

Mateo Leandro Beltrame*

Auch der Gedanke einer Möglichkeit kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen

[Incluso el pensamiento de una posibilidad puede conmocionarnos y transformarnos, no solo las sensaciones o ciertas expectativas]

Friedrich Nietzsche (1881)

En la lección del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión* (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*), sobre Pablo de Tarso, Heidegger hace explícita una confrontación con la filosofía de su maestro, y su sucesiva reelaboración, avizorando un horizonte que permita la comprensión de la facticidad de la vida como condición de posibilidad de una filosofía que se atenga a aquella dimensión más originaria de lo pre-teórico. Esta confrontación supone la revisión constante del método fenomenológico de Husserl a la luz de los resultados del examen de los fundamentos de la tradición cristiana y el esfuerzo de elaborar nuevas categorías no contaminadas por la histórica preponderancia de la actitud teórica. Lo que implica la comprensión y reelaboración interpretativa de aquellos motivos y experiencias más básicas del cristianismo primitivo, tal y como lo testifican las epístolas de Pablo, como ejemplo de un pensamiento que no acuse aquella tendencia cadente/caediza (*abfallend*) hacia la objetivización y que se presente, por lo tanto, como clave para la instauración de una filosofía primera mediante la elucidación de las estructuras fundamentales de la experiencia fáctica de la vida (*faktische Lebenserfahrung*).

En este sentido, para hacerla explícita, la cuestión que intentamos abordar en nuestro trabajo remite a las relaciones de Heidegger con las fuentes de su filosofía. En este caso, específicamente, las modalidades de

* Universidad Nacional de Córdoba / mateo.beltrame@mi.unc.edu.ar

apropiación que supone su lectura de la fenomenología de Husserl y el desarrollo de su original propuesta filosófica.¹ Lo que se plantea como una cuestión crucial en la medida en que nos permite abordar, siempre con el trasfondo de aquel *principio de todos los principios* postulado por Husserl, lo que en opinión de Heidegger es “el principal problema metodológico de la fenomenología” (GA 56/57, § 20, p. 109)². Esto es, la cuestión que se plantea en torno a la pregunta: ¿cómo abrir al saber la esfera originaria de la vivencia? O, no tanto en los términos del curso del semestre extraordinario de guerra sino en los términos del curso sobre Pablo: ¿cómo acceder de forma genuina y reflexiva al ámbito de la donación inmediata de la experiencia fáctica de la vida? Lo que no es sino otra forma de preguntar acerca de las condiciones de posibilidad de la filosofía -es decir, la fenomenología- misma.

De manera que, desde y hacia la experiencia fáctica de la vida, en relación con la tarea de la filosofía, abordaremos la noción de indicación formal (*formale Anzeige*) desarrollada en el curso sobre Pablo como recurso metodológico para posibilitar el acceso fenomenológico a la esfera de la experiencia fáctica de la vida en su donación ejecutiva y originaria. Es decir, no supeditada a la preponderancia de la tendencia objetivadora de la actitud teórica. Esto nos va a llevar a remitirnos a los desarrollos lógicos y metodológicos de Husserl que Heidegger cita expresamente en su curso sobre Pablo de Tarso (el capítulo final de las *Investigaciones lógicas* y el párrafo 13 de *Ideas*).³ Lo que nos va a permitir delinear la manera en la que Heidegger contrapone dos concepciones de lo formal y de la

1 Para la reconstrucción del proceso de elaboración de una “hermenéutica de la facticidad” en los años de *privatdozent* en Friburgo nos remitimos principalmente al pionero estudio en lengua española de Rodríguez (1997). Para las relaciones entre Heidegger y las fuentes de su filosofía, principalmente el movimiento fenomenológico iniciado por Husserl y las discusiones con la escuela neo-kantiana véase Petrella (2023).

2 Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975-ss., con las siglas GA, seguidos del número del volumen y del número de párrafo y de página. Las traducciones al castellano corresponden en todos los casos a las obras consignadas en el apartado de referencias.

3 Las obras de Husserl se citan según las *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, con las siglas Hua. seguidas por el número de volumen, en caracteres romanos, y por el número, caracteres arábigos, de párrafo y página. Las traducciones al castellano corresponden en todos los casos a las obras consignadas en el apartado de referencias.

posibilidad, que supone una operación de profundización de las directrices esbozadas por su maestro para avanzar hacia la consideración de la formalidad en su ejercicio y así instaurar los fundamentos metodológicos de una hermenéutica de la facticidad.

La experiencia fáctica de la vida y la tarea de la filosofía

La lección del semestre de invierno de 1920-1921 comienza con un llamado de atención acerca de la peculiaridad de los conceptos filosóficos por contraposición a la de los conceptos científicos. Los conceptos filosóficos son variables e inciertos, mientras que en las ciencias los conceptos exactamente fijados “vienen determinados por el lugar que ocupan dentro del orden de un complejo temático” (GA 60, § 1, p. 3). Lo que corresponde a una diferencia de principio entre ciencia y filosofía. Una diferencia de principio en la medida en que la filosofía, para Heidegger, “no dispone de un complejo temático plenamente objetivado en el que los conceptos puedan ser ordenados” (*Ibidem*). Esto significa que el modo de acceso a los conceptos filosóficos es radicalmente diverso a la posibilidad de acceso a los conceptos científicos que se encuentran temáticamente determinados por su contenido y referencia objetual. Ante este punto ya es palmaria la preocupación metodológica de Heidegger que va a ocupar más o menos la mitad de los desarrollos del curso académico. Lo que se manifiesta también en el siguiente párrafo, donde se emprende una elucidación de los términos del título de la lección que tiene por objetivo profundizar sobre la diferencia de principio entre ciencia y filosofía. Así, en la medida en que no puede aplicarse a la filosofía de manera inequívoca aquello que en ciencia se entiende por “introducción” (lo que supone un acercamiento por la negativa a la especificidad de la tarea de la filosofía), resta, pues, el planteo de la pregunta acerca de qué es lo que se entiende propiamente por filosofía. Es decir, resta la tarea introductoria de una caracterización por la positiva. En este sentido, ya el gesto de preguntarse por el problema de la esencia de la filosofía, como una preocupación introductoria, representa una forma de acceso a “la comprensión propia (*Selbstverständnis*)” de la filosofía. Lo que solo puede lograrse, en este sentido, “mediante el filosofar mismo”, esto es, no por medio de una operación de delimitación y definición de un objeto o “complejo temático general objetualmente conformado” que sea específico de la filosofía (GA 60, § 2, p. 8). Lo que supondría

implantar una concepción científica dentro de la filosofía misma que le resultaría siempre ajena. Lo mismo vale para una caracterización que haga énfasis en el filosofar mismo como mero comportamiento racional y cognoscitivo. La clave está más bien, para Heidegger, en que solo al asumir la radicalidad del problema de la comprensión propia de la filosofía, es decir, sólo mediante el ejercicio del filosofar, se llega a la realización de que la filosofía misma no solo tiene su origen en la experiencia fáctica de la vida, sino que ha de reconducirse, “volver”, siempre a ella (*Ibidem*).

De manera que el concepto de *faktische Lebenserfahrung* es fundamental para la filosofía, en primer lugar, como su punto de partida, es decir, como comienzo del camino hacia la filosofía. Pero también, en segundo lugar, y en un movimiento que supone un gesto circular por parte de Heidegger, como su problema más acuciante en la medida en que en la experiencia fáctica de la vida se ejerce el giro que como “transformación radical” lleva hacia la filosofía (GA 60, § 3, p. 11). Filosofía entendida no a partir de presupuestos gnoseológicos o desde una tendencia objetualizante. Esto es, no como un mero “tomar nota”. En la medida en que para Heidegger el experimentar, es decir, la experiencia (*Erfahrung*) en su ambigüedad elemental no nos remite a aquel tomar nota como comportamiento cognoscitivo, sino que supone además “el autoafirmarse de las configuraciones de lo experienciado” (GA 60, § 3, p. 9). De la misma manera, por fáctico no ha de entenderse algo así como la efectividad del orden de la naturaleza ni como lo causalmente determinado. Lo “fáctico” sólo ha de comprenderse en alusión a un horizonte que permita avizorar el concepto de lo histórico y la posibilidad de afrontar la historia que surge del ser-ahí fáctico (*im faktischen Dasein*). Este carácter de la experiencia fáctica de la vida le permite a Heidegger abordar una antigua preocupación que ya en la conclusión de su tesis de habilitación sobre Duns Escoto se esbozaba como el problema irremontable de toda teoría del conocimiento para asegurar el tratamiento de aquella dimensión más plena del espíritu viviente: su historicidad⁴ (GA 1, p. 407). En este sentido, Heidegger enfatiza también que lo experimentado en la experiencia de la vida fáctica no puede designarse como

4 “El sujeto de la teoría del conocimiento no explica el sentido metafísicamente más importante del espíritu, y mucho menos su contenido pleno. Y sólo situándolo en este contexto, el problema de las categorías adquiere su auténtica dimensión y enriquecimiento. *El espíritu vivo es, como tal, esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio del término*” (GA 1, p. 407, subrayado en el original). Cf. (Vattimo, 2006, pp. 13-16).

“objeto”. Lo vivido se designa como “mundo”, con su estructura formalmente tripartita como conglomerado de significaciones, en tanto que por mundo se entiende “algo dentro de lo que se puede vivir”.

Pero esta experiencia fáctica de la vida en la misma medida en que se postula como aquello que posibilita la comprensión propia de la filosofía, revela un carácter problemático debido a la indiferencia que ostenta con respecto a la forma del experimentar en tanto que a ella misma no le es accesible de primera mano el modo del experimentar mismo, sino que le es accesible --por lo que respecta a las diversas direcciones de sentido-- sólo su contenido, y quizás su referencia (Cf. GA 60, § 3, p. 12). Este carácter de la experiencia fáctica de la vida le confiere cierta tendencia cadente (*abfallend*) a enfrascarse en torno a los complejos significativos, y derivados, del mundo. Lo que termina por subyugar aquel aspecto originario de la experiencia fáctica de la vida en favor de una derivada actitud teórica que consolida aquella tendencia hacia lo que Heidegger caracteriza como “una determinación actitudinal de objetualidades y a una regulación objetual de la vida fácticamente vivida” (GA 60, § 4, p. 18). Para Heidegger esta tendencia estructural de la vida misma hacia el “encubrimiento” plantea el problema acerca de cómo garantizar una comprensión de la vida, de lo histórico, de la situación concreta y su carácter originario, siempre en y a través de la experiencia fáctica de la vida, y que a su vez no se pierda en aquella preponderancia de la tendencia objetivadora de la actitud teórica. Sobre todo, para poder llevar a cabo una comprensión y subsecuente elaboración interpretativa por referencia a aquellas categorías fundamentales y estructuras generales del ser-ahí fáctico (*im faktischen Dasein*) que se revelan en el acceso no objetualmente tematizado (es decir, originario) a la experiencia fáctica de la vida (Cf. GA 60, § 10, pp. 52-54). La tarea fundamental de la filosofía, y en este sentido, de la fenomenología, ha de entenderse entonces como el llamado a “examinar la experiencia fáctica de la vida” (GA 60, § 4, p. 18), y por lo tanto desarrollar las herramientas metodológicas necesarias para encontrar un “motivo” que haga posible aquel giro radical que como una verdadera transformación radical conduzca hacia una comprensión propia de la filosofía misma como ciencia originaria (Cf. GA 60, § 7, p. 34).

El problema del acceso a la dimensión originaria de la experiencia fáctica de la vida

El intento de hacer frente al problema acerca de cómo acceder de forma genuina y reflexiva al ámbito de la donación inmediata de la experiencia fáctica de la vida lleva a Heidegger a la revisión de algunas directrices más elementales de Husserl. Lo que supone una revisión de la incipiente constitución disciplinar de la fenomenología que se está desarrollando alrededor de estas disputas. En este sentido, ante las exigencias fundamentales de toda investigación fenomenológica de desconexión (*Ausschaltung*) de la conciencia en su actitud ingenua y de puesta entre paréntesis (*Einklammerung*) de cualquier punto de vista y juicio previo, que nos lleven a concebir las cosas como una posible y contingente modalidad de sentido, la experiencia y el darse de los fenómenos se configuran como un caso especial de múltiples posibilidades (Cf. Husserl, Hua, III/1, § 47). De manera que el acceso a la dimensión originaria de lo pre-teórico supone la adquisición de una nueva actitud metodológica que, de acuerdo con la orientación que asumen las investigaciones fenomenológicas, nos permita ir más allá de las modalidades de conciencia de una actitud teórica. Es decir, salir de la particularidad empírica de cualquier punto de vista en el que por lo general uno se encuentra para dirigir la comprensión hacia un horizonte en el que lo experienciado aparece junto a la riqueza de las capas de sentido que puede llegar a asumir de acuerdo a su propia estructura eidética, como una determinación determinable. O lo que es lo mismo, una indeterminación determinable según las modalidades a las que su esencia se ve sometida (Husserl, Hua, XVIII, § 67). De esto hace referencia aquel “principio de todos los principios” (Husserl, Hua, III/1, § 24) que “nos salvaguarda de los errores de cualquier teoría” (GA, 56/57, § 20, p. 109) y que establece que “todo lo que se nos ofrece en la intuición originariamente dadora [...] hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en los que se da” (Husserl, Hua, III/1 § 24, p. 51). Pero ante esto se plantea el principal problema metodológico de la fenomenología, aquel que gira en torno a la modalidad de “descenso a las cosas mismas” (Waldenfels, 2017, p. 411) o el carácter que se le reviste a la “intuición”. Lo que, en palabras de Heidegger, no ha de entenderse como una mera “cuestión del sistema metodológico, sino una cuestión del acceso que conduce por la senda de la experiencia fáctica de la vida” (GA 60,

§ 7, p. 34). Esta declaración ya nos remite al cambio de orientación al que se ve sometida la fenomenología en la obra de Heidegger. Y en esto la revisión del método fenomenológico llevada a cabo en el curso sobre Pablo supone una continuidad con aquellas revisiones esbozadas en el curso del semestre extraordinario de guerra. La cuestión acerca del modo de abrir el ámbito de la vivencia a la consideración científica o de cómo acceder a una comprensión del ámbito de la donación inmediata de la experiencia fáctica de la vida lo separa de Husserl, para quien el modo de proceder por medio de reducciones se dirige en última instancia hacia la conciencia pura teórica como residuo. La conclusión del curso extraordinario de guerra, en donde se corrobora una apuesta en pos de aquella dimensión de lo pre-teórico a partir de una “intuición hermenéutica” (GA 56/57, § 20, p. 116), se declara en contra de este carácter trascendental al que se le reviste al modo de proceder de la fenomenología, por medio de la descripción y de las desconexiones y reducciones (Cf. Petrella, 2023, pp. 281-288, quien sigue a Bancalari, 2005).

Para “prevenir este prejuicio”, que gira en torno a cierta permanencia de la fenomenología en lo teórico, y para delinear las coordenadas por medio de las cuales resulta posible un acceso a la dimensión originaria de la experiencia fáctica de la vida, Heidegger introduce la noción de indicación formal (*formale Anzeige*). Lo que resulta posible en la medida en que esta “cae fuera de lo actitudinalmente teórico” (GA 60, § 12, p. 59). De manera que el anuncio formal, como medida de precaución ante aquella tendencia caediza de la vida que amenaza con perderse en lo objetual, y “como horizonte en el que los fenómenos serán avistados” (GA 60, § 11, p. 55), pretende abordar la complejidad del fenómeno, en su estructura tripartita, como una totalidad de sentido, más acá de cualquier objetivación correspondiente a una modalidad de conciencia teóricamente motivada. Con respecto a esta estructura tripartita del fenómeno como totalidad de sentido, Heidegger señala en un pasaje crucial de la lección del semestre de invierno de 1920-1921:

Toda experiencia en cuanto experimentar y como experimentado «puede ser puesta en el fenómeno», esto es, se puede preguntar: 1) por el «*qué*» originario que es experimentado en él (*contenido*); 2) por el originario «*cómo*» en que es experimentado (*referencia*); 3) por el originario «*cómo*»

en que el sentido referencial es ejercido (*ejercicio*) (GA 60, § 13, p. 63, subrayado en el original).

En este sentido, la fenomenología, en tanto que *lógos* de los fenómenos, es decir, como explicación y articulación discursiva de esa totalidad de sentido, no puede remitirse meramente a una explicación del sentido de contenido (*Gehaltssinn*), ni al sentido de referencia (*Bezugssinn*), sino que tiene que garantizar un acceso originario a su sentido ejecutivo (*Vollzugssinn*) mismo, indicando de manera anticipada una dirección a seguir, como si se tratara de una advertencia a no pasarse algo fundamental de largo. Para evitar una inserción en un campo temático objetualmente determinado, la indicación formal deja en suspenso, esto es, a espera de su concreción efectiva, el sentido del fenómeno, especialmente su sentido referencial, a fin de no introducir ninguna opinión pre-juzgadora en la explicación fenomenológica.

En esta aplicación de la noción de “indicación formal” se corrobora una confrontación directa de Heidegger con respecto a lo que se entiende por “formal” y la consideración de lo que Husserl ha venido delineando con terminología variable en los párrafos 12 y 13 de *Ideas* y en el capítulo final de los *Prolegómenos a una lógica pura* en torno a una teoría de lo formal-ontológico, como *mathesis universalis*, que se ocupa --como ciencia eidética del objeto en general-- de la esencia, y su validez formal, como de una mera forma vacía que en su generalidad alberga a toda esencia posible (Husserl, Hua, III/1, § 10, p. 26). En este sentido, Heidegger pretende abordar esta cuestión acerca de la generalización y lo general (*Verallgemeinerung und das Allgemeine*) para seguir construyendo la distinción que el propio Husserl hace entre formalización y generificación (*Formalisierung und Generalisierung*) y explicar “en este perfeccionamiento” (GA 60, § 12, p. 57) el sentido de la indicación formal.

Con respecto a este procedimiento, resulta patente el hecho de que Heidegger se remite a los mismos ejemplos que su maestro ha planteado para explicar la distinción (Cf. Escudero, 2004, p. 35). De manera que ha de entenderse como una generificación o generalización genérica a aquel tránsito generalizante que de acuerdo con el criterio género/especie coloca a una esencia determinada, como “rojo”, en una serie gradual de esencias ordenadas según su creciente universalidad o decreciente especificidad, de modo tal que se propicie el paso de “rojo” a “color” y de “color” a “cualidad

sensible”, o viceversa. Y presenta una diferencia radical con respecto a aquella otra forma de generalización de la generalización formal como se da en caso del tránsito que va desde “cualidad sensible” a “esencia” o de “esencia” a “objeto”. Como señala Husserl, “El henchimiento de las formas lógicas vacías (y en la *mathesis universalis* no hay otra cosa que formas vacías) es, pues, una “operación” totalmente diferente frente a la genuina especialización hasta la última diferenciación” (Husserl, Hua, III/1, § 13, p. 32). Esto significa que la radicalidad de la distinción se explica por el hecho de que la generificación supone un ordenamiento temáticamente determinado de acuerdo al contenido quiditativo mismo de la esencia que la inserta de acuerdo a su grado de generalidad y de especificidad en el sector que le pertenece. Así pues, la generalidad genérica se dirige unilateralmente a lo que dentro de la estructura tripartita del fenómeno había sido establecido como sentido de contenido. Mientras que la formalización no se encuentra ligada a tal determinación temática, por lo que lo formal está libre de toda gradación. A eso se refiere Husserl cuando señala que:

Para la verificación de esta radical distinción hay que remontarse, como en todos los casos semejantes, a la intuición de esencias, que nos enseña en seguida que las esencias-formas lógicas (por ejemplo, las categorías) no “residen” en los casos singulares dotados de contenido, como el rojo general en los diferentes matices de rojo, o como “color” en rojo o azul, y que en general no están “en” ellos en el sentido propio (Husserl, Hua, III/1, § 13, p. 32).

De manera que para remitirse a la generalidad de “objeto en general” no es necesario recorrer las generalidades inferiores de acuerdo con el criterio género/especie. En la medida en que la formalización está libre de cualquier remisión al contenido quiditativo de la esencia a considerar, basta, más bien, con solo considerarla en lo que respecta a su estar dado, al *cómo* de su referencia que brota del sentido de la referencia actitudinal misma. De acuerdo con esto, la formalización nos remite a una multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) de sentido por cuanto nos referimos a algo en cuanto objeto en general cuando quitamos la mirada de su quididad, que lo determina a ser tal, y nos mantenemos pendientes de su captación actitudinalmente motivada y abierta a su indeterminación fundamental. En tal dimensión se mueve la fenomenología tal como la entendía Husserl

pues por medio del análisis fenomenológico y de la intuición eidética de esencias se prepara el terreno, como ciencia de principios que se remonta al conocimiento del objeto en general, a partir de la vivencia, para la lógica pura. O lo que en términos de Heidegger sería “una teoría de lo formal-ontológico” (GA 60, § 13, p. 62). En este sentido, la filosofía acusa aquella incipiente tendencia a constituirse en torno a una referencia objetual y a orientarse en torno a un ordenamiento “científico”. Una tendencia referencial que, en términos de Heidegger, se consume “hasta el último nexo estructural de la objetividad en general (es la idea de Husserl de una lógica apriórica de objetos)” (GA 60, § 4, p. 14). Pero una filosofía que como fenomenología se atenga a la dimensión originaria de lo pre-teórico y que emerge de la experiencia fáctica de la vida, debe desprenderse de esta pretensión (cadente y objetivadora) teóricamente motivada de una ontología puramente analítica, es decir, de una *mathesis universalis*. La indicación formal y lo formalmente indicado caen, en palabras de Heidegger, “fuera de lo teórico” (GA 60, § 12, p. 59). No tiene pues el interés de ordenar las esencias de acuerdo con su generalidad; sea esta genérica o formal. De lo que se trata, más bien, es de seguir la indicación de lo formalmente indicado para que la vaciedad formal de la formalidad como todo posible algo no se convierta en un tema objetivo, sino que se presente en su conexión con el elemento mundano y vital, “histórico”, que lo circunscribe y configura en su indeterminación fundamental y en su apertura a las posibilidades de su constitución efectiva. De esta manera se logra conectar la formalidad del algo en general, como estructura lógica vacía, con la dimensión pre-teórica y originaria de la experiencia fáctica de la vida en su ejercicio mismo. Es decir, respecto a la totalidad del sentido del fenómeno, sin obturar ninguna de sus posibles múltiples manifestaciones. Lo que evita --como gesto precautorio-- aquella amenaza constante de la experiencia fáctica de la vida de extraviarse en la dimensión derivada de lo objetual.

En este sentido, podemos señalar que la orientación que asume la fenomenología para Heidegger a partir del desarrollo la noción de indicación formal supone que, si toda ontología o disciplina formal que se postule como filosofía primera tiene que hacer frente a la delimitación de un orden lógicamente fundado de anterioridad y necesidad que revuelve en torno a la noción de posibilidad, entonces qué se entiende por “posibilidad”, “modalidad”, “formalidad” o “algo en general” determinará, en lo que respecta a su carácter más básico, a aquella pretendida disciplina.

De ahí la radicalidad de su oposición a la consideración husserliana de generalidad formal y la circunscripción general de la fenomenología en torno a una *mathesis universalis* como una lógica apriórica de objetos, de todo objeto posible. Esta confrontación intenta postular una idea de filosofía que, si bien supone una continuidad con la desarrollada en torno al programa de investigación fenomenológico, al mismo tiempo implica un giro radical hacia una dirección que estaba solo esbozada y exigía una resolución en torno a aquella acuciante cuestión (que también forma parte de cierto espíritu de época) de la filosofía de la vida. De manera que esta nueva concepción de lo formal y de la posibilidad ya no depende, como tradicionalmente se lo pensó, incluso con Husserl, de una manera que remita a la esencia en el sentido del contenido. Es decir, por referencia a las notas quiditativas de algo determinado. Como tampoco depende de una remisión a su referencia como la vacía estructura que en tanto invariable es fundamento de la susceptible variabilidad de algo. Sino que depende de lo que esa posibilidad asume, como esencia incluso, en remisión a lo que pueda llegar a alcanzar en su carácter efectivo, en tanto ejercicio. Lo que se revela crucial para desarrollo de una indagación que propicie la apropiación de lo facticidad de la experiencia, y que pretenda, al mismo tiempo, garantizar el acceso fenomenológico a una comprensión del ámbito de la donación inmediata de la experiencia fáctica de la vida que haga posible la articulación categorial de la autocomprensión que la vida misma, el ser-ahí fáctico, tiene cada vez de sí. De ahí el énfasis, de lo formalmente indicado, en la formalidad según su aspecto ejecutivo, descartando (o más bien soslayando) su carácter de mera generalidad sea general o formal.

Consideraciones finales

Los distintos pasajes del curso sobre Pablo que hemos recorrido nos han permitido corroborar aquella orientación general de la filosofía del joven Heidegger que desde el comienzo habíamos tratado de dejar asentada: los desarrollos metodológicos en confrontación a la filosofía de su maestro siempre en torno a la comprensión de la facticidad de la vida como condición de posibilidad de una filosofía que se atenga a aquella dimensión más originaria de lo pre-teórico y que permita la elucidación de las estructuras fundamentales del ser-ahí fáctico como categorías no contaminadas por la preponderancia de la actitud teórica. Lo que se ha venido a constatar

como la resolución de aquella pesada y recurrente cuestión en torno a cómo garantizar una nueva modalidad de acceso al ámbito de donación originaria de la experiencia fáctica de la vida por lo que respecta a la riqueza de las capas de sentido que puede llegar a asumir esa multiplicidad determinada que es el fenómeno. Para concluir cabe señalar que lo que resta, la inmensa magnitud de lo que resta, corresponde a la elaboración de una completa fenomenología hermenéutica o una hermeneusis de la facticidad a partir de la evidencia que la vida misma tiene como comprensión de su experiencia. Lo que encuentra en la segunda mitad de la lección que hemos trabajado, y a la que hemos intentado atenarnos, parte de su tratamiento específico. Al menos como un primer acercamiento reflexivo al ámbito de la experiencia religiosa de las primeras comunidades cristianas en lo que atestiguan sus primeros documentos doctrinarios, las epístolas paulinas, que nos llegan, eso pretende la lectura de Heidegger, como claves de acceso a aquella faceta de la experiencia que gusta ocultarse para perderse, pero para luego revelarse siempre circunscrita por la marca de su origen. Es decir, en su ejercicio más íntimo, como sentido originario.

Referencias

- Bancalari, Stefano (2005). “Generalizzazione, formalizzazione, epoché: le radici husserliane dell’indicazione formale”, en Fieri. *Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo*, 3, pp. 113-131
- Escudero, Jesús (2004). Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana, *Diánoia*, vol. XLIX, núm. 52, pp. 25-46.
- Heidegger, Martin (1978). GA 1, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Ed. von Herrmann, F.- W. Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 189-411. [Mantas España, Pedro (2012). La “Conclusión” de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y Comentario, *Cauriensia*, 7, pp. 451-474.]
- Heidegger, Martin (1987). GA 56/57, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Ed. Heimbüchel, B. Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 3-117. [Heidegger, Martin (2005). *La idea de la*

filosofía y el problema de la concepción del mundo, trad. Escudero, J. A. Barcelona: Herder.]

Heidegger, Martin (1995). GA 60, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Eds. Jung, M. und Regelhly, T. Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 1-156. [Heidegger, Martin (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad., Ustacescu, J., México: Fondo de Cultura Económica.]

Husserl, Edmund (1975a). *Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, en *Husserliana*, Bd. XVIII. Ed. Holenstein, E. Nijhoff: Den Haag. [Husserl, Edmund (2006). *Investigaciones lógicas, 1*, trad. García Morente, M. y Gaos, M. Madrid: Alianza.]

Husserl, Edmund (1975b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, en *Husserliana*, Bd. III/1, Text der 1.-3. Auflage. Ed. Schumann, K. Nijhoff: Den Haag. [Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura*, trad. J. Gaos y A. Ziri6n Quijano, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica, 2013.]

Petrella, Daniele (2023). En las raíces de la fenomenología hermenéutica. Heidegger lector de Husserl en el Kriegsnotsemester de 1919, *Studia Heideggeriana*, 12, pp. 271-292.

Rodríguez, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos.

Vattimo, Gianni (2006). *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa.

Waldenfles, Bernhard (2017). Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl, *Areté*, 29, 2, pp. 409-426.



***Erlebnis* como experiencia fundamental en la actitud fenomenológica.**

Estudios husserlianos y heideggerianos
en torno a la ciencia originaria

Matías Ignacio Albornoz Pinto*

Aportes preliminares a la cuestión

En el presente ensayo me centraré en el seminario de Heidegger dictado en la Universidad de Friburgo en el año 1919 titulado “La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo”, el artículo de Husserl publicado en la revista *Logos*, creada por el neokantiano Heinrich Rickert, titulada “La filosofía como ciencia rigurosa” y en la reconocida obra husserliana “*Ideas I*” para poder trazar líneas en común de cómo ambos pensadores, uno maestro y el otro discípulo, piensan la fenomenología y elaboran una metodología propia para esta *ciencia originaria*, dejando a un lado las diferencias teóricas que se pueden extraer de estos mismos pensadores. El seminario de post-guerra llevado a cabo por un joven profesor Martín Heidegger nos muestra que tiene delante de su propia cátedra abiertos y a disposición las obras husserlianas (no hace falta siquiera que Heidegger cite a Husserl para reconocer la fuerte influencia que los vincula), y ésta influencia filosófica es la que me interesa indagar. La búsqueda por la definición de la ciencia originaria y de la filosofía como ciencia primera no encuentra una conceptualización positiva, sino que se va comprendiendo de manera negativa en aquello que la fenomenología no es. Empero, esto no significa que las investigaciones fenomenológicas carecen de rigor, sino que busca dar con la rigurosidad que tanto ha anhelado la filosofía y que, en su evolución histórica y en palabras de Husserl, no ha podido complacer dicho proyecto.

Ambos autores se concentrarán en criticar la idea de filosofía como un mero punto de vista o como una mera concepción del mundo, ya que la filosofía como ciencia originaria no debe ser pensada -según nos dicen

* Universidad Nacional de Córdoba / matias.albornoz@mi.unc.edu.ar

Heidegger y Husserl- como un relativismo histórico cultural que surge en ciertos paradigmas históricos particulares, sino como la ciencia primera y originaria que busca formas puras; se ocupa, en palabras husserlianas, de estudiar esencias. La fenomenología es una ciencia “*eidética*”, es decir, una ciencia de esencias, y puesto que su metodología no puede ser idéntica al de las ciencias naturales la cuestión metodológica será de importancia trascendental. Husserl posibilita, mediante sus “Investigaciones Lógicas” (1901) (obra que inaugura filosóficamente, si se me permite decir, el siglo XX) y cursos impartidos que van dilucidando las investigaciones fenomenológicas, llevar a cabo una investigación de los orígenes puros de las *cosas* en tanto que son “*algo*”. Ese “*algo*” como estructura formal determinada es lo fenoménico que se nos abre a la experiencia intencional vivida; es lo originario a partir de lo cual se puede cosificar al fenómeno mismo, esto es, percibirlo bajo un solo sentido y aspecto (fenómeno reducido en *res extensa*) Husserl escribe en “Investigaciones Lógicas”:

“Nada puede ser, sin ser determinado de esta o de la otra manera; y esto de que algo sea y sea determinado de esta o de la otra manera es precisamente la verdad en sí, que constituye el correlato necesario del ser en sí”
(Husserl, Investigaciones Lógicas, 1982, pág. 191)

por lo que la verdad, en este plano de la discusión, no está dada por las leyes y principios de las ciencias naturales y exactas, sino que, más bien, se relaciona con el ser en sus posibilidades esenciales de determinación. Esta forma pura del pensamiento, iniciada por Husserl, es fuertemente influyente en el pensamiento heideggeriano no sólo en “Ser y tiempo” (obra magna que fue dedicada al propio Husserl), sino que, además, en los primeros cursos y seminarios que dictó en la Universidad de Friburgo. Dedicaré un apartado para extraer las ideas fundamentales que se encuentran en el artículo “La filosofía como ciencia rigurosa” para poder entender la base del pensamiento fenomenológico y las implicancias para una crítica formal a la actitud que ha tomado históricamente la filosofía, como así mismo las críticas a la psicología experimental y al historicismo que reduce el estudio de la vida espiritual a una concepción que opone las vías del mero subjetivismo y el escepticismo. En el siguiente apartado, dedicaré mi esfuerzo en desarrollar los conceptos clave que interesan al presente escrito para su mayor comprensión que se encuentran en “Ideas

I", los cuales serán de vital importancia para entender el terreno de las investigaciones fenomenológicas y a qué refiere con el concepto central de este trabajo que es el de *Erlebnis*. La introducción de mi lectura de "Ideas I" también puede mostrar la fundamentación de la propia fenomenología -entendida como ciencia originaria- que se diferencia radicalmente de las ciencias de hechos.

Avanzando en el trabajo, me centraré en el seminario mencionado más arriba impartido por Heidegger en la Universidad de Friburgo. En dicho seminario no sólo se vuelve central la noción de vivencia (*Erlebnis*) para comprender lo originario de la ciencia filosófica, sino que también se renueva la pregunta por el sentido de la filosofía misma, despojándose de lo teórico y acercándose a la vida fáctica en términos formales. Desarrollaré mínimamente el problema metodológico de la filosofía como ciencia originaria para poder mostrar cómo esta ciencia se aparta del resto de las ciencias naturales (que se abocan a dominios particulares de estudio), dejando más espacio para referirme al concepto de vivencia y de cómo se une la vida fáctica, en su estructura formal, con el "*algo*" general que se muestra en su indeterminada determinación. La actitud adoptada por la fenomenología como desconexión (*Ausschaltung*) de la vida inauténtica nos terminará mostrando que el mundo de la vida es, entonces, inagotable.

Por último, me referiré brevemente a otro concepto que es fundamental para la fenomenología y que conecta directamente a ambos pensadores, es decir, la *reflexión*. En el párrafo 19 del seminario heideggeriano, cita directamente fragmentos de "Ideas I" para darnos a entender a aquello que refiere el concepto de reflexión y porqué es fundamental para la metodología fenomenológica. A partir de los actos de reflexión podemos encontrar la cientificidad propia de la fenomenología y la fundamentación de su propia originalidad.

Filosofía como ciencia primera. Husserl y su comprensión de la fenomenología como ciencia de origen

Ya en la primera década del siglo XX se publicaba la revista *Logos* debido al interés general en el área de la fenomenología que había causado la publicación de "Investigaciones Lógicas" (1901). En dicha revista salió a luz el artículo husserliano titulado "La filosofía como ciencia rigurosa",

artículo que no solo mencionará críticas sobre las ciencias naturales por su objeto de estudio particularizado y el historicismo que deriva en escepticismo, sino que pretenderá dar a la filosofía un rigor científico que hasta ese momento no había podido alcanzar. La filosofía como ciencia primera, en el mismo sentido referido por Aristóteles en “Metafísica”, aún no ha empezado siquiera a ser ciencia ni a tener algún valor de científicidad. En esta línea, la imperfección de la filosofía no es idéntica al problema de incompletitud de las ciencias exactas, ya que la de las segundas es debido a que cualquier sistema lógico-abstracto, por más desarrollado que esté, es incompleto (piénsese en el conocido teorema de la incompletitud de Gödel); la imperfección que reza sobre la filosofía es tal porque no dispone de ningún sistema doctrinal, por lo que todo aporte filosófico no ha seguido, históricamente, ningún método de rigor científico. Podría pensarse, por otro lado, en sistemas filosóficos altamente rigurosos y doctrinales (piénsese en las obras de Hegel y de Kant, sólo por nombrar a unos grandes e influyentes filósofos en la historia de la filosofía), sin embargo, tales sistemas no han ido en la dirección que Husserl pretende dar a las investigaciones fenomenológicas en tanto que ciencia rigurosa y originaria.

A partir del fenómeno histórico denominado como revolución científica del siglo XVII y, con ello, el surgimiento de lo que historiográficamente llamamos la época moderna, los avances en ciencias naturales (tanto en sus desarrollos metodológicos como en su aplicación experimental) fueron evidentes y avanzaban aceleradamente. El éxito de las ciencias exactas dominó el terreno del conocimiento en general, modificando los parámetros de validez y delimitando objetos de estudio dentro de un campo específico de problemas, lo que llevó a que el concepto de ciencia se distanciase del de *episteme*. El concepto de naturaleza redujo su alcance, entonces, a objetos físicos que ocupan un espacio determinado y cuyos movimientos son explicados mediante leyes físicas universales determinadas por el mismo método científico (la idealización de las matemáticas que en su forma abstracta deduce y explica los movimientos de los cuerpos efectivamente existentes es el modo de proceder de las ciencias exactas). La naturaleza ya no es un campo abierto de experiencia posible, sino que es un hecho existente y “acabado” -está delante de nosotros como algo simplemente dado-. El problema de la teoría del conocimiento es fundar la base de validez de los juicios que una mente subjetiva (*res cogitans*) enuncia respecto del mundo objetivo (*res extensa*). La validez de la teoría del conocimiento

se reduce al campo de justificación que se otorgue a las inferencias realizadas por las ciencias exactas del *ser-en-sí* desde la subjetividad de la mente humana. Pensando este problema, expuesto metódicamente en las “Meditaciones cartesianas” mediante la *epojé*, han surgido en la historia de la filosofía varias respuestas tentativas y posibles abordajes desde diversas teorías del conocimiento (como grandes exponentes podemos mencionar a Kant, Hegel, Fichte, Hume, entre otros), pero el problema deviene en un absurdo cuando se pretende esperar una respuesta satisfactoria y seria desde las mismas ciencias naturales ya que, por un lado, es un problema inherente al concepto de naturaleza tomado desde una actitud naturalista, y por otro, no es un problema que se plantea la ciencia natural.

La psicología experimental -ciencia que tiene como objeto la conciencia del ser humano- encara su objeto de estudio desde una actitud naturalista, es decir, reduce la conciencia a meras conexiones neurológicas y psicofísicas, naturalizando, por tanto, la razón, las ideas y a la misma intencionalidad. Postulada como una ciencia de hechos psicofísicos, la psicología experimental no es apropiada, entonces, para proporcionar fundamentos sobre los principios formales puros que rigen sobre el origen de toda vivencia posible. Es por este motivo que Husserl pretende distanciar a la fenomenología con cualquier tipo de parentesco con este tipo de psicología naturalizada. Sin embargo, esta crítica contra la actitud naturalista que adopta la psicología empírica no pretende decir que no haya progresado como ciencia ni que se haya estancado en misticismos pseudo-científicos, sino que esta actitud se encierra en un reducido espacio de comprensión de la percepción humana, dejando de lado la vivencia (*Erlebnis*) de la conciencia.

La ciencia empírica es crítica de sí misma, esto es evidente estudiando las diversas teorías que se encuentran en disputas en un mismo campo de investigación, sin embargo, la crítica fenomenológica sobre el abordaje de la experiencia particularizada de la ciencia natural es mucho más amplia, no en un sentido meramente cuantitativo sino cualitativo: “[...] una crítica que pone en cuestión al mismo tiempo la experiencia entera y el pensamiento propio de las ciencias empíricas.” (Husserl, La filosofía, ciencia rigurosa, 2009, pág. 23). La diferencia fundamental entre ciencia empírica y fenomenología refiere a la actitud que adoptan; la actitud fenomenológica se dirige hacia las esencias, mientras que las ciencias naturales adoptan una actitud naturalizada (únicamente estudian lo observable en sentido

empírico y experimental). Cuando Husserl refiere que la fenomenología estudia a la conciencia significa que estudia la esencia de la conciencia, por lo que no puede, en absoluto, ser un estudio de existencias empíricas. La investigación rigurosa y originaria de la filosofía como ciencia primera debe dirigir su análisis a las estructuras formales abiertas y determinadas por su esencia propia, es decir, a lo más universal posible. El fenómeno, entendido así, es justamente lo que no es naturaleza, ya que no hay en él distinción entre ser y aparecer; no es sustancia, no tiene propiedades “reales” (en el sentido de objetos naturales), ni partes, ni cambios, es decir, no se reduce a ninguna categoría sobre las cuales subsumimos los “objetos” de naturaleza física.

Husserl no se refiere a la conciencia intencional, entendida dentro del ámbito psíquico puro y formal, con el concepto de experiencia, sino con el término posteriormente utilizado por Heidegger de vivencia (*Erlebnis*): “[...] vivencia intuida en la reflexión [...]” (Husserl, La filosofía, ciencia rigurosa, 2009, pág. 43). La vivencia, como intuición reflexiva (salto de la actitud naturalizada a una actitud reflexiva de sí), atraviesa el “*río absoluto de los fenómenos*”. La conciencia, siempre como “conciencia de” (intencionalidad), intuye esencias en el seno de la actitud reflexiva; el fenómeno siempre muestra una esencia inmediatamente captable. Husserl deshecha el problema de la existencia del mundo externo, ya que en el horizonte de la duda por su existencia se presupone, justamente, la existencia del mundo externo. El fenómeno es siempre captable porque la intencionalidad de la conciencia siempre es dirigida hacia un “algo” pasible de significatividad, y este es un “dato absoluto” (diferenciándose del dato sensorial, ya que el dato absoluto no viene de un mundo objeto, sino de un mundo vivenciado). En el horizonte del preguntar por el “algo” desde la actitud fenomenológica, es decir, desde la vivencia reflexiva que capta intuitivamente el fenómeno, surge la investigación rigurosa, primera y originaria de las esencias, es decir, el campo de la filosofía como ciencia rigurosa. Es en este sentido que la filosofía no puede dirigir su investigación a las existencias, ya que las existencias siempre mentarán sobre un aspecto particularizado de la rica posibilidad que se encuentra oculta en las esencias puras.

La filosofía como ciencia primera obtendrá una metodología rigurosa porque se dedicará a investigar reflexivamente las esencias, es decir, las estructuras formales de determinación, y no dedicará esfuerzo investiga-

tivo en una mera visión del mundo: lo que se busca es el *principio de todos los principios*:

[...] que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. (Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica, 1949, pág. 58).

La filosofía debe ahorrar esfuerzos en dedicarse a estudiar un espíritu cultural surgido históricamente en un determinado contexto y en un particular acontecimiento. Entender la filosofía en este sentido (tal como se ha entendido a sí misma la filosofía en su propio desarrollo histórico) sería caer en un historicismo que nos llevaría a un escéptico relativismo. La verdad, y con ella la validez, dependería únicamente de lo coyuntural, es decir, del desarrollo histórico y cultural del espíritu de un pueblo. La verdad se relativizaría y perdería su carácter de absoluto. Si bien es cierto, lo histórico aporta diversas dimensiones del acontecer cultural de los pueblos en su conjunto, no obstante, una verdad que depende de una visión de mundo particularizada no sería originaria -ciencia primera-, y por más que la fenomenología se puede enriquecer de la historia (y con ella, la filosofía de la historia), no obstante, no puede basar su metodología de investigación en un historicismo propio de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu no pueden argumentar ni a favor ni en contra de una ciencia que pretende obtener como verdad una validez universal, tal como lo pretende la fenomenología. Justamente lo que se propone la fenomenología es superar (o tomar una distancia cualitativa) de la filosofía como visión de mundo para con ello consumir la filosofía como ciencia rigurosa. Lo fundamental, en definitiva, es el cambio de actitud, esto es, realizar el esfuerzo de virar la actitud cotidiana y naturalizada hacia una actitud fenomenológica reflexiva.

Fenomenología y *Erlebnis*: La importancia de “Ideas I” para la comprensión del campo de la fenomenología

En “Ideas I”, Husserl marca un punto de partida propia y esencial de la investigación fenomenológica que la diferencia radicalmente del positivismo lógico y de las ciencias empíricas: la fenomenología se dirige hacia el “reino de lo dado intuitivamente” que precede a todo pensamiento teórico y que pertenece a la región *eidética* pura, esta es, la de la estructura formal pura “vacía” a partir de la cual el sustrato material puede ser dotado de materialidad. El *tóde ti* aristotélico, esto es, el caso particular de lo materialmente dado tiene su propia esencia, la cual puede reunirse en un género superior esencial que la contenga, pero el género siempre contendrá esencias dotadas de sustrato. Es por ello importante mencionar la diferencia radical entre las relaciones de generalización/especialización y la formalización; la formalización indica la esencia de lo dotado de contenido material en lo formal puro. Cuando nos referimos a las esencias formales estamos en un ámbito puro que no tiene nada que ver con la diferenciación esencial que se pueda distinguir en casos particulares efectivamente existentes. La región *eidética* pura refiere justamente a la *mathesis universal* en donde las estructuras formales vacías posibilitan el campo de lo efectivamente existente y lo que efectivamente se puede clasificar en taxonomías de géneros y especies. La intuición esencial (lógico-formal) no refiere a los contenidos materiales y su existencia efectiva (no refiere a esta mesa, ni a aquella, ni tampoco a la idea general de mesa), sino al ámbito puro de la estructura lógico-formal. Es en este sentido que la investigación fenomenológica no se dirige hacia la realidad entendida como la existencia efectiva de las cosas particulares, es decir, no se ocupa de la experiencia empírica. Las investigaciones fenomenológicas son, en definitiva, ciencia de esencias, en contraposición con las ciencias de hechos.

Ya en el comienzo del capítulo II de la sección primera de “Ideas I”, Husserl nos indica que las investigaciones fenomenológicas comienzan en la *epojé* filosófica, la cual pretende dejar a un lado todo tipo de presupuesto -tanto científicos como los provenientes de la tradición filosófica- por lo que el inicio será por fuera de una actitud naturalista e idealista (fuertes tradiciones hegemónicas dentro de la historia del desarrollo filosófico) y evitará hacer referencia a algún fundamento que tenga sus raíces teóricas en alguna de estas dos doctrinas: “La *epojé* filosófica que nos propone-

mos practicar debe consistir, formulándolo expresamente, en abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y en llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención.” (Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, 1949, págs. 46-47). En el acto de conciencia que se da originariamente un acto de ideación, es decir, una esencia, es un acto espontáneo necesariamente ya que no tiene mediación alguna (no hay mediación teórica que esquematice o clasifique a la esencia, ya que la esencia no es empírica), a diferencia de los actos de conciencia empíricos que sí están mediatizados por una base teórica que los envuelve y los clasifica en determinados modos de aparecer. En este sentido, las investigaciones fenomenológicas son primarias y originarias, ya que se dirigen a las esencias (actos de ideación); la *epojé* filosófica juega un rol metodológico fundamental debido a que posibilita el cambio de actitud en las reflexiones sobre el mundo para poder vivenciar el reino de las esencias sin tener una actitud naturalizada que consecuentemente lo ocultase. Sin embargo, el acto de ideación no debe confundirse con la imaginación: efectivamente podemos imaginar diversas posibilidades de existencia efectiva dentro del ámbito del estado de cosas -fantasear sobre situaciones y acontecimientos posibles, etc.- pero en estos casos lo que hacemos es poner el foco en lo representado psíquicamente de forma arbitraria. Lo fantaseado e imaginado mismo no es algo psíquico en tanto y en cuanto no existe en ningún lado, sino que sólo es fantasía e imaginación dentro del ámbito de la vivencia de una imaginación. Las esencias mismas no deben, por este motivo, confundirse con la conciencia de estas.

Sin embargo, en primera instancia y siempre como punto de partida nos encontramos en el modo de la actitud natural: el mundo circundante, que “está ahí delante” de modo cotidiano, se presenta inmediatamente e intuitivamente ante mi experiencia como un horizonte infinito (tanto temporal como espacialmente) sobre el que la dirección de mi conciencia puede adoptar múltiples y variadas formas de intención (mi campo atencional es más reducido que mi campo perceptivo, pero el mundo no se reduce a mi campo perceptivo, sino que se extiende más allá de mis límites de percepción). De ello está claro que el mundo circundante tampoco se reduce a un mero mundo de cosas, sino que también, intuitivamente, es también el mundo de valores, bienes, deseos, es decir, el mundo práctico; ante mí, no veo sólo árboles, animales y personas, sino que veo “bellos”

árboles, “tiernos” animales, “amistad” o “enemistad” respecto del resto de los seres humanos junto con los cuales co-habito. El mundo circundante que experimento es pre-científico (es previo a las teorías científicas que intentan explicar y mejorar el conocimiento de este mismo mundo), no obstante, esto no quiere decir que es un mundo no teórico, ya que mi conciencia teorizante (en mayor o menor grado y forma) traduce en conceptos, agrupa, infiere, compara y distingue de múltiples formas. Aunque basta con distinguir entre el teorizar propio de la conciencia en actitud natural del teorizar propio de las ciencias naturales que investigan y estudian este mismo mundo, pero desde una perspectiva volcada hacia la investigación “objetiva”.

Independiente de las diversas formas que pueda adoptar mi actitud (Husserl nos da el ejemplo de la actitud aritmética que se dirige hacia los cuerpos numéricos y leyes aritméticas y lógicas), el mundo circundante sigue “ahí delante” de manera “intocable”, es decir, no desaparece ni va a “ningún lado”. El poner entre paréntesis mi actitud natural, es decir, al mundo circundante que “está ahí delante”, quiere decir que el mundo natural permanece “estático” mientras direcciono mi actitud hacia otros mundos posibles (mundo aritmético, mundo ideal, mundo de la fantasía, etc.) sin que estas diversas actitudes estorben al mundo natural. Luego de proyectarme hacia otras actitudes, volveré a la actitud natural, esto es, al mundo natural, y el mismo estará “ahí delante” tal cual ni bien dejamos de prestarle atención. Ahora bien, estos mundos posibles hacia los cuales mi conciencia puede dirigirse son como un fondo y no un horizonte en el que se insertan, ya que carecen de conexión entre sí y son independientes, al tiempo que prescinden de la referencia del yo, por lo cual mis actos de conciencia pueden dirigirse tanto a un mundo como al otro de manera libre.

En los párrafos 31 y 32 de “Ideas I” Husserl desarrolla el concepto de “poner entre paréntesis” y “desconexión” de la actitud natural. La *epojé* filosófica utilizará la duda cartesiana únicamente como metodología para colocar a la tesis y juicios de la actitud natural “entre paréntesis” (que no quiere decir ni negarla ni contradecirla ni dudar sobre su existencia) y poder llegar a las investigaciones tales que la fenomenología pretende llegar, esto es, a las esencias. De la duda universal cartesiana sólo interesa como instrumento metódico, dejando de lado, fundamentalmente, todas las tesis que Descartes dedujo a partir de ella. La puesta entre paréntesis de

los objetos presentes en la actitud natural (incluidas todas las tesis válidas de las ciencias que versan sobre los hechos naturales) nos posibilita movernos libremente dentro de una nueva actitud que permitirá el emerger de una nueva ciencia: la ciencia fenomenológica. La *epojé* filosófica no se debe entender ni como un escepticismo que duda sobre la existencia del mundo circundante, ni como una negación de la existencia del mismo mundo, sino únicamente como la desconexión y el poner entre paréntesis las tesis que se derivan del mundo circundante que deducimos estando en una actitud natural. Es el objeto visto como óntico el que se pone entre paréntesis, no obstante, este objeto óntico no desaparece ni se contradice, sino que sólo permanece puesto “fuera de juego” mientras estamos en una actitud fenomenológica *reflexiva*. En palabras husserlianas:

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis toda y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente “para nosotros ahí delante”, y que seguirá estándolo permanentemente, como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. (Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica, 1949, pág. 73).

La *epojé* filosófica que ha puesto al mundo circundante entre paréntesis, es decir, el mundo que se me presenta cotidianamente tiene la intención de dirigirse hacia el mundo eidético, es decir, hacia la “conciencia pura” y las “vivencias puras”. Es el mundo eidético el que se recupera cuando nos desconectamos del mundo natural, y desde allí podemos investigar la esencia de las “vivencias puras”. Dentro de ésta visión, podemos considerar aquello de la conciencia que “permanece” (esencia de la conciencia) a pesar de la desconexión y del paso de la actitud natural a la actitud reflexiva de la fenomenología: la esencia de la conciencia es lo que Husserl denomina “residuo fenomenológico” y es justamente hacia donde se dirigen las investigaciones fenomenológicas -en un nivel epistemológico, lo que se propondrá será descomponer metódicamente en diversas operaciones las desconexiones del mundo natural, por lo que el método adquirirá un carácter de reducción progresiva.

Respecto al “objeto” que la fenomenología investiga, Husserl escribe en el parágrafo 34: “Así mismo se trata de caracterizar la unidad de

la conciencia requerida puramente por lo propio de las cogitationes, y requerida tan necesariamente, que las cogitationes no pueden existir sin esta unidad.” (Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica, 1949, págs. 78-79). Cabe añadir al respecto que las vivencias (esencialmente son ser conciencia de algo) siempre tendrán un fondo de vivencias inactuales, es decir, de vivencias posibles que pueden ser actuales en la dirección de la conciencia, pero no puede suceder que todas las vivencias del *cogito* sean actuales. Las vivencias inactuales, que pueden convertirse en actuales, son justamente el trasfondo eidético que posibilita la multiplicidad de vivencias en los actos de conciencia puros.

No es tarea de este breve ensayo entrar en el interesantísimo tema del concepto de intencionalidad en Husserl, no obstante, sirva para aclarar en las siguientes observaciones que las *vivencias* se apartan del esquema dualista que separa al sujeto del objeto (encerrándolo en límites de mera cosa objetiva de un mundo externo). Al referirnos al objeto intencional de un acto de conciencia, en otras palabras, *vivencias*, no estamos hablando del objeto aprehendido. Es lógico que para referirnos a un objeto de la manera que fuere (mediante el valor que le otorgamos, la voluntad, el sentimiento, el concepto, etc) es necesario tener una aprehensión del mismo objeto, de la cosa a la cual nos referimos en su mera cosificación. Sin embargo, al referirnos intencionalmente hacia un objeto no lo hacemos en el sentido de la referencia a la mera objetividad (aprehensible) del objeto, sino que nos referimos a ese estar vuelto hacia el objeto de manera sintiente, deseante, valorante, etc. Es por ello por lo que en la actitud natural no sólo se nos presentan objetos autónomos, independientes y separados de nuestro conjunto, si se me permite llamarlo, valorativo y emotivo. No se me presenta la mesa objetiva, aprehendida conceptualmente, sino que se me aparece la mesa bellísima que me regalaron personas a las cuales les tengo un gran apego emocional y que detestaría mucho si se me estropeara. El tener el valor de algo no puede objetivarse en una cosa aprehendida (independiente que la aprehensión de la cosa es lógicamente necesaria), sino que ese estar vuelto sobre el valor es lo que se nos muestra vivencialmente: “No sólo el representarse cosas, sino también el valorar cosas, que lo abraza, presenta el modo de la actualidad” (Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica, 1949, pág. 84). Por ello no se identifica la percepción (ya sea las llamadas internas o externas) con la *vivencia*, o al menos podemos decir que la *vivencia* no se agota en la per-

cepción de objetos físicos, si reducimos la comprensión de la percepción a la mera facultad de captar datos sensoriales u objetos físicos únicamente en su sentido psicofísico.

La percepción de cosas espaciales, pongamos el caso, siempre es parcial y puede “aparecer” desde distintos puntos de vista o lados posibles, aunque nunca aparece en todos sus lados como un absoluto. La imperfección de la percepción de cosas nos muestra la multiplicidad de variantes que tiene lo dado y la indeterminación posible que se presenta frente nuestro (esto es, el verse o mostrarse desde tal o cual posición espacial, con tales limitaciones perceptuales y lo co-dado que forman el fondo de mi percepción espacial), pero siempre en base a una unidad determinada. Es en este sentido que las cosas del mundo son trascendentes, ya que no son un “ingrediente” de nuestra percepción ni dependen de nuestra conciencia perceptiva; las cosas del mundo que nos representamos no son meras ilusiones o fantasías, sino que son objetos que realmente están, pero siempre perceptibles de tal o cual modo, nunca de manera absoluta. Hay un núcleo efectivamente existente en el cual se sostienen todos los lados posibles e indeterminados que se me “aparecen”, pero la indeterminación está anclada a la determinación de la unidad estructural de lo que “aparece”. En contraste, la *vivencia* es algo que podemos percibir, mediante la *reflexión*, de modo absoluto. La *vivencia* no tiene matices ni lados que puedan percibirse “parcialmente”. Una vivencia emotiva, por ejemplo, no puede percibir lados de la emoción vivenciada (el amor, temor, alegría, tristeza, etc, no tienen lados espaciales pasibles de percepción de la conciencia). Las vivencias se presentan a la conciencia de manera intuitiva, de modo inmanente. Sin embargo, Husserl además nos dice que al percibir la vivencia no podemos apresar su unidad, es decir, no podemos percibirla completamente. La metáfora que utiliza es la de un río fluyente, en el cual la esencia de la vivencia nada a un ritmo mucho más acelerado que el de la percepción de la conciencia. Sin entrar en más detalles y en un terreno que merecería largas páginas de arduo trabajo, simplemente enuncio brevemente esta distinción para poner de relieve la diferencia fundamental que Husserl establece al hablar de *vivencias* -*Erlebnis*- y cuando habla de percepciones de cosas en el mundo circundante. Si bien las *vivencias* se dan respecto del mundo circundante, sin embargo, no presentan las mismas cualidades que una percepción de objetos físicos, sino que su estructura

es completamente diversa y tiene que ser tratado desde otro campo que estudio que no sea ni la biología ni la psicología fisicalista.

¿Hay algo? Pregunta por la *Erlebnis* y su significatividad hermenéutica en el seminario heideggeriano de 1919

En el año consecutivo al término de la I Guerra Mundial, Heidegger dicta en la Universidad de Friburgo el seminario titulado “La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo” con las ideas influyentes de su maestro Edmund Husserl, por lo que la vinculación del desarrollo de dicho seminario con el pensamiento husserliano son bastante evidentes. El concepto vinculante de “*Erlebnis*” posibilita el inicio del trayecto que lo dirige hacia la pregunta fundamental: ¿Hay algo?. En la primera parte del curso se discute la interesantísima cuestión fundamental de la fenomenología, es decir, el problema metodológico y la crítica a la filosofía del denominado idealismo alemán, no obstante, tal discusión requeriría un trabajo que dedique todo su esfuerzo para encarar el problema, por lo que no lo abordaré debido a temas únicamente de extensión. Me centraré, principalmente, en la segunda parte, ya que es ahí donde se discute de manera central lo que se quiere decir con “vivencia”, “significatividad”, “esencia” e “idea”, además de ser presentada la crítica a la teoría del conocimiento que se aboca en fundamentar la existencia del mundo externo desde argumentos exclusivamente teoréticos.

La pregunta que inicia la segunda parte del curso heideggeriano es: ¿Hay algo?. Pero ¿qué se pretende interrogar: por la existencia del mundo externo y su fundamento o por el fundamento del ser mismo?. El sentido de la pregunta sobre si hay algo recae en una actitud pre-teórica, ya que no se trata de una pregunta formulada por conceptos teoréticos cuyo fin sea deducir respuestas válidas desde un punto de vista lógico; el sentido del preguntar por el algo recae en la vivencia (*Erlebnis*) de la pregunta misma. Ya en el inicio de la pregunta ¿hay...? se está dando algo, pero lo que interesa para el análisis fenomenológico no es el algo particular (una silla, un árbol, un trozo de cera) sino del algo formal, es decir, la estructura esencial del algo en general. En el sentido más amplio y puro de la pregunta por el algo en general, se interroga sobre la esencia de la vivencia. En el preguntar por el algo en general nuestra vivencia se dirige hacia el algo de manera interrogativa, esto es, de modo *reflexivo* -actitud

fenomenológica-. La vivencia de la pregunta reflexiva se dirige, en este sentido, hacia lo puramente esencial del algo en general en un proceso que es fácticamente vivido, es decir, está impregnada de significatividades del mundo circundante. Es claro trazar una fuerte influencia husserliana de lo importante que es para el estudio fenomenológico la actitud que se debe adquirir para dirigirse hacia las esencias (lo que en Husserl se denomina la actitud natural es equiparable a lo que Heidegger enuncia como la cotidianidad). El cambio de actitud para ingresar en el riguroso estudio de las esencias es lo fundamental para comprender la disposición del fenomenólogo que ambos pensadores están enunciando; esta actitud vivenciada y reflexiva que interroga por el algo en general tiene un carácter no cósmico, es decir, se escapa de la interpretación particularizada del mundo como *res extensa* ya que es la más originaria en tanto que se abre a las capas significativas del mundo vivenciado de manera *primaria*. La vivencia del mundo circundante es lo primero en la experiencia (ya no como experiencia de datos sensoriales, sino como facticidad, es decir, nuestra propia forma de vivenciar el mundo), ya que las significaciones que nos rodean no pasan por la captación intelectual ni por un orden racional de la experiencia (no estamos sujetos, en este sentido, a una estructura general de las facultades que nos ordena la captación de la experiencia del mundo), sino que estamos atravesados por el mundo ambiente, un mundo que mundeia (*weltet*), que se manifiesta en diversas posibilidades de determinación.

Ahora bien, en la vivencia propia del preguntar, Heidegger nos dice que el *yo mismo* no está presente en tanto y en cuanto ese preguntar se dirige hacia algo de manera objetivante y determinante. El algo en general interrogado no “mundeia”, es decir, el *yo mismo* no se encuentra a sí mismo en esta vivencia como se encuentra en la vivencia propia del mundo circundante (salgo de mi hogar y huelo la lluvia, siento que mis pies se mojan al pisar una baldosa suelta, siento la humedad en mi cuerpo al llegar al lugar de trabajo, etc.). En el ámbito del algo en general (ámbito esencial) el *yo* no determina ni es determinado por el *objeto*, es decir, son independientes uno de otro en el sentido de la determinación objetiva: “Es propio del “algo en general” que yo no resuene en su de-terminación; este resonar, este salir de mí mismo está suspendido. El objeto, el ser objeto como tal no me afecta. Yo ya no soy el que de-termina.” (Heidegger, 2005, pág. 89). Recordemos la *epojé* fenomenológica de Husserl, esto es, poner entre paréntesis todas las tesis que tenemos asumidas del mundo natural

y que consideramos como teorías y posturas válidas desde un punto de vista científico, en la cual el *yo* que adopta este cambio de actitud deja suspendida la determinación objetiva y óntica del mundo; con ello mismo, también debemos recordar que es un error suponer que la fenomenología misma es una tesis o “postura” del mundo natural. Heidegger designa con el concepto “*pro-ceso*” al comportamiento teórico que interroga referencialmente al algo en general de manera teórica, es decir, al algo determinado objetivamente que, como tal, está alejado de la auténtica vivencia. Pero la vivencia originaria no tiene este carácter, sino más bien el contrario: “La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia.” (Heidegger, 2005, pág. 91). Comprender la vivencia del mundo circundante como “*a-propiación*” es entender que algo munde para mí mismo y que yo participo directamente en ese mundear, pero este participar no es de tal modo el determinar objetivante sino que es la a-propiación esencial de la *Erlebnis* y del mundo circundante. Lo que deberá ser fundamentado es el carácter de científicidad de las vivencias. ¿Es posible producir ciencia de las vivencias si sólo tienen validez para mí en el instante en que las experimento como facticidad?, ¿Podría ser considerada efectivamente la fenomenología como ciencia originaria y primera si se comprende como investigación de las vivencias del mundo circundante?.

La dimensión propia de la filosofía es ir más lejos y más allá de sí, esto es, ir más allá de la actitud natural; la investigación filosófica debe transgredir los prejuicios propios de los campos de la teoría del conocimiento y de la cotidianidad. La teoría del conocimiento, tanto desde el realismo crítico como del idealismo crítico trascendental, pretende justificar la existencia del mundo externo desde una perspectiva naturalista, y lo hace reflexionando sobre el fenómeno de la percepción del mundo objetivo: lo que se percibe son, efectivamente, datos sensoriales. Cuando se interroga sobre la percepción se toma una determinada actitud teórica que desvivifica (*entleben*) a la experiencia misma. La actitud teórica que pregunta por la fundamentación del mundo externo desde la percepción en tanto que percepción de meros datos sensoriales (conciencia cosificada en relaciones psicofísicas) es sólo posible si es destruida la vivencia del mundo circundante; sólo des-vivificando la vivencia del mundo es posible una teoría científica objetiva del conocimiento. El realismo crítico, por

un lado, no puede *ver* la vivencia del mundo circundante, ya que encara el problema desde la cosificación del aparato perceptivo en la conciencia, encerrándola en meras recepciones de datos sensoriales, llevando la cuestión a problemas del significado de los conceptos usados por el lenguaje para dar con la validez de los enunciados observacionales. Las capas significativas de la facticidad mundana se ocultan frente a la percepción de datos sensoriales y la posterior conexión de enlaces neuroquímicos. Por otro lado, el idealismo crítico trascendental absolutiza la esfera teórica, esto es, se *aleja* de la vivencia al pretender justificar el mundo externo (mundo cósmico) mediante la efectiva realización de la razón teórica. El mundo circundante, en consecuencia, se oculta o se aleja de la teoría del conocimiento y esto no sólo por la actitud naturalista que ya criticaba Husserl, sino que también, por el dominio teórico sobre otras actitudes. El dominio de lo teórico destruye la vivencia del mundo circundante, inhabilita el mundo de la vida en su sentido originario y permite referirse a la realidad como un algo cósmico determinado por la teoría científica y las leyes causales. El problema de la justificación de la realidad del mundo externo deviene, entonces, en un problema propiamente de la teoría del conocimiento naturalizada que gira sobre el ámbito de lo teórico; el problema de la realidad del mundo externo, desde el punto de vista fenomenológico, deviene en un contrasentido: “Lo circundante tiene en sí mismo su genuina [forma de] automostración.” (Heidegger, 2005, pág. 110)¹. Ahora bien, tomando en consideraciones estas críticas hacia la actitud teórica en general, es factible preguntar la posibilidad de producir y hacer ciencia por fuera de la actitud teórica.

De lo dicho hasta el momento podemos, entonces, considerar a la fenomenología como ciencia no teórica, no por defecto, sino en virtud de ser originaria. El camino de investigación y metodología de la filosofía primera va en dirección del preguntar sobre la vivencia del mundo circundante; la actitud reflexiva de la vivencia en su sentido puro es el destino de las investigaciones fenomenológicas: apertura hacia la esencia de los fenómenos, al *Lógos* de los fenómenos en su más amplio sentido. La existencia del mundo externo no es presupuesta en sentido lógico deductivo, sino que es vivenciado en su sentido más originario. Es a partir del suelo de la experiencia fáctica que se puede construir el conocimiento. Ahora

1 Las palabras entre corchetes son introducidas por el traductor de la editorial citada.

bien, el método que adopta las investigaciones fenomenológicas es el paso fundamental que las vivencias vividas deben pasar para convertirse en vivencias observadas por la mirada de la reflexión. La fenomenología es una ciencia, en este sentido, *descriptiva*, a diferencia de las ciencias exactas: es la descripción de las vivencias vividas mediante la reflexión sobre lo propio de la cientificidad de la fenomenología. Respecto al presente tema de la ciencia a la que pertenece la fenomenología, Heidegger mismo cita el comienzo del parágrafo 75 de “Ideas I”, el cual expresa lo siguiente: “Por lo que toca a la fenomenología, quiere ser una ciencia descriptiva de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica, y como toda disciplina descriptiva, no constructiva y no idealizante, tiene su propio derecho a la existencia.” (Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica, 1949, pág. 166). En definitiva, la ciencia fenomenológica es una ciencia que describe las vivencias observadas por la reflexión sin contar con prejuicios teóricos propios de las ciencias naturales y que no necesita de ningún modelo de las ciencias naturales, ya que justamente la reflexión fenomenológica es previa y suelo originario a partir del cual se puede construir el conocimiento determinado de las ciencias exactas: “Pero antes están los más altos universales: la vivencia en general, la cogitatio en general, que hacen posibles ya amplias descripciones de esencias.” (Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica, 1949, pág. 167).

Las vivencias vividas (me levanto una mañana calurosa deshidratado, avanzando a pasos torpes debido al brusco movimiento de levantarme de la cama busco la canilla más cercana para agazaparme en el primer sorbo de agua del día, enciendo un par de luces y me golpeo el dedo pequeño del pie, aguantándome el gemido de dolor) devienen en vivencias observadas mediante el acto de reflexión, el cual también es una vivencia ya que no es una reflexión teórica de la vivencia (no se reflexiona sobre la razón biológica de la hidratación corporal, ni sobre las proposiciones que expliquen las causas del mareo corporal, ni tampoco sobre la existencia efectiva de la esquina de la pared donde se fue a golpear el dedo del pie, ni las conexiones neuronales que transmiten la información de “sensación de dolor”), sino que es una descripción que pone de manifiesto la vivencia en cuanto tal, sin recurrir a ninguna realidad “cósica”. Ante esta presentación del método fenomenológico como descripción de actos de la vivencia ya escritas por Husserl en “Ideas I”, la crítica más acertada,

desde el punto de vista de Heidegger, es la de Natorp, quien dice que la descripción es ya un ejercicio teórico por el hecho de que presupone el uso de los conceptos. Debido a la extensión y los intereses del presente trabajo, omito tal discusión filosóficamente rica y sólo me detengo a resumir grosso-modo que, para Heidegger, el análisis de lo teórico y de la absolutización de la lógica (incluso las experiencias originarias serían un análisis toscos de lo objetivo) no lo dejan ver el verdadero terreno de la fenomenología: la fenomenología se direcciona hacia la apertura científica de las vivencias. Como lo fundamental es dirigirse hacia la esencia de las vivencias la investigación no se dirige hacia vivencias particulares; la reflexión formal habilita la vivencia en general, es por ello que todo punto de vista debe ser puesto entre paréntesis (pensar que la fenomenología es ella misma un punto de vista sería caer en un grosero error, ya que la filosofía no es una mera concepción del mundo). El problema, en este sentido, se trata de la actitud con la cual se encara al fenómeno: si se encara a la fenomenología (sus fundamentos en las vivencias del mundo circundante) con una actitud teórica toda crítica hacia ella pierde sentido. La actitud fundamental de la fenomenología es originaria en el sentido que es “*principio de los principios*”, esto es, precede a toda teoría objetiva de las ciencias naturales y, con ello, se abre la posibilidad de vivenciar el campo de la vida desde una ciencia que no tiene el mismo rigor (ni puede tenerlo) que tienen las ciencias exactas, las cuales serían sus derivadas, sino que encuentra su propio rigor en un modelo totalmente diferente (si es que se me permite llamar al rigor fenomenológico “modelo”, ya que la fenomenología no es considerada, justamente, como una “postura”). La intuición originaria (Intuición Hermenéutica) de la vivencia del mundo circundante debe tomarse tal como se da, ya no como algo meramente dado, como un mundo-objeto, sino como el mostrarse determinado por la situación que coloca a la experiencia en primer plano junto al fenómeno que se manifiesta desde su auténtica mostración (esencia). El fenómeno fundamental, terminará concluyendo Heidegger en las últimas páginas del seminario, será el “algo” en general como lo pre-mundano, es decir, como la estructura formal determinada por la situación que atraviesa tanto a la experiencia propia (*a-propiación*) como a las amplísimas significatividades abiertas del fenómeno mismo en la posible caracterización de una genuina vivencia. El fenómeno fundamental es la vivencia del “algo en general” en el sentido más amplio posible.

La reflexión como método fundamental para el abordaje científico de la *Erlebnis*

Tanto Husserl como Heidegger subordinan la función metodológica de la ciencia fenomenológica a la reflexión: la observación de la vivencia, mediante una mirada reflexiva, es el modo en que la fenomenología se dirige hacia la *Erlebnis* con la intención de un saber de su esencia. Ante la pregunta sobre la posibilidad de una ciencia de las vivencias en cuanto tal, la cual no debe ser respondida ni abordada desde un punto de vista teórico (ni tampoco de ningún punto de vista posible), aparece en el horizonte del estudio fenomenológico el ámbito de la reflexión: “Lo hacemos así en gracia a su universal función metodológica; el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión.” (Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, 1949, pág. 172). Ahora bien, estos *actos de la reflexión* no son explicaciones psicológicas que reducen el fenómeno a meros procesos fisiológicos y disposiciones psíquicas, ni tampoco formulan hipótesis de las vivencias (ya que las vivencias no son pro-cesos), sino que son, también, vivencias; en tanto que vivencias, los actos de la reflexión también pueden volver ser considerados de manera reflexiva, y podemos continuar metodológicamente con tal proceder *in infinitum*. De este modo, el campo de la *Erlebnis* observado a través de la mirada reflexiva se vuelve descriptible, por ende, ciencia descriptiva.

La *reflexión*, por otro lado, nos hace involucrarnos con el fenómeno del tiempo, dentro del campo de lo *eidético* o actitud fenomenológica, en el sentido que lo que refleja la mirada de las vivencias son, también, recuerdos de un pasado vivido que vuelve a ser vivenciado pero ahora “alterados” bajo el acto reflexivo mismo; Husserl nos dice que “[...] toda clase de “reflexión” tiene el carácter de una modificación de la conciencia y de una modificación que en principio puede experimentar toda conciencia.” (Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, 1949, pág. 176), esto es, los recuerdos vividos devienen en recuerdos mirados por el acto de reflexión, pero siempre con un carácter que modifica (siempre dentro de estructuras formales determinadas por la misma vivencia) la vivencia vivida sin más. Además del recuerdo, la conciencia reflexiva puede dirigirse hacia el futuro de las expectativas de la vivencia: las expectativas anticipan al “percibiré” de la vivencia. Este

tiempo fenomenológico, no obstante, es diferenciado del tiempo “cósmico” o material por Husserl. Sin querer entrar en discusión en con tiempo fenomenológico en contraposición con el tiempo material, me basta con decir que el tiempo fenomenológico no puede medirse con referencias numéricas ni con instrumentos que nos indiquen un estado “óntico” (si se me permite la expresión del término) del tiempo (ej. Relojes, posición del sol, calendarios, etc.).

La *reflexión* es, en definitiva, la que nos permite acercarnos fenomenológicamente a la *Erlebnis*. La reflexión aquí referida es más originaria que la discusión entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos, ya que es sobre actos de reflexión que refieren a vivencias, por lo que en el campo visual de la fenomenología no se encuentra ni un análisis psíquico del ámbito de lo mental, ni tampoco un estudio fisiológico de las relaciones causales entre objetos fisicoquímicos. La descripción efectuada por los actos de reflexión es el aspecto rigurosamente científico propio de la fenomenología, ciencia originaria dilucidada tanto por Husserl como por Heidegger: “La ciencia de las vivencias es una ciencia descriptiva” (Heidegger, 2005, pág. 121). Al mismo tiempo, la reflexión es, también, vivencia, por lo que podría realizarse el ejercicio (modificación de la actitud) de volver a reflexionar sobre ésta vivencia reflexiva, y así extendiéndose infinitamente. Esta reducción fenomenológica que pone entre paréntesis la actitud natural del desarrollo humano nos permite acceder a un campo *eidético* formal, universal y originario, a partir del cual surge toda vivencia vivida, todo recuerdo vivido y toda expectativa a vivir posible. La motivación por el ámbito de la vivencia en general (*eidética* y pura) es primaria en este sentido, y con ello puede concluirse que la fenomenología pueda entenderse y comprenderse como ciencia primera:

Ahora resulta comprensible hasta qué punto la motivación de lo formalmente objetivo es cualitativamente distinta de la motivación de lo específicamente objetivo y cómo lo primero se retrotrae al mismo tiempo a un estrato fundamental de la vida en y para sí (Heidegger, 2005, pág. 141).

Referencias

Heidegger, Martin (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Editorial Herder.

Husserl, Edmund (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, Edmund (1982). *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza Editorial.

Husserl, Edmund (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Ediciones Encuentro.



El tratamiento de lo histórico en Heidegger y Dilthey

Sofía Milagros Altamirano*

En el curso del semestre de invierno de 1920-1921 Heidegger pretende elaborar una fenomenología de la religión. Para eso, ocupa la primera parte del curso en clarificar el concepto de la experiencia fáctica de la vida como punto de partida de la filosofía para así poder delimitar la experiencia religiosa genuina. El concepto de la experiencia fáctica de la vida puede ser comprendido sólo a través del concepto de lo histórico siempre y cuando sea comprendido en un complejo significativo. Este es el punto exacto donde entra en confrontación con otras ideas acerca del tratamiento histórico ligado a la experiencia, y específicamente en este trabajo nos centramos en la confrontación con la filosofía de Dilthey. De esta manera, nuestro objetivo concreto es mostrar por qué para Heidegger Dilthey está equivocado en su tratamiento histórico de la experiencia, o más específicamente del término de vivencia, en la búsqueda de los fundamentos de las ciencias del espíritu. En definitiva, queremos ahondar en la explicación del momento en el que Heidegger dice que “se debería considerar el desarrollo de la conciencia histórica en la historia viva del ingenio. Les remito a Dilthey, que, sin embargo, según mi convicción, no ha captado el núcleo del problema” (Heidegger, 2006, p. 61).

Para el desarrollo de tal objetivo proponemos, en primer lugar, centrarnos en la primera mitad del curso del semestre de invierno de 1920 - 1921, es decir, de la *Introducción a la fenomenología de la religión* para explicar la relación que hay entre el concepto de experiencia fáctica de la vida y el concepto de lo histórico. De esta manera, podemos pasar a desarrollar, en segundo lugar, el § 8 en el que Heidegger analiza tres posibles vías, no muy convincentes, de la lucha de la vida contra lo histórico. Es la tercera de estas vías donde podríamos ubicar el pensamiento de Dilthey y donde encontramos parte del problema que Heidegger atribuye a Dilthey. Así, resulta conveniente desarrollar, en tercer lugar, las ideas de Dilthey con respecto a la vivencia y su tratamiento histórico presentes en su *In-*

* Universidad Nacional de Córdoba / sofia.milagros.altamirano@mi.unc.edu.ar

roducción a las ciencias del espíritu, específicamente, en el segundo libro y en el apartado sobre los fundamentos psicológicos. En cuarto lugar, desarrollamos un apartado específico sobre lo que los autores piensan acerca del cristianismo primitivo ya que parecen tener varios puntos en común. Una vez hecho esto, deberíamos poder dilucidar qué es lo que Heidegger considera desacertado en el pensamiento de Dilthey.

Experiencia fáctica de la vida y el concepto de lo histórico

Heidegger comienza el curso del semestre de invierno de 1920-1921 por la cuestión acerca de la formación de los conceptos filosóficos, lo que lo lleva a distinguir y a concebir como cosas separadas la comprensión de estos conceptos filosóficos de los científicos. Pero además, lo que distingue a la filosofía de la ciencia es que la filosofía viene acompañada siempre de cierta preocupación por la esencia de la misma filosofía antes de ponerse a trabajar. Esto deriva en la preocupación por la pregunta sobre cómo se llega a una comprensión de la filosofía. La respuesta rápida que da Heidegger es, simplemente, filosofando ya que la filosofía no puede ofrecer demostraciones al estilo científico. Aun así, para Heidegger no se ha tomado con la seriedad suficiente el problema de la comprensión de la filosofía. Cuando se trata el problema con la responsabilidad necesaria, se hace claro que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida (Heidegger 2006, p. 39).

Esta experiencia fáctica de la vida hace referencia a dos cuestiones: una se refiere al yo que experiencia y la otra refiere a lo experienciado. Heidegger se toma el trabajo de definir el concepto de lo experienciado por un lado, y el concepto de lo fáctico por el otro. Así, el concepto experimentar está muy lejos de insinuar un mero tomar nota, más bien sugiere la idea de afrontar lo experienciado, lo que quiere decir que las configuraciones de lo experienciado se auto afirman (Heidegger, 2006, p. 39). Sobre el concepto de lo fáctico, Heidegger afirma que sólo es posible de comprender a través del concepto de lo histórico. En conjunto, la experiencia fáctica de la vida refiere siempre a la preocupación por la significatividad. De ahí que la experiencia fáctica de la vida posibilite el camino a la filosofía. El modo en el que se experimenta es algo que escapa a la experiencia fáctica de la vida, le es indiferente, y esta indiferencia termina por fundamentar la autosuficiencia de la misma experiencia fáctica de la vida.

Heidegger nos dice que el contenido de lo experienciado, lo vivido, es mundo, y mundo como algo distinto de un objeto, mundo como “algo dentro de lo que se puede vivir (dentro de una objetualidad no se puede vivir)” (Heidegger, 2006, p. 40), un mundo circundante que abarca las cosas materiales, los objetos ideales, las ciencias y el arte. Este mundo circundante comprende el mundo compartido con los otros y el mundo propio, el primero refiere a los otros de manera fáctica, es decir, como amigo, familiar, médico o estudiante y no como ejemplares del género humano, el segundo refiere a la experiencia fáctica del yo mismo. Esto nos da un indicio de cómo es que opera el método fenomenológico en Heidegger, es decir, poniendo en el centro la preocupación por la significatividad. De esta manera es como logra significar el mundo, las cosas materiales y los otros, lo que hace que dejen de ser concebidos como meros objetos sin más.

En relación al mundo propio, Heidegger afirma que uno mismo se experiencia en lo que realiza, esa es la razón por la que uno está sujeto al mundo circundante. Así se comprende que la experiencia que uno tiene de sí mismo no se da en las vivencias, ni en un conjunto de procesos y mucho menos como algo yoico-objetual (Heidegger, 2006, p. 44). Entonces, experienciarse a sí mismo es una experiencia del mundo propio (aquel que está comprendido dentro del mundo circundante) y no de una percepción interna en tanto que tal experiencia tiene un carácter mundanal porque está comprendido dentro de un complejo de significatividad (Heidegger, 2006, p. 44). De esta manera, se hace patente que lo fáctico no tiene un carácter objetual, sino que más bien tiene un carácter de significatividad que luego puede llegar a convertirse en un complejo objetual.

Conviene recordar en este momento que para Heidegger lo fáctico puede ser comprendido únicamente a través de la historia. El sentido de lo histórico que se había usado hasta el momento está determinado por cierto preconcepto de la objetualidad, por lo que se deduce que lo objetual es histórico, ergo, transcurre en el tiempo y se modifica. El problema de esta concepción es que lleva a concebir a los conceptos generales de la filosofía y de la religión como objetualidades en tanto que no son comprendidos significativamente. Acá Heidegger se plantea si existe la posibilidad de una manera de concebir lo histórico que no pueda estar ligado a las objetualidades (Heidegger, 2006, p. 60). Por eso su propuesta parte de pensar lo histórico en relación a la experiencia fáctica de la vida,

de manera que lo histórico no refiera a meros objetos que transcurren en el tiempo. De esta propuesta, Heidegger deriva dos funciones que tiene el concepto de lo histórico en la experiencia fáctica de la vida: uno tiene que ver con colmar, es decir, que la vida tiene sustento en la pluralidad que ofrece lo histórico. El otro tiene que ver con una carga en tanto que la vida lucha por afirmarse frente al poder de lo histórico (Heidegger, 2006, p. 61). En ambas funciones lo histórico cumple un papel de desasosiego en donde la vida se encuentra afirmándose y asegurándose contra tal concepto; el desasosiego inspira a la cultura pero también la inhibe. Este es el momento preciso en el que Heidegger menciona que Dilthey no ha comprendido correctamente el núcleo del problema de las relaciones entre la vida y lo histórico. En este sentido, podemos empezar a comprender que el concepto de lo histórico nos facilita el acceso a la comprensión filosófica en tanto que muestra un aspecto fundamental que ayuda a pensar la vida con un carácter significativo. Entonces, lo que importa es obtener de la experiencia fáctica de la vida los motivos para la comprensión filosófica. Es de esa comprensión que se llega a una fenomenología de la religión que está determinada por el problema de lo histórico.

Según Heidegger sería difícil tomar las nociones de lo histórico desde la filosofía de la historia ya que rechaza la idea de separar a la misma filosofía en distintas disciplinas. Es por eso que se debe ir a buscar el concepto de lo histórico en la experiencia fáctica de la vida en la medida en que, usualmente, no decimos que algo es histórico, sino que algo tiene la propiedad de ser histórico (Heidegger, 2006, p.62). Entonces, lo que Heidegger hace acá no es otra cosa que significar la objetualidad. Es así como lo histórico adquiere una importancia mayor que la validez de las proposiciones con respecto al sentido de la filosofía. De esta manera, podemos ver que entender lo histórico desde la experiencia fáctica de la vida permite comprender los objetos materiales del mundo circundante como algo más que como meras objetualidades, esto es, como complejos significativos.

Aún así, lo histórico, o la conciencia histórica, suele aparecer como una carga frente a la capacidad de creación en tanto que frena el entusiasmo por la conciencia de la caducidad. Pero para Heidegger esta forma de pensar a lo histórico tiene que ser eliminada, de manera que afirmarse contra lo histórico se convierte en luchar contra la historia (Heidegger, 2006, p. 65). Heidegger encuentra tres vías por las que uno puede afirmarse contra lo histórico: la vía platónica, la vía del entregarse radicalmente a

lo histórico y la vía del compromiso entre los extremos. De manera muy breve, en la vía platónica se busca afirmarse a la manera de un aborrecimiento contra la historia en la medida en que la realidad histórica puede ser entendida sólo en referencia al mundo de las ideas. Sobre la vía del entregarse radicalmente a lo histórico, Heidegger señala que la primera versión del problema fue pensada por Dilthey pero que luego, pasando antes por Simmel, el problema fundamental se hizo presente en el pensamiento de Spengler. Para Spengler el presente desde el que se conoce el pasado debe ser pensado como un proceso objetivo del acontecer histórico. De esta manera, se logra asegurar el presente contra la historia en la medida en que el presente puede ser entendido históricamente. Heidegger atribuye la tercera vía a Dilthey ya que se concibe la historia como una continua realización de valores pero que, sin embargo, nunca llegan a realizarse por completo. Lo que importa es delimitar el presente con respecto al pasado con el fin de determinar un futuro a través de una orientación histórico-universal (Heidegger, 2006, pp. 65-70).

Para Heidegger ninguna de estas tres vías resulta por entero convincente en la medida en que en cada una de las vías se considera el estar-ahí preocupado como una objetualidad dentro de la misma historia y no como un ser considerado en sí mismo. Esto implica no hacerse cargo realmente del desasosiego. Para Heidegger la forma de tratar el problema de lo histórico tiene que ver con asemejarse a la forma en la que nosotros experimentamos la temporalidad en la experiencia fáctica de la vida, dejando de lado cualquier idea en relación a cierta conciencia pura o temporalidad pura (Heidegger, 2006, p. 90). Esta es la forma en la que sería posible comprender el estar-ahí preocupado como es en sí mismo. Entonces, la vía que Heidegger propone parte de la vida fáctica para tomar de ahí el sentido del tiempo. La forma que Heidegger encuentra para llevar a cabo semejante tarea es a través de las epístolas paulinas, desarrolladas en la segunda mitad del curso, en las que se muestra el giro radical del tratamiento histórico-objetual al tratamiento histórico-ejecutivo centrado en la situación. En esto se resume el tratamiento metodológico que Heidegger encuentra para la filosofía (que no es otra cosa que el filosofar mismo). Y sólo con este tratamiento va a ser posible llegar a una fenomenología de la religión.

El concepto de lo histórico en la Introducción a las ciencias del espíritu

Resulta conveniente en este momento reconstruir el pensamiento de Dilthey en sus propias palabras (y no a través de las de Heidegger) para poder dilucidar a qué ideas, exactamente, se opone Heidegger. Con vista a tales fines, conviene ahondar en la *Introducción a las ciencias del espíritu*. En esta obra Dilthey busca, dicho de manera breve, los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu a través de un método histórico y otro sistemático. Cree que la clave está en la psicología en la medida en que a la escuela histórica le ha faltado la conexión de los fenómenos históricos con los hechos de la conciencia. Esto es así porque si bien para Dilthey toda ciencia es ciencia de la experiencia, toda experiencia tiene su nexo original y su validez en la conciencia. El interés histórico y psicológico que tiene Dilthey lo lleva a concebir al hombre en el conjunto de todas sus fuerzas, como un ser que quiere, siente y representa a la manera de fundamento de la explicación de su conocimiento y de sus conceptos, como por ejemplo, tiempo, mundo externo, sustancia, causa, etc. (Dilthey, 2015, p. 33). Esta sería la forma en la que el mundo de la experiencia se extiende hacia algo más que los propios estados internos. De esta manera, el objetivo de la *Introducción* tiene que ver con coordinar las ideas históricas y sistemáticas que los hombres de las ciencias del espíritu (el jurista, el teólogo, el historiador, el político) necesitan para el estudio fecundo de sus ciencias particulares. Para Dilthey sólo podemos conocer la realidad compleja de la historia a través de las ciencias que investigan los hechos más simples que componen esa realidad. Así la historia universal vendría a ser la conclusión de las ciencias del espíritu.

En los primeros apartados Dilthey se ocupa de distinguir a las ciencias del espíritu, como aquellas que tienen su objeto en la realidad histórico-social, de las ciencias naturales. A los fines de esta tarea, Dilthey nos explica que la figura de Dios ha jugado un papel central como aquel gran artista que había conseguido sincronizar el sistema material y el mundo espiritual. De esta manera, un acontecimiento natural puede producir una sensación y un acto de voluntad puede producir un cambio en el mundo exterior. Lo que resulta incompatible con la metafísica tradicional de las sustancias espirituales. Su completa liquidación llega cuando se hace presente el conocimiento de que la vivencia de la autoconciencia es la base desde la que se construye el concepto de sustancia, lo que constituye el

resultado de la adaptación de las vivencias a las experiencias externas (Dilthey, 2015, p. 43).

Para que las ciencias del espíritu se constituyan como tal necesitan separarse de todo el ámbito de los fenómenos constituidos con el material de los sentidos y centrarse en los hechos que se nos dan primariamente en la experiencia interna para que luego estos hechos se configuren, como por analogía, con los fenómenos naturales. Así es como surge un tipo de experiencia que tiene su origen y su material en la vivencia interna y que, sin embargo, constituye el objeto de una ciencia empírica (Dilthey, 2015, p. 44). Es en esta experiencia interna, que puede ser entendida como vivencia de nuestro sentimiento y de nuestra voluntad, se nos da todo lo que tiene valor. Ahí se encuentran los principios del conocimiento que determinan los grados de naturaleza que existen y los principios de nuestra acción que explican la existencia de fines, medios y valores en los que se funda el trato con la naturaleza. Estas son las condiciones mismas de la experiencia. De esta manera, se concibe al hombre como una unidad de vida en la que los hechos espirituales alcanzan a la percatación interna y el todo corporal alcanza la captación sensible.

Para Dilthey hay dos hechos psíquicos que sirven a la comprensión de la organización externa de la sociedad. Uno de ellos tiene que ver con la relación y el sentimiento que sirven de base para la conformación de la comunidad en la que se ve reflejada la vida afectiva. La manera en la que uno puede ahondar en esa vivencia es, según Dilthey, a través de la introspección en la psicología individual. El otro hecho psíquico también es psicofísico en la medida en que refiere a las relaciones de dominación y dependencia entre las voluntades. De esta manera, podemos entender que el problema psicológico más profundo que plantea la historia es que el motor del progreso sea la entrega sacrificada del individuo a las personas que quiere, por lo que tenemos una conexión entre el sistema cultural y la vocación interna (Dilthey, 2015, p. 136).

Esto se complementa con una idea que Dilthey desarrolla más tarde en relación al hecho de que sólo comprendemos mediante la transferencia de nuestra experiencia interna a una facticidad exterior sin vida. Por eso, sucede que cuando hay un hecho que es inderivable de nuestra experiencia interna, automáticamente deja de haber una situación histórica, esto quiere decir que hemos llegado a las fronteras de la captación histórica (Dilthey, 2015, p.176). En otras palabras, cuando los hechos derivables de

mi experiencia interna no se condicen con los hechos históricos, significa que nos hemos topado con los límites del método histórico y es en este punto donde comienza el reino de la trascendencia histórica. Entonces, de todo esto se puede concluir que el método histórico tiene un límite interno que radica en la conciencia.

Para comprender la marcha del desarrollo histórico desde adentro sería necesario que traslademos nuestro propio yo a distintos lugares. La condición imprescindible para poder llevar a cabo tal tarea es psicológica y se encuentra en la fantasía en la medida en que puede revivir en la marcha histórica los puntos en donde ha habido un avance, lo que hace surgir una comprensión fundamental del desarrollo histórico (Dilthey, 2015, p. 289). Ahora podemos entender que este comprender está íntimamente ligado a la vivencia como una forma de percatación de eso que se da en mi persona, en mi autoconciencia. Esta parece ser la clave en la que estriba el fundamento de las ciencias del espíritu.

El error de Dilthey

Con lo desarrollado hasta el momento, es posible intuir la tesis de este trabajo: buscamos comprender qué es lo que Heidegger considera errado en el pensamiento de Dilthey y esto es, ni más ni menos, el psicologismo que está en la base de la relación entre la vivencia y la historia. Como ya se dijo, lo que busca Heidegger es hacerle frente al problema de lo histórico pero desde la experiencia fáctica de la vida. Y el papel que juega acá el concepto de lo histórico es el de colmar, en el que la vida se sostiene en la pluralidad de lo histórico, y el de carga, en donde lo histórico se convierte en aquel poder frente al que la vida pugna por afirmarse. Ahora bien, es cierto que Dilthey concibe al hombre como una unidad de vida en el conjunto de todas sus fuerzas, pero esto no alcanza para comprender las fibras más profundas de lo que implica ser hombre justamente porque no lo entiende de manera significativa. Esto se explica mejor al recordar que para Dilthey la comprensión sólo es posible mediante la transferencia de la experiencia interna a una facticidad exterior sin vida, lo que lleva a quitarle toda significación a lo que nos rodea al concebirlo como sin vida. Para Heidegger, Dilthey no ha comprendido el núcleo del problema porque cuando se pone el acento en la experiencia interna, se pierde la comprensión originaria y significativa y se concibe a lo que es externo a uno

como meras objetualidades sin vida. Por eso es que Heidegger, repetimos una vez más, nos invita a buscar lo histórico en la experiencia fáctica de la vida porque esa es la forma de acercarse a lo que es originariamente significativo (por esto es que dice que una objetualidad tiene la propiedad de ser histórica y no que simplemente algo es histórico) . Algo muy difícil de encontrar si buscamos lo histórico en la vivencia interna. Es posible que este rechazo al psicologismo de la experiencia interna encuentre alguno de sus cimientos en la filosofía de Husserl.

El cristianismo de los orígenes

El cristianismo de los orígenes es un tema tratado por ambos autores y que pareciera desarmar un tanto las conclusiones del párrafo anterior. Para Heidegger, “la comprensión fenomenológica abre una nueva vía para la teología” (Heidegger, 2006, p. 93). De esta manera, cuando se fija en la vida de Pablo, da cuenta de que hay una lucha entre la ley y la fé y que es una situación fenomenológica por la lucha religiosa y por la lucha en sí misma. El tiempo presente parece estar llegando a su fin y con la muerte de Cristo comienza un nuevo tiempo, así, se opone el mundo presente al mundo de la eternidad (Heidegger, 2006, p. 94). Lo valioso que Heidegger encuentra en Pablo es el hecho de afirmar la experiencia cristiana de la vida como una explicación originaria que parte del sentido de la vida religiosa. De esta forma, sólo en la medida en que coincidan la comprensión histórico-religiosa con la comprensión filosófico-religiosa, es decir, fenomenológica, la historia de las religiones podría aportar algún material a la filosofía de la religión.

Ahora bien Dilthey escribe un apartado llamado “Cristianismo, teoría del conocimiento y metafísica” en donde afirma que con el cristianismo la voluntad recibe su propio carácter metafísico, esto implica un cambio profundo en la vida anímica del hombre en tanto que quedan reunidas las condiciones para romper las barreras de la ciencia de la antigüedad. Así, la posición del hombre con respecto a la naturaleza ha cambiado, y el cambio en la vida anímica provoca una actitud nueva de la conciencia metafísica ante el mundo espiritual. Esto es, la libertad interna ahora es accesible a todos, no sólo para los más sabios como en la antigüedad. De esta manera, el conocimiento de Dios hace posible la conciencia histórica, lo que quiere decir que “el punto de arranque de esta metafísica es la divinidad captada

en la experiencia” (Dilthey, 2015, p. 289). Entonces, lo que parece hacer Dilthey es ligar la conciencia histórica al cristianismo, lo que no está para nada alejado de las premisas de Heidegger. Tal vez Heidegger no aceptaría el término de conciencia histórica pero la esencia de la idea sigue siendo buscar la divinidad en nuestra experiencia y llegar así a una comprensión histórica. Incluso Dilthey afirma sobre Pablo la manera en la que chocan la fé en la ley y la fé en Cristo, lo que indica dos experiencias vivas en donde se da en la conciencia un pasado y un presente históricos. Esto coincide con lo que Heidegger rescata de la vida de Pablo. Lo más llamativo es que Dilthey, en esta sección dedicada al cristianismo en su *Introducción*, nos dice que “se comprende sólo lo que es revivido de entre las facticidades de la historia en la riqueza del ánimo” (Dilthey, 2015, p. 290) de manera que la viveza máxima no se puede alcanzar si la vida del alma no es histórica. Acá Dilthey alude explícitamente a la facticidad de lo vivido en la historia. De esta manera, las ideas de Heidegger y Dilthey en torno al cristianismo de los orígenes no parecen distanciarse demasiado. Por supuesto que Dilthey refiere siempre a una experiencia interna y que, en definitiva, la diferencia entre ambos autores es el método fenomenológico de Heidegger. Pero no podemos ignorar el hecho de que, en torno al cristianismo de los orígenes, Heidegger y Dilthey parecen expresar la misma idea con diferentes palabras sobre la forma en la que la experiencia originaria del cristianismo está íntimamente relacionada con lo histórico. Esto nos lleva a desconfiar un poco de la severidad de la crítica de Heidegger a Dilthey, tal vez sea una crítica muy dura, o incluso un tanto injusta, si coinciden en este punto esencial. El rechazo de Heidegger hacia el psicologismo de Dilthey parece completamente válido cuando hablamos sobre cómo lo histórico se yergue en la experiencia fáctica de la vida y cómo esto nos lleva a una comprensión significativa. Pero si se trata de los mismos conceptos volcados en el cristianismo primitivo, la crítica de Heidegger hace aguas por la similitud de las ideas que subyace en el pensamiento de ambos autores. En otras palabras, en lo referido al cristianismo, Heidegger ha desarrollado ideas que van en consonancia con las de Dilthey, por eso es que la crítica pierde potencia.

Consideraciones finales

Después de todo el recorrido hecho, podemos llegar a la conclusión de que la crítica de Heidegger no es errónea, se puede considerar que su análisis es acertado y válido si tomamos como referencia casi la totalidad de ambas obras citadas. Pero deberíamos leer este análisis de manera crítica, es decir, atendiendo a ese pequeño apartado de Dilthey sobre el cristianismo, teoría del conocimiento y metafísica. Se puede decir que esto es lo que nos hace comprender y apreciar de manera más profunda lo que Heidegger tiene para decir sobre Dilthey.

De esta manera, podemos entender que el desarrollo del tratamiento de lo histórico en ambos autores nos ha permitido ver que Dilthey enlaza la vivencia a la experiencia interna, razón por la cual Heidegger afirma que comete un error en tanto que, esa vivencia, o dicho en sus propios términos, esa experiencia fáctica de la vida, no puede estar ligada a una experiencia interna, sino que más bien debe estar íntimamente ligada a la significatividad que luego puede convertirse en un complejo objetual. Los autores difieren no sólo en la vía que proponen para hacerle frente al problema de lo histórico, sino también en la concepción de hombre que implica cada uno de los tratamientos. De esta manera, a pesar de que Dilthey también pone en el centro de su pensamiento la experiencia, Heidegger no está de acuerdo con el hecho de que tenga su origen y material en la vivencia interna, lo que implica suponer un fundamento psicológico, dependiente del hombre hasta el punto en que actúa como límite de la historia, a la hora de establecer una relación entre la vivencia y la historia. En resumen, ambos le dan a la experiencia un papel central en su filosofía, pero Heidegger se concentra en la experiencia fáctica de la vida, lo que le permite desarrollar el método fenomenológico que hace posible comprender significativamente. Por el contrario, Dilthey se concentra en la experiencia interna, lo que para Heidegger significa no comprender de raíz el problema.

Por eso es que para Heidegger, la vía que propone Dilthey para hacerle frente al problema de lo histórico termina por concebir al hombre como mera objetualidad dentro de la historia, lo que es una forma de no hacerse cargo del desasosiego, o de buscar la salida más fácil. Lo que Heidegger sí hace es buscar la forma de hacer explícito filosóficamente el estar-ahí. Esta es la única forma de tratar lo histórico en el fáctico estar ahí de la

vida, por eso la vía de Heidegger es justamente eso, buscar lo histórico en la experiencia fáctica de la vida para comprender al hombre en toda su significatividad, sin tratarlo como una objetualidad.

Por la solidez de esta argumentación, no parece convincente tirar por la borda toda la crítica de Heidegger por el apartado sobre el cristianismo de Dilthey. Lo que sí parece prudente es aceptar la crítica de Heidegger cuando se refiere a la forma en la que lo histórico se yergue en la experiencia fáctica de la vida y cómo esto nos lleva a una comprensión significativa. Pero siempre teniendo en cuenta que la crítica no parece muy apropiada en lo tocante al cristianismo de los orígenes.

Referencias

Wilhelm Dilthey (2015), *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de cultura económica, México DF.

Martin Heidegger (2006), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Fondo de cultura económica, México DF.



El camino de Heidegger hacia una ciencia originaria

Algunas influencias Husserlianas presentes
en el seminario de posguerra de 1919

Octavio Seguí*

Introducción

El siguiente trabajo pretende revisar las ideas del joven Heidegger junto a sus influencias husserlianas. Desde la aparición de la fenomenología hasta el día de hoy, la relación entre ambos pensadores constituye una tarea que evoca trabajo en nuestra disciplina. Si bien el propósito que aquí nos convoca no es nada nuevo, hemos de mencionar que el abordaje tiene ciertas características particulares. Dirigimos el foco de atención únicamente al primer seminario dictado por Martin Heidegger como profesor universitario en la universidad de Friburgo. El mismo corresponde a un curso de pos-guerra (enero de 1919) cuyo registro llega a nuestras manos bajo el título *“La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo”*. Intentaremos enfocarnos en este texto y traer ininterrumpidamente a colación los escritos previos de Husserl. Ellos son: *“Investigaciones lógicas”* (1900); la publicación en la revista *logos* *“Filosofía como ciencia rigurosa”* (1910); y su libro *“Ideas I relativas a una fenomenología pura”* (1913). El repaso de los aportes husserlianos no será una mera comparativa genérica. Serán utilizados en pos de comprender y reconstruir el camino de Heidegger hacia lo que él llamó “ciencia originaria”. Tal será nuestro principal objetivo: comprender ésta “ciencia”.

Coincidencia en el método. Crítica al naturalismo y al historicismo.

Podemos partir con una pequeña mención al prólogo con el que Heidegger introduce su seminario. En estas brevísimas páginas encontramos algunas referencias al objetivo principal de su curso. Lo primero que re-

* Universidad Nacional de Córdoba / octavio.segui@mi.unc.edu.ar

levamos es la “extrañeza” del joven Heidegger a la hora de describir sus primeras aclaraciones. Las mismas parecen pre-suponer algo “obvio” que sus alumnos (por el modo en que lo dice y por la “necesidad” de aclararlo) parecen no anteponer a un examen: una “tentación” merodea la universidad, aquella que apunta a armarse de una concepción del mundo científica a través de una “gramática fraseológica”. Para Heidegger, quien pretende fundar una nueva ciencia utilizando los cimientos que dejó su maestro, “la ciencia” (subrayo) no tiene su sustento en un “punto de vista”. Por el contrario, los elementos de su genuina realización prometen una irrupción en la conciencia inmediata de la vida, provocando en la misma algún tipo de transformación. Es decir, corresponde a una nueva actitud de la conciencia y a una forma específica de *actividad* de la vida del espíritu¹. Por supuesto, esta actividad condensa en una “concepción del mundo”, pero no queda claro si debe identificarse con ella. Esto ha dado lugar a innumerables problemas. Heidegger planea solucionarlos y diferenciarlos a través de un desarrollo metodológico, presentando lo que para él es el “verdadero problema”.

La primera referencia a Husserl se presenta en lo ya descrito: como una particular tendencia metodológica y didáctica en la estructura de las explicaciones. Tanto en la publicación de Husserl en la revista *logos* (1910) como en el semestre de posguerra de Heidegger (1919), ambos pensadores comienzan su exposición teniendo como objetivo “despejar el terreno”². Pretenden por igual aclarar una noción y un sentido de filosofía que, en primera instancia, no se muestra plenamente debido a obstáculos, suposiciones y confusiones de distinta envergadura. Con diferentes expresiones³ para identificar el fin de sus búsquedas, Husserl “filosofía científica” y Heidegger “ciencia originaria”, esta manera de trabajar se refleja casi idénticamente:

1 La irrupción de esta idea en el contexto de la conciencia natural, explica Heidegger, solo se da en sentido primordial en el marco de una filosofía entendida como “ciencia originaria”. A su vez, puede darse, de modo derivado y hasta cierto punto, en cada ciencia genuina en función de su particular finalidad cognitiva y constitución metodológica.

2 Esta nomenclatura es de nuestra autoría. Creemos que refleja genuinamente la tarea que acomete tanto Husserl como Heidegger.

3 Y motivaciones, finalmente.

Las convicciones universales significan poca cosa cuando no se las puede fundamentar, y las esperanzas puestas en una ciencia significan así mismo poco cuando no se divisa el camino hacia sus metas. (Husserl, 1910/2009, p. 19)

Necesitamos un análisis preliminar que borre todas aquellas preconcepciones ingenuas y todos aquellos toscos malentendidos que constantemente distorsionan el tema. De esta manera, el pensamiento conquista la dirección que determina esencialmente nuestro tratamiento. (Heidegger, 1919/2005, p. 6)

En el caso de Husserl, la historia y necesidad de una “aclaración” comienza por las “investigaciones lógicas” (1900) y no cesa de evolucionar a lo largo de su obra. En este primer libro se da la antesala a esta cuestión con el intento de diagramar una “lógica pura”, criticando el psicologismo en filosofía. En 1910, una década después, Husserl mantiene sus contrincentes, pero presenta su disputa con mayor transparencia a través de una publicación en la revista *logos*. Aquí, su principal problemática remite a la rigurosidad: ¿Es posible constituir la filosofía como una ciencia rigurosa? En principio, esta discusión presupone preliminarmente otra discusión de fondo, que no es sino la pregunta por la esencia de la filosofía: ¿Qué es la filosofía? ¿Cuál es su relación con las demás ciencias particulares y del espíritu? ¿Cómo se diferencia de ellas?

En esta instancia Husserl comienza a diagramar su filosofía fenomenológica. La misma tiene como base el análisis intencional de la conciencia y su campo entero de experiencia. Esto último no es un dato menor, Husserl entiende que la “intencionalidad” (conciencia de “algo”) no refiere llanamente a la experiencia sensible directa o, como él la define, la “actitud natural”. La fantasía, el recuerdo, la imaginación y sobre todo las “esencias” se encuentran comprendidas en los límites de lo “intencionable”. Sin embargo, el peso de la tradición y algunas nociones solidificadas en nuestra cultura no nos permiten el acceso a la entereza de esta experiencia (principalmente a aquel ámbito de referencia que corresponde a la “conciencia trascendental”), ni a comprender su posibilidad dentro del fenómeno originario de la conciencia. Para “ingresar” en el campo fenomenológico, Husserl advierte que quien filosofa debe cambiar de actitud radicalmente: debe hacer una *epoche* y poner entre paréntesis la experiencia cotidiana.

Semejante actitud anti-natural (contenida en las posibilidades de nuestra conciencia) nos abre el camino para vislumbrar las “esencias”; el objeto primordial y partir del cual se ejerce una filosofía fenomenológica. Esta primera etapa se la puede llamar “preparatoria” puesto que solo conduce a la “reducción fenomenológica”. Una vez adentrados en este terreno, la fenomenología se ejerce sin realizar una fundamentación ontológica: “El fenomenólogo no juzga ontológicamente cuando reconoce un concepto o una proposición ontológica como índice de nexos esenciales constitutivos, cuando ve en él un hilo conductor para mostraciones que llevan puramente en sí mismas su legitimidad y su validez” (Husserl, 1913/1962, pp. 463-464). Se limita a describir este tipo de relaciones “de principios”, sin sacar (en esta instancia) consecuencias más allá de ellas.

Cuando la definición del auténtico sentido de los problemas filosóficos se consagra como “la tarea” principal de Husserl, este hecho debe llamarnos la atención. Un suave examen historiográfico señala que no es la primera vez que un filósofo profiere esta clase de preguntas. Con esto queremos decir una sola cosa: existe un sentido y una dirección particular de las preguntas que encuentran sus raíces en un momento histórico. Dos tendencias y fuerzas principales se mueven en la época de Husserl: el naturalismo y el historicismo relativista. Ambas tendencias funcionan como obstáculos para el ejercicio pleno de la fenomenología, pasaremos a ver por qué.

Husserl tiene presente el avance significativo de las ciencias particulares y su correspondiente éxito social y cognoscitivo ineludible. Su análisis lo lleva a comprender cómo en la filosofía este hecho repercutió sobre sus inclinaciones metodológicas más hondas: ¿Puede la filosofía, que se encarga de pensar aquellos fines últimos con pretensión de extrema rigurosidad, llegar a los resultados que materializan las ciencias actuales? Si es que puede ¿Habría de hacerlo con el mismo método que utilizan las ciencias o debe tener un método propio? ¿Ha llegado alguna vez la filosofía a obtener un fruto de este tipo (científico)? ¿Debe desearlos? En la encrucijada de estas preguntas, Husserl observa un fenómeno llamativo: muchos filósofos han adoptado metodologías naturales para el tratamiento de lo que, para él, son esencias ideales, sin siquiera percatarse de esta operación⁴.

4 En psicología se ha llegado a identificar la lógica con las “leyes del pensamiento”. La misma interpretación se ha trasladado, según la óptica de Husserl, a los ámbitos filosóficos. (Husserl, [1900] 2006, pp. 67-102)

La confusa identificación esencial, guiada por el admirable afán de lograr rigurosidad en los planteos filosóficos, desembocan en errores teóricos y prácticos destacables. A esos efectos, por bien intencionados que sean sus motivos, equiparan en una sola cosa ciencia auténtica y ciencia de experiencia: juzgar científicamente quiere decir para el naturalista guiarse por las cosas mismas, haciendo a un lado todo prejuicio sobre ellas; lo que es, afirmar que toda ciencia tiene que partir de la experiencia y fundamentar su conocimiento en ella. Esto deja de lado algunos aquelarres filosóficos, pero junto a ellos desecha la totalidad de los datos “eidéticos”. Los mismos quedan catalogados como “aberraciones metafísicas o escolásticas”. Esta será la primera dificultad que observa Husserl con el naturalismo. Por otro lado, el historicismo amenaza con el avance de la filosofía como “visión del mundo”. Este enfoque interpreta la filosofía (y su contenido espiritual) como formaciones culturales que aparecen y desaparecen en la corriente de la evolución humana; arrastrando consigo las ideas de “verdad”, “teoría” y “ciencia” que pierden, en tal caso, su validez absoluta. Husserl (1910/2006) aclara que el hecho de que una configuración espiritual, en tanto que *factum*, no se mantenga históricamente en pie, no da lugar a la insostenibilidad en el sentido de la validez (p. 64). Sin embargo, el historicismo no se percata de que sus actitudes cognoscitivas no son las adecuadas para emitir juicios de este tipo y persiste en esta opinión; continúa recolectando datos historiográficos de distintas configuraciones espirituales y llega a la conclusión de que no existe ni en los filósofos ni en la filosofía el carácter de rigurosidad. Con ello, da lugar a una idea de filosofía como supremo ascenso en la experiencia de la vida respecto a la sabiduría de un tiempo determinado. Es decir, se identifica la filosofía con una “formación” (que incluye experiencias propias, ajenas y de generación anteriores) que tiene como correlato un hábito cuyo componente esencial es “mirar” la idea de excelencia acabada. Esta excelencia designa el ser experto de manera habitual respecto de todas las direcciones posibles de la actitud humana: la cognitiva, la estimativa y la volitiva. De acuerdo con esto, el hombre “bien formado” no solo tiene experiencia del mundo, sino formación religiosa, estética, ética, política, técnico-práctica: puede elaborar ideas con legitimación lógica, participa de los valores de belleza y ética; así como en el mundo de los bienes se guía por lo prácticamente provechoso y técnicamente útil. Semejante logro encarnado en una persona no es del mero individuo, sino que pertenece a la comunidad cultural

y la época. A esa misma “visión del mundo” entendida como “formación” se la llama “sabiduría”. Pero al filósofo, según Husserl, “no le basta que nos orientemos en el mundo” (1900/2006, p. 208).

El historicismo al considerar la filosofía como la encarnación de esta “sabiduría” temporal, relega la transformación de la misma *prorrata* con los cambios culturales (cambia la cultura, cambia la esencia de la filosofía).

No habría validez en absoluto o en sí, que es la que es incluso si nadie es capaz de llevarla a cabo y hasta si ningún hombre en toda la historia pudiera lograrla. No la habría, pues, tampoco para el principio de contradicción ni para lógica alguna (...) quizá al final ocurra que los principios lógicos que previenen la contradicción se convierten en su contrario. (Husserl, 1910/2006, p. 61)

Volviendo sobre nuestros pasos, el historicismo es una filosofía escéptica que no se tiene a sí misma como escéptica. Como principal efecto debilita el afán científico que mal desarrolla el naturalismo. Cuando Husserl quiere aclarar su sentido de filosofía sintetiza ambas tendencias: Dirá que es posible y deseable una rigurosidad en la filosofía y que los intereses supremos de la cultura humana exigen que se construya una filosofía como tal. Pero, si eso es lo que se quiere, no se han escrutado hasta el momento de manera correcta las condiciones para ello. En consonancia, la reiterada utilización de los métodos naturales e históricos para hacer y definir la filosofía sólo conduce a una tergiversación de los problemas filosóficos y entorpecen el camino a la plena evidencia de la metodología adecuada.

La filosofía ha pretendido ser la ciencia más rigurosa de todas; la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible en sentido ético-religioso una vida regulada por normas racionales puras (...) En ninguna época de su evolución la filosofía ha conseguido cumplir la pretensión de ser ciencia rigurosa (...) y sin embargo, el *ethos* dominante de la filosofía moderna consiste (...) en querer constituirse como ciencia rigurosa (...) el único fruto maduro de estos esfuerzos ha sido la fundamentación y la independización de las ciencias rigurosas de la naturaleza y del espíritu. (Husserl, 1910/2006, pp 7-8)

Los lineamientos de Husserl presumen que a lo largo de los siglos se ha intentado con múltiples metodologías la realización de filosofías rigurosas y que todas han fracasado: hasta el momento la filosofía no es ciencia, no tiene doctrina y no puede enseñar nada “objetivamente válido”. Kant es mencionado como un caso ejemplar (y lucido) de estos intentos; pero su enfoque (facultades y actitudes cognoscitivas) se ha emparentado confusamente con la totalidad de la filosofía. ¿Cómo debe la filosofía abrirse camino si desea constituir en un futuro un sistema riguroso? En primer lugar, necesita de una “crítica que [ponga] en cuestión al mismo tiempo la experiencia entera y el pensamiento propio de las ciencias empíricas” (Husserl, 1910/2006, p.23): la fenomenología. Estos son los primeros avances que “despejan el terreno”. Heidegger, por su parte, dice que “todo este curso gira realmente en torno a un problema metodológico” (1919/2005, p. 133). La preocupación no es respecto al *qué* de la filosofía, sino a su *cómo*.

Diferencias en las dificultades. Lo opuesto a una verdad profunda puede ser otra verdad muy profunda

Teniendo estas importantes coincidencias metodológicas cabe profundizar en las dificultades que obstaculizan “llegar” al objetivo (“filosofía científica” o “ciencia originaria”). Husserl, como dijimos, fue el primero en aventurarse en estos terrenos desarrollando, sobre la base de su ya inaugurada “fenomenología”, una aguda crítica hacia el naturalismo y el historicismo relativista. En lo sustancial, las críticas de Husserl son incorporadas por Heidegger⁵. Comparten a su vez, las deficiencias que conlleva tomar la “teoría del conocimiento” como punto de partida y fundamento de la filosofía. Sin embargo, difieren en otra instancia: “Basta con recordar la «ingenuidad» con la que, según he dicho, la ciencia de la naturaleza toma la naturaleza como dada.” (Husserl, 1910/2006, p. 23)

“No se nos da nada psíquico ni nada físico. Pero de inmediato uno podría objetar: la vivencia es un proceso [que discurre] en mí, en mi alma, por tanto, es algo evidentemente psíquico. Prestemos más atención a esta objeción. Esta objeción no es pertinente, porque ya objetiva la vivencia antes de tomarla tal como se da” (Heidegger, 1919/2005, p. 80)

5 La importancia que Heidegger le otorga a estas críticas se traducen en la dedicación de varios párrafos de su seminario al repaso de ellas.

En ambas citas está implícito aquello que conjuga a ambos pensadores y aquello que los distancia. Para indagar esto mismo y poder comprender más a fondo estas relaciones será necesario retornar a viejos postulados de Husserl. Él dice que la psicología, sin perjuicio de su verdad, tiene que ver con la “conciencia empírica”, mientras que la fenomenología, con la “conciencia pura”. Por eso “habrán de estar en relaciones muy estrechas, en la medida en que ambas tienen que ver con la conciencia, aunque en modos diferentes: en «actitudes» distintas” (1910/2006, p. 27). Este aporte de Husserl está fundamentado con elementos de su propio edificio filosófico: la distinción entre “generalización” y “formalización”. Ambas operaciones calan profundamente en Heidegger y vale la pena detenerse en ellas por un momento.

Husserl distingue rigurosamente las relaciones de generalización-especialización de las relaciones formalización-desformalización. El primer grupo se refiere a la subordinación de una esencia a sus géneros de esencia superiores. Como ejemplo ostensivo, Husserl señala que la esencia “rojo” está subordinada al sumo género “cualidad sensible”. Dentro de este campo de subordinaciones Husserl entiende que cada inferencia al servicio de esta actitud es capaz de moverse del sumo género hasta su última diferenciación (especialización) y a la inversa, de su última diferenciación hacia su sumo género (generalización). En contraposición, las relaciones de formalización-desformalización no operan de este modo. Estas relaciones tienen su fundamento y movimiento desde lo “dotado de contenido” hacia lo formal “lógico-puro” (formalización) y a la inversa, de lo “lógico-puro” al henchimiento de un contenido (desformalización). El famoso ejemplo brindado por Husserl para hacer entendible la operación se manifiesta en el paso de “espacio” a “multiplicidad euclidiana”. Husserl hace ver como “multiplicidad euclidiana” puede ser vista en cuanto esencia y a la luz de una formalización como posibilidad determinada. Pero “espacio” como forma “lógico-pura” es vista como posibilidad *aun* indeterminada o, en otras palabras; como posibilidad que en su extensión formal contiene “más” que una “multiplicidad euclidiana”. Esto quiere decir que, en base a la estructura formal de la conciencia, desde “espacio” podríamos henchir cualquier tipo de geometría no-euclidiana sin estar obligados a ninguna en particular. En todo caso este tipo de distinción busca atender contra ingenuas tematizaciones que entienden e identifican un “henchimiento singular” de un “género de esencia superior” con la “esencia general formal”

(que estrictamente es “indeterminada”)⁶. Lo que para el caso del ejemplo es identificar sólidamente geometría euclidiana con “espacio” (cerrando para siempre el fenómeno completo –indeterminado– de “espacio”). Este problema es complejo y da origen a muchas discusiones que ahora no mencionaremos.

Husserl incorpora junto a ambas distinciones dos *modos* de conciencia⁷ estrechamente relacionados con estas operaciones. Estos son la *conciencia ingenua* y la *no-ingenua*. Esta terminología no debe llevarnos a relacionar el significado de ingenuo con algunos sinónimos del castellano como “estúpido”, “carente de profundidad” o “carente de juicio”. En los términos de Husserl, *ingenuo* puede ser hasta el mismo Darwin. Esta noción va más allá de la complejidad y está emparentada con la actividad de concebir los hechos del mundo como datos absolutos. Es en todo caso una actitud que ya se encuentra determinada frente al fenómeno y no está dirigida “hacia el reino de posibilidades”. Husserl es muy contundente al decir que no debe caracterizarse negativa o positivamente a ninguna de ellas. Ambas deben ser vistas como actitudes constitutivas de nuestra vida. En ese sentido, el juego entre ingenuidad y no-ingenuidad no remite a una relación jerárquica, sino a una relación horizontal: la ingenuidad permite “el avance” sobre un modo determinado de comprensión e interacción con el fenómeno. Se “da” originariamente “sus cosas” y vuelve siempre a ellas en el examen de su conocimiento. Sobre esta base, pregunta que es lo que puede inferirse medianamente sobre ellas y sobre las cosas del dominio en general. Por su parte, la no-ingenuidad supone una mirada desde el reino de las posibilidades. Al desplazarse por fórmulas vacías (“aun” indeterminadas) permite siempre un nuevo escorzo para el fenómeno y moviliza la crítica en cuanto no se ensaíe en la actitud (lo que “detendría” la marcha).

Se preguntarán que relación se encuentra entre estas distinciones y las críticas ya mencionadas en el trabajo. El esfuerzo abstracto de Husserl

6 No entraremos en este problema ahora, pero si queremos dar mención a que esta “confusión” entendida en términos lógico-puros es muy fructífera si se ve con los ojos de la historia; es decir, teniendo en mente la idea de que en la tradición (en la que vivimos) existen posibilidades determinadas que pertenecen a un género de esencia superior y se confunden con una esencia general formal. Esto, evidentemente, absolutiza un escorzo.

7 Recordemos que siempre que hablemos de conciencia en Husserl suponemos una conciencia intencional. Es decir, conciencia siempre es conciencia de algo; dirigida hacia algo (sea esto *real* o *irreal*)

está motivado a denunciar la “actitud natural” de las ciencias empíricas como obtusas por la particular molestia que ocasionan al pretender elucidar una idea de filosofía. Combinando las distinciones, la ingenuidad se nos presenta como una “generalización” que aún no ha sido “formalizada”. Es decir, un modo de “generalizar” se toma como dato absoluto para la comprensión del fenómeno. En la filosofía de Husserl, y en estos repetidos intentos que el mismo Heidegger persigue; el punto de inflexión al que todas las críticas están dirigidas es la ingenuidad sobre “lo primero”. Si “lo primero” es visto desde una generalización ingenua⁸ que en último término nos lleva a los “datos sensibles”, por ejemplo, (y no, como sugiere Husserl, a una forma lógico-vacía capaz de henchir en su lugar a z , p , x), existe una consecuencia directa en toda posterior tarea de reflexionar: cerraríamos el fenómeno completo de “fenómeno”. Jamás podríamos comprender la “validez” ni aquello que los filósofos llaman “trascendental” o “puro” desde una mirada estrictamente naturalista (aunque paradójicamente esta mirada suponga estas nociones). De manera más reducida, esta crítica es similar a aquella que Kant le propicia a Locke (solo que aquí no se busca abrir el “fenómeno” tal como propone Husserl):

Jamás se produce por este medio una deducción de los conceptos puros a priori, ya que no se halla en esta dirección. En efecto, esos conceptos han de exhibir (...) una partida de nacimiento enteramente distinta a la de una procedencia empírica. (Kant, 1787/2010, p. 112)

Se puede comprender con estas aclaraciones como Husserl no critica a la ciencia empírica por su funcionamiento interno. El problema aparece cuando la misma intenta determinar y definir la filosofía (o cuando la filosofía se confunde con sus métodos). Creo que con esto ya podemos ir haciéndonos una idea de por dónde van los “verdaderos problemas” que comentamos al principio. En el caso de Husserl, gran parte de este despliegue se utiliza para fundamentar el absurdo de justificar una filosofía con metodologías de las ciencias empíricas; y la necesidad de deslegitimar, parcialmente, la actitud natural para poder dar lugar a algo así como una “lógica-pura” (capaz de realizar una “filosofía rigurosa”, que claro, no tiene la característica de ningún intento precedente y cuya validez o invalidez no es susceptible de evaluarse en los términos del historicismo).

⁸ Es decir, confundiendo “esencia general” con “esencia general formal”.

En todas partes la tarea es, en cuanto a los principios, la misma: se trata de traer a conocimiento el sistema completo de las configuraciones de conciencia constituyentes de la dación originaria de todas esas objetividades, según todos los niveles y estratos, y hacer así comprensible el equivalente de conciencia de la respectiva especie de realidad. (Husserl, 1913/1962, p.459)

Heidegger toma las enseñanzas de su maestro y entiende a cada ciencia particular como referida a una lógica concreta de un campo temático propio. Por eso, en algún sentido, todas son (en cuanto actividad de la conciencia) ingenuas pese a su complejidad; y esto se exige por la concatenación que implica el esquema generalización-especialización⁹. En *un grito* la física observará “frecuencias”, la teoría musical “notas” y el dramaturgo “pasiones”. En cada una de ellas se constituye un “primero”. Estas ideas son propias del Husserl de “investigaciones lógicas”, a quien se le hace de principal importancia encontrar aquella conciencia a partir de la cual “todas las cosas se abren”. El gran anhelo de Husserl es construir una gran teoría de las teorías en general mediante esta conciencia. Pero, si bien Heidegger comprende la diferencia entre la conciencia empírica y la pura, así como las tergiversaciones del naturalismo en la incapacidad para ver esta distinción; arguye que existe un problema aún más pernicioso para constituir su “ciencia originaria”: la primacía de lo teorético, un prejuicio del que “peca” incluso su maestro.

No se trata solo del naturalismo, como se sostiene [en el artículo de Husserl en la revista *logos*] sino del dominio general de lo teorético. Del primado de lo teorético como verdadero responsable de la deformación de la problemática. (Heidegger, 1919/2005, p. 105)

Lo teorético se desplaza en Heidegger hacia el centro del problema y como principal dificultad que obstruye el camino hacia una “ciencia originaria”, dejando atrás como pre-suposiciones y trabajos previos necesarios el naturalismo y el historicismo tratados por Husserl ¿Qué es lo teorético?

⁹ La ingenuidad hace a la eficiencia y velocidad del proceder (no hay nada más eficiente que un dogmático). La formalización aportaría la visión crítica y estructural de cada ciencia que, evidentemente, no es necesaria ni configura un correlato de la comprensión genérica.

¿Qué puede significar entender lo teórico como un “obstáculo”? Aquí, las mismas estrategias de Husserl son utilizadas por Heidegger para diferentes fines: lo teórico es una *actitud* (posible entre distintos modos de la conciencia) que lleva consigo una injustificada supremacía. Con “supremacía” Heidegger quiere indicar cómo la esfera de lo teórico absorbe las distintas esferas a-teóricas, presentándose en primer lugar como la *actitud de lo real primario* (tal como Husserl denunciaba al naturalismo). Esto quiere decir que nos dirigimos a investigar la realidad sin percatarnos de que partimos de elementos teóricos haciéndolos pasar por datos autoevidentes, sobre todo cuando se quiere practicar ciencia o teoría del conocimiento. Todo esto se traduce según Heidegger en la pérdida de un gran cúmulo de vivencias significativas: “El profundo arraigamiento de lo teórico sigue representando el gran obstáculo que impide ver el ámbito de la vivencia del mundo circundante” (1919/2005, p.106).

La vivencia

El siguiente paso de Heidegger, luego de identificar lo teórico como el principal obstáculo para una ciencia originaria, es la descripción de los lineamientos fundamentales de lo teórico en cuanto tal. Es decir, dar con la esencia de la forma teórica o la descripción de su modalidad esencial¹⁰. El tratamiento de esta dificultad es, incluso aclarado por Heidegger, insuficiente para la extensión de su seminario. Los escasos esbozos presentes en 1919 referidos a este tema incluyen algunas nociones que queremos remarcar. La primera es mencionada como el “darse”. Este fenómeno significa el inicio de un tratamiento objetivante de lo circundante. Según Heidegger, un error muy frecuente es confundir la vivencia circundante con la “primera objetivación” y tomar a esta última como el verdadero punto de partida. En tal sentido “ustedes habrán advertido lo engañoso que resulta afirmar que los datos sensoriales se dan ‘en primer lugar’” (1919/2005, p. 109). Este “primer lugar” tiene presuposiciones que pretenden un carácter originario que para Heidegger serán “derivados”. Por eso, cuando menciona el ejemplo (poco feliz) de la cátedra, en la cual él como docente ve una mesa marrón y un senegalés un instrumento con

¹⁰ Heidegger sugiere que han existido intentos de realizar esta tarea. Menciona a Lask como un antecesor; aunque destaca el hecho de que este autor realizó la tarea desde lo teórico mismo.

el cual “no sabe qué hacer”, Heidegger remite al carácter significativo y mundano como lo más inmediato; la idea de que lo “primero que se da” es la “sensación de marrón” o “una sustancia” es un error, puesto que a semejante reflexión le precede una “vivencia originaria”. Heidegger está preguntándose si no puede haber una esfera mucho más entera y total de nuestra vida que va más allá de aquella actitud activa e interrogativa frente al mundo: nuestra vivencia del mundo circundante (tal intención ya denota el concepto de entereza extraído de Dilthey y que daría los primeros acercamientos al *Dasein*, el cual no es visto para nada como una “totalidad racional”).

Aquí nos topamos con otra deuda pendiente de Heidegger hacia su maestro. Se trata de la “vivencia” (*erlebnis*), un concepto acuñado por Husserl en “Ideas”, central para el desarrollo de todo examen fenomenológico: “En la actualidad el término ‘vivencia’ resulta tan desgastado y desdibujado que lo mejor sería prescindir de él, sino fuera porque resulta tan adecuado” (Heidegger, 1919/2005, p. 80). Pero ¿De qué trata precisamente la “vivencia”? Heidegger señala que cuando hablamos de vivencia no estamos hablando todavía de una cosificación ni de una relación con un yo singular. La vivencia tiene un *ahora*, un en *mí*, es presente y forma parte de *mi* vida, pero por su naturaleza se encuentra desligada de *mi* (en tal caso, hablamos de vivencia, pero no estamos hablando de una apercepción, es decir, una autoconciencia que enlaza y relaciona distintas representaciones como “mías”, o en otras palabras, bajo la unidad del yo¹¹). Es a su vez ‘*es weltet*’, experimenta algo circundante, *mundea*, mediante significaciones inmediatas sin haber llegado a la objetivación de ello. Se caracteriza fundamentalmente por una naturaleza no-cósica. A su vez, la vivencia (*Erlebnis*) se distingue de aquella que caracteriza a los actos cognoscitivos, la *Entlebnis*. En la primera se da un fenómeno de “a-propiación” o *Ereignis*. A-propiación no significa para Heidegger que alguien tome por dentro o por fuera a la vivencia; sino que son vivencias que “viven de lo que les es propia en tanto la vida vive solo así” (1919/2005, p. 91). Ahora bien, cuando tomamos una actitud cognoscitiva, el acontecer como algo conocido y objetivo pasa por delante de mí yo-cognoscente de modo tal que la naturaleza de la cosa se da sólo en el conocimiento, en la actitud teoré-

11 ¿Se relaciona con aquello que menciona Kant en la analítica trascendental, es decir, que pueden darse fenómenos en la intuición con independencia de las funciones del entendimiento?

tica. Esto “es solo una experiencia rudimentaria de la experiencia vivida, es una experiencia des-vivificadora [*entleben*]” (Heidegger, 1919/2005, p. 89). Heidegger se esfuerza por contrastar ambos tipos de vivencias; la originaria y aquella que corresponde a la actividad teórica. Cuando Heidegger habla de “ciencia originaria” se refiere a la comprensión particular del primer tipo de vivencias; vivencias que por su naturaleza no tienen componentes teóricos.

Podemos decir con esto que la ciencia originaria refiere a un ámbito pre-teórico. Cuando decimos que la *erlebnis munda* se quiere decir que la vivencia (*erlebnis*) pre-supone el mundo. Pre-suponer, explica Heidegger, significa darle validez a una proposición; así como el 3 pre-supone el 2; la vivencia del mundo pre-supone el mundo. Sin embargo; la vivencia no pre-supone teóricamente, no formula proposiciones porque no permanece en una actitud interrogativa: “La acción del mundear no se determina teóricamente, sino que se vive como algo que munda ” (1919/2005, p. 113), por tal motivo tiene su genuina forma de auto-mostración. Las cosas se manifiestan “de golpe”. Cuando se ve la cátedra se la ve al modo de su significación inmediata; en cambio, en el modo teórico se la interroga de tal modo que se anula esta vivencia mundana. Aun así, explica Heidegger, cuando pretendemos examinar la vivencia originaria siempre corremos el riesgo de desviarnos hacia una actitud teórica; o más bien, es lo teórico (por lo general) lo que se nos presenta primero y la vivencia originaria aquello que se nos oculta, por más que esencialmente sea lo primario.

Se podría indicar que Heidegger busca “formalizar” nuestra experiencia inmediata *entera* con el mundo, lo que sugiere que; así como Husserl planteaba el cierre del fenómeno por la actitud naturalista, podríamos tener una mirada “ingenua” sobre aquello que llamamos “vivencia del mundo circundante”, confundiendo la misma con una “primera objetivación” de carácter teórico. La formalización debería expresarse mediante una modalidad que no recaiga en la actitud teórica; debería comprender aquello que se manifiesta tal como se manifiesta. En el caso de la cátedra no debemos tomar como punto de partida la “primera objetivación”, puesto que el fenómeno manifiesto de la “sustancia”, desde el modo comprensivo particular propuesto por Heidegger, constituye una posibilidad determinada contingente frente a la inmensa gama de posibilidades que alberga la categoría formal “vivencia que munda” (entiéndase un *Dasein* que

munde y *comprende* de “algún modo” el mundo). Podríamos ciertamente interpretar la mesa como “una mercancía para vender en mi local de muebles”; la “sustancia” no antecedería a esta interpretación como *lo primero* (por más que un *dasein* pueda calar en esta comprensión), puesto que lo primario es la “vivencia que munde” que comprende a ambas interpretaciones como posibles para un *Dasein*. Que el *Dasein* se encuentre en su mundo circundante comprendiendo un objeto como una sustancia es una cosa; y otra muy diferente es confundir esta primera objetivación como lo más inmediato de nuestra vivencia circundante (que por esencia no remite a ningún carácter determinado). Las motivaciones de Heidegger apuntan a una labor muy rigurosa: describir formalmente la estructura esencial de esta vivencia sin tener que recaer en ningún contenido determinado (es decir, en ninguna visión del mundo [*Weltanschauung*]). La filosofía como “ciencia originaria” se identifica con esta tarea.

Pero si en su naturaleza no responde a una posición teórica, menos aún responde a una ‘presuposición’ (...) No se deja ver como tal; y cuando la teoría del conocimiento ve y ‘pone’ la vivencia circundante de esta manera, entonces la destruye en su significado y la ubica como tal (como algo destruido) en el horizonte de una contemplación teórica. (Heidegger, 1919/2005, p. 113)

El examen de los distintos niveles de teoretización y de sus nexos motivacionales es un asunto importante que ocupa a la filosofía (...) Sin embargo, los problemas últimos permanecen ocultos cuando la teoretización misma se absolutiza por no comprenderse que su origen está en la “vida”. (Heidegger, 1919/2005, p. 109)

En esta instancia se presenta la cuestión de cómo aprehender esa vida en su inmediatez sin incrustarla en una concepción del mundo, sin caer en la objeción de que toda experiencia, en cuanto expresada en conceptos y palabras, se somete a un proceso de homogeneización que disuelve la particularidad de toda experiencia vivida. Esto nos lleva incluso al problema metodológico de un lenguaje filosófico que le permita articular y plasmar directamente la comprensión pre-reflexiva que la vida tiene de sí misma. Para hacer frente a este problema, Heidegger distingue dos modos de teorizar con funciones significativas distintas: el formal y el general.

Ambos son relativos y derivados de la vivencia originaria (esfera de la vida) que solo es aprehensible en conceptos. Según Heidegger existe un prejuicio no probado de que el carácter significativo de una generalización formal es idéntico al de una universalidad de género; y que en ese sentido todo significado sería ya en sí mismo “pensante”. En este sentido, si bien la modalidad formal implica un “comportarse hacia algo” (por más que ese algo sea lo pre-mundano), su modo de “objetivar” la vivencia es al modo del “algo en general”. No está obligado a ninguna concatenación y cada estadio de la intuición puede ser considerado desde un punto de vista formal. Dicho esto, Heidegger entiende que entre ambos modos de teorizar existe un específico constreñimiento de los niveles de los procesos de “privación de vida”. Al mismo se lo entiende como la limitación de una conducta teórica a una determinada esfera de la realidad. Dado que la teoretización formal es evidentemente más “libre” por presentar la vivencia como “algo en general”, este modo no expresa el grado máximo de privación de la misma:

Tampoco remite a una interrupción absoluta de las relaciones vitales, ni a una ralentización del proceso de privación de vida, ni a una fría constatación teórica de algo vivenciable. Antes bien, es el indicador de la máxima potencialidad de la vida. Su sentido descansa en la plenitud de la vida misma e implica que ésta todavía no tiene ninguna caracterización mundana genuina, pero que probablemente alberga en el interior de la vida la motivación para tal caracterización. Se trata del “todavía-no”. (Heidegger, 1919/2005, p. 139)

La motivación de lo formalmente objetivo es distinta cualitativamente de la motivación de lo específicamente objetivo. La primera se retrotrae a un estrato fundamental de la vida en sí y para sí. Es experimentada en un sentido pre-mundano. Como tal no vuelve hacia atrás para atrapar lo objetivo mediante un concepto (retro-concepto) sino que es un concepto, un concebir directo o un comprender inmediato. La vivencia que se apropia de lo vivido es la *intuición hermenéutica*. Esta intuición precede a toda descripción teórica y a partir de ella Heidegger propone el camino hacia una ciencia originaria, la ciencia que se apropie de las vivencias. Ella es la vía de acceso para la construcción de estas “formalidades” propias de todo *Dasein* (ser-en-el-mundo; ser-arrojado; ser-para-la-muerte, ser-his-

tórico etc, que bien comprendidas, no remiten a ninguna determinación ontica específica y al mismo tiempo se presentan en la vida como “vivas” y determinadas de alguna manera): “Las funciones significativas de estas vivencias acompañan viviendo y viviendo lo vivido, viven en la vida misma y en cuanto acompañan a la vida son tanto originadas como portadoras en sí mismas del origen” (Heidegger, 1919/2005, p. 141)

Habiendo “despejado el terreno”, el campo de trabajo de la filosofía queda situado en la experiencia pre-teórica de la vida, es decir, en aquella actitud que vive, y que viviendo no “interroga el mundo” colocando frente a sí un objeto (o en caso de hacerlo se seguirá esa vivencia como modo-de-interrogar-el-mundo). También se considera que el punto de partida para un análisis de esa vivencia no se encuentra en una objetualidad que pueda considerarse un hecho absoluto, un “primer ponente”. La significación inmediata ya es el punto de partida que prefigura un intersticio entre la ingenuidad y la no ingenuidad; entre la generalización y la formalización, entre lo “propio” y lo “impropio” (categorías posteriores de Heidegger). Heidegger visualiza en esta época aquella *intuición hermenéutica* que le permite indicar formalmente como se “manifiesta” esta experiencia inmediata, y ofrecerla como un caso especial de posibles mundos y no mundos. De allí la notable influencia de Husserl en materia abstracta. Esta experiencia va *más allá* de un fenómeno racional y teórico. Envuelve toda la entereza de la vivencia en nuestro entorno inmediato. Inmiscuirse en una comprensión hermenéutica es el medio para, en todo caso, estar “casi sobre nosotros mismos” sin ser llevado subrepticamente a una concatenación de conclusiones. Recordemos que, en su prólogo y al principio de este trabajo, Heidegger “prometía” que la ciencia de la que hablaba solo podía visualizarse dentro del marco de una “ciencia originaria”. A su vez, esta ciencia irrumpía en la conciencia y la transformaba; generaba una actividad específica en la vida del espíritu. Si llegamos a comprendernos (apropiarnos) a través de una intuición hermenéutica sin deformar aquello que se manifiesta con la actitud teórica, nos preguntamos ¿Y entonces qué? En esta etapa Heidegger parecía estar más interesado en destacar los rasgos negativos de aquello que “no es filosofía” y conducirnos hacia un conjunto de problemas mucho más delimitados que al comienzo de la exposición. No da –ni parece poder en esta instancia- determinar el paso siguiente. Como actitud, la *intuición hermenéutica* no lleva consigo ningún otro imperativo más que: a las cosas mismas. Si después este campo de

trabajo, tan claramente delimitado, sirve, cambia, transforma, renueva o no a la filosofía podrá ser problemática de una nueva investigación.

Conclusión

Estas son las primeras definiciones de Heidegger en lo que será su camino hacia la hermenéutica. Si nos parecen todavía poco claras algunas nociones, nosotros pudimos pecar de una mala explicación y de una lectura que siempre puede ser más minuciosa. Igualmente, también intentamos ser fieles a las expresiones mismas que Heidegger hace en este seminario. No todos los problemas planteados en esta etapa son resueltos inmediatamente; más bien, la mayoría son “abiertos” en esta instancia. Por la misma razón de “apertura” existen ciertas limitaciones gramaticales y lingüísticas que hemos mencionado y que estarán presentes a lo largo de la obra de Heidegger. Estos son sus primeros intentos que, en conjunto con trabajos posteriores, serán pilares importantes para condensar en la madurez de “ser y tiempo” (1927).

Evidentemente podríamos haber hecho más menciones sobre demás contribuciones de Husserl. La relación entre ambos pensadores abre un mundo figurativamente interminable de conexiones que nos hace imposible no leer al uno sin el otro. Por la extensión del trabajo hemos debido recortar estas relaciones, incluso sobre aspectos sustanciales. Aun así, creemos que las vinculaciones que incluimos han servido a los fines de ilustrar la influencia del maestro y el camino del joven Heidegger hacia una ciencia originaria.

Bibliografía

Heidegger, Martin. “*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*” [1919] (2005). Traducción de Jesús Adrián Escudero. Herder. Barcelona.

Husserl, Edmund. “*Investigaciones lógicas*” [1900] (2006). Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Alianza Editorial. Madrid.



Husserl, Edmund. “*La filosofía, ciencia rigurosa*” [1910] (2009). Traducción de Miguel García Baró. Ediciones Encuentro S.A. Madrid.

Husserl, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*” [1913] (1962). Traducción de José Gaos. Fondo de cultura económica. México-Buenos Aires.

Kant, Immanuel. “*Crítica de la razón pura*” (2010) [1787]. Traducción de Pedro Rivas. Gredos, Madrid.



Sobre la noción de intuición hermenéutica en el *Kriegsnotsemester* dictado por Heidegger en 1919

Gonzalo Andrés Quinteros*

Intuición y vivencia

Intuición

Conocida es la discusión en torno a los problemas del conocimiento y las ciencias que a partir de la modernidad se radicalizó con el resurgimiento del escepticismo y el avance de las ciencias. La filosofía alemana ha tenido grandes nombres en torno a ella. La discusión llega de manera particular a los días en que filosofan Husserl y Heidegger. En el fondo hay una preocupación no sólo epistemológica, sino también filosófica y crítica que cristalizan en una pretensión de pensar en torno a la esencia misma de la filosofía, su método y su objeto. El avance de las ciencias naturales y empíricas sobre todo ámbito del conocimiento, la cultura y la sociedad de algún modo empobrece y reduce a su propio método regiones que son de carácter completamente distinto. Surge la necesidad entonces de pensar en torno a este problema y proponer una disciplina que logre hacer justicia a la complejidad de su objeto. La filosofía es la candidata que, como ciencia originaria, contiene la posibilidad de concretar semejante pretensión.

En vistas al tema que nos interesa -la *intuición hermenéutica*-, es pertinente la problematización en primera instancia de la *intuición* como tal. En este sentido me parece relevante anticipar la cuestión que pronto va a emerger desde el texto de Heidegger y desde ya tocar un pasaje clave de la crítica elaborada por Husserl a lo que ha llamado *naturalismo* y *actitud natural*. Los antecedentes de este autor en esta empresa son inmensos, baste aquí atenernos a la obra que trataremos en paralelo a Heidegger: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* -en adelante "*Ideas*". La obra abre con un párrafo bastante esclarecedor en cuanto vincula a cada ciencia con un ámbito particular de objetos y con una intuición que constituye el fundamento y fuente de legitimidad de

* Universidad Nacional de Córdoba / gaqc1989@gmail.com

lo dado para ella. Aquí se articulan elementos estructurales que veremos presentes también en Heidegger:

A toda ciencia corresponde un ámbito de objetos como dominio de sus investigaciones, y a todos sus conocimientos, es decir, aquí, / enunciaciones correctas, corresponden, como protofuentes de la fundamentación acreditante de derecho, ciertas intuiciones en las que los objetos del ámbito vienen a la dación de sí mismos, y al menos parcialmente a *dación originaria*. La intuición *dadora* de la primera esfera del conocimiento, la “natural”, y de todas sus ciencias, es la experiencia natural, y la experiencia *originariamente* dadora es la *percepción*, entendida la palabra en el sentido corriente. (Husserl, 2013, p. 87)

Nótese que lo que caracteriza a la intuición como fuente y fundamento de una ciencia es su *carácter dador* en cuanto que en ella vienen a la *dación de sí mismos* los objetos pertenecientes al ámbito de la ciencia. En general la ciencia tiene como eje la intuición dadora, pero la fenomenología pondrá todos los esfuerzos en dar con la intuición dadora de *lo originario*, es decir, importa la *dación originaria*. Husserl nos muestra cómo sucede esto en las ciencias empíricas cuando establece una observación crítica que se deja notar en el título del párrafo: § 19. *La identificación empirista de experiencia y acto originariamente dador*. El empirismo aparece aquí como uno de los productos de la más alta expresión de los ideales de la ciencia natural -incluso con alcance en las “*ciencias del espíritu*”. En el párrafo, Husserl enuncia que la tradición empirista se basa en la afirmación de que “toda ciencia tiene que partir de la *experiencia*, [tiene]¹ que *fundar* su conocimiento mediato en una *experiencia inmediata*².” (Husserl, 2013, p. 119), donde la experiencia es aquello que provee la “materia prima” -por decirlo de algún modo- de manera inmediata para el conocimiento, de tal modo que lo inmediato está dado por la intuición que en este caso es sensible: es aquella que sin mediaciones nos da los datos de la sensibilidad. Pero Husserl advierte:

1 He agregado nuevamente el término *tiene*, para facilitar la lectura del pasaje sin modificar el sentido del mismo según mi juicio.

2 El énfasis es mío.

El error de principio de la argumentación / empirista radica en identificar o confundir la exigencia fundamental de un volver a las “cosas mismas” con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia. Dada la comprensible limitación naturalista del marco de las “cosas” cognoscibles, para el empirista pasa sin más la experiencia por ser el único acto que da cosas mismas. Pero las cosas no son sin más cosas naturales, la realidad en sentido corriente no es sin más la realidad en general, y sólo a la realidad natural se refiere ese acto que da originariamente que llamamos experiencia. (Husserl, 2013, p. 120)

Ahora bien, si se concede lugar a esta observación, hemos de considerar que la experiencia no es originariamente dadora, sino derivada y que por tanto tomarla como tal sería un craso error cuando no una reducción de la complejidad del ámbito del conocimiento – y la vida-. Atender a las estructurales consecuencias que la *limitación*, que ejecuta la ciencia natural es primordial para comprender la parcialidad de su objeto que, tomado como totalidad, conduce a un recorte de la realidad cerrando el horizonte a otros posibles *objetos* -en sentido amplio-. Frente a semejante denuncia se asoma un horizonte nuevo y la posibilidad de una intuición que pueda ser originariamente dadora sin ser ella de índole *experiencial o sensible*: “el *“ver” inmediato*, no meramente el ver sensible, experimentante, sino el *ver en general como conciencia originariamente dadora de cualquier especie que sea*, es la fuente última de derecho de todas las afirmaciones racionales.” (Husserl, 2013, p. 121). La *posibilidad* de una intuición originariamente dadora resulta ser fundamentalmente una *necesidad* habida cuenta de la manifiesta limitación del objeto de las ciencias de la experiencia.

El *ver inmediato* como intuición anterior al ver sensible y a cualquier tipo de intuición derivada es la intuición originariamente dadora. Es la conciencia originariamente dadora no restringida a un ámbito particular y por eso capaz de dar intuición de *cualquier especie*. Cuando Husserl dice “ver inmediato” y “ver en general”, hace mención de un tipo de visión cuyo carácter es el de una inmediatez y generalidad que indican una apertura del espectro de objetos que puedan ser dados. Una dilatación en los límites del horizonte de los objetos. La palabra *visión* se utiliza a modo alusivo -no literal- como elemento cuya amplitud es superior a la de la experiencia sensible material. Ahora bien, la indicación del carácter de este tipo de visión en contraste con el “ver sensible, experimentante”, conduce directa-

mente a la *intuición eidética*³ -intuición de esencias-. Husserl dirá “*también la visión de esencias es precisamente intuición*” (2013, p. 91). Sin embargo, por esencia no debe entenderse ya lo que la tradición vinculaba a este término, sino que “*la esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o experimentante, es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura.*” (2013, p. 91). Hay una relación singular entre objeto, esencia e intuición, que se aclara en comparación contrastiva con la intuición individual de la actitud natural:

Todo objeto posible, o, dicho lógicamente, “todo sujeto de posibles predicciones verdaderas” tiene justamente, antes de todo pensar predicativo, sus modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye, eventualmente lo alcanza en su “mismidad en persona”, lo “capta”. La visión esencial es, pues, intuición, y si es visión en sentido estricto y no una mera y quizá vaga re-presentación, entonces es una intuición originariamente dadora, que capta la esencia en su mismidad “en persona”. Mas, por otra parte, es una intuición de una especie por principio propia y nueva, a saber, frente a las especies de intuición que pertenecen correlativamente a las objetividades de otras categorías, y en especial frente a la intuición en el estrecho sentido corriente, esto es, frente a la intuición individual. (Husserl, 2013, p. 92)

Ahora bien, la intuición eidética no es algo insólito, una actitud que rara vez pueda ser alcanzada, sino más bien que siempre estamos en ella, pero a la sombra de una actitud natural que la oculta volviéndonos incapaces de ser conscientes de ella. “En verdad todos ven, y, por decirlo así, constantemente, “ideas”, “esencias”; todos operan con ellas en el pensamiento, ejecutan también juicios esenciales -sólo que las eliminan con la interpretación a que les obliga su “punto de vista” epistemológico.” (2013, p. 126). Es necesario a efecto de poder ejecutar la visión de esencias *desconectar la actitud natural*. Es en este sentido que la noción de *desconexión* juega un rol fundamental en la fenomenología. Por otro lado,

3 Donde el término “*eidética*” refiere a *eidos* que es aquí *esencia*. Husserl se aleja premeditadamente de cualquier acepción metafísico/mística de la esencia. *Eidos*, en consecuencia, no debe tomarse por *idea* en el sentido platónico del término. Y *esencia* no debe tomarse en el sentido de la metafísica tradicional.

en pos de seguir mostrando la singular índole de la intuición eidética, y para contribuir a su diferenciación de la intuición sensible propia de la experiencia natural, es pertinente indicar que la intuición eidética no hace ni implica ninguna “posición de existencia” (2013, p. 97), no se pronuncia necesariamente sobre “hechos”, ni se restringe a lo “real”. Sin embargo, esto no significa que sea un mero imaginar ficciones. En cuanto *ideación* la intuición eidética, no se reduce a los objetos individuales existentes y tampoco a los hechos, sino que es análogo a la intuición sensible, aunque originariamente dadora como visión de esencias: “la captación e intuición de esencias es un acto multiforme; en especial, la visión de esencias es un acto originariamente dador y, en cuanto tal, un acto análogo al percibir sensible y no al imaginar.” (2013, p. 129).

La fenomenología como ciencia de esencias cuya intuición originariamente dadora es la intuición eidética tiene como objeto la esencia de los fenómenos -por ejemplo, número, espacio, tiempo, cosa, experiencia, pensamiento, etc.- pero su más propio objeto es la *esencia de la conciencia*. No obstante, la conciencia tiene la particularidad -como indicaremos luego- de que es siempre conciencia de algo: es *conciencia intencional*. Ahora bien, la esencia de los otros fenómenos se deja indagar sin una investigación del nexo propio entre las esencias co-relacionadas -por ejemplo, número y numerar, tiempo e intuir temporal, espacio e intuir espacial, pensamiento y pensar, etc.- sino que para ello hay -o debiera haber- en cada caso una disciplina *objetiva*. En la investigación de la conciencia no sucede esto, sino que en virtud del objeto mismo en cuanto que es intencional, se debe lidiar con una complejidad superior: la esencia de la conciencia es intencional, y esto quiere decir que aquí hay una co-pertenencia entre la esencia de la conciencia y la esencia de ese algo al cual se dirige. Es decir, la conciencia no es un receptáculo vacío, y el algo no es un objeto sin relación susceptible de ser puesto en aquel continente.⁴ Ambos están esencialmente vinculados y a esa singularidad debe dirigirse la fenomenología como ciencia de la esencia de la conciencia pura. Con esta indicación nos dirigimos ya a otra noción preliminar clave para el abordaje final de la intuición hermenéutica: *la vivencia*.

4 A este respecto son especialmente esclarecedoras las consideraciones de Husserl referidas a los capítulos 1,2 y 3 de la segunda sección de *Ideas*, tal como se indica en el anexo 9: “*experiencia y ciencia de experiencia frente a investigación de esencias e investigación de conciencia*” (2013, p. 571).

Vivencia

En la fenomenología a partir de Husserl se introduce una noción central que de principio abre el horizonte de esta ciencia al vasto dominio de la *conciencia pura -vivencia de las conciencia-*. Esta noción es la *vivencia*. Husserl intenta descubrir tal dominio a partir de la *epojé fenomenológica* -método de la puesta entre paréntesis- desactivando la tesis central de todo aquello que se ha caracterizado como *actitud natural*. De entrada, hay que considerar la dificultad tanto en Husserl como en Heidegger de acceder, comprender y mostrar la *vivencia* en cuanto esto de alguna manera presenta el riesgo de objetivarlo o entenderlo en términos de *cosa*. Por lo cual el problema del *método* reafirma una vez más su centralidad y se erige como el elemento que puede habilitar un acceso adecuado a la noción. En Husserl *conciencia y vivencia* tienen tan estrecha relación que “En un *sentido amplísimo* la expresión *conciencia* comprende (entonces ciertamente con menor justeza) *todas las vivencias*” (2013, p. 148). Pero además, “en la esencia de la vivencia misma reside no sólo que es conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido determinado o indeterminado lo es.” (2013, p. 155). La vivencia es esencialmente *conciencia intencional* y “en tanto que son conciencia de *algo*, se dice “*referidas intencionalmente*” a este algo”. (2013, p. 154), lo que significa que es una especie de *mirada del espíritu*, un *estar-dirigido-a* en un sentido más amplio y que no solo se reduce al captar objetos de la objetivante actitud natural. Husserl dice:

Por vivencias en el sentido más amplio entendemos todo aquello que se encuentra en la corriente de vivencias; así, pues, no sólo las vivencias intencionales, las cogitaciones actuales y potenciales, tomadas éstas en su plena concreción, sino cuantos momentos ingredientes se hallen en esta corriente y sus partes concretas. (Husserl, 2013, p. 155)

Donde la *cogitación -cogitatio-* es una vivencia de la conciencia y se distingue del *cogitatum* en tanto que este es el objeto con sus cualidades objetivas, su extensión, su posición, etc., mientras que aquella *tiene que ver con lo que se vive aun si hay una relativa falta de claridad y no hay una determinación perfecta de lo vivido*. Resulta muy ilustrativo el ejemplo sobre el papel tomado en la penumbra que da Husserl

a este respecto⁵. Detendré en este punto la presentación de la vivencia en Husserl para pasar a la vivencia en Heidegger.

Mediando el curso y ya perfilándose hacia el final Heidegger se plantea la necesidad de comprender el sentido de la vivencia y expresa que “Debemos comprender los motivos puros del sentido de la vivencia pura” (2005, p. 80). De primeras, aclara Heidegger, el término *vivencia* está tan “gastado y desdibujado” que mejor sería prescindir de él si no fuera porque no hay otro más adecuado. Se nota claramente en este comentario una disconformidad con el tratamiento hasta ahora dado a tal noción, lo cual naturalmente incluye a Husserl. Heidegger toma la noción de *vivencia*, pero de una manera singular y no en pleno acuerdo con lo indicado por Husserl. Ya no se encuentran las remisiones a la conciencia pura y la vivencia no aparece con carácter trascendental. Este punto crucial -el de la *vivencia*- que vincula a Husserl y a Heidegger es al mismo tiempo la encrucijada en la que cada uno tomará un distinto camino⁶. El análisis de la vivencia en Husserl conducirá luego en la *región de la conciencia pura a la vivencia trascendental*, pero Heidegger la elabora con un *carácter preteorético* sin pretensiones de alcanzar semejante región.

Heidegger se propone *comprender* el *sentido* de la vivencia a partir de la pregunta “¿hay algo?” (2005, p. 79). Parte en su búsqueda -al igual que su maestro- desde la actitud natural en la cual habitualmente nos encontramos. A este nivel de análisis se puede establecer una analogía con lo planteado por Husserl con respecto a la vivencia en general como *cogitatio* y el “desorientador” planteo que hace Heidegger tomando como punto de partida la interrogación. Dirigiendo nuestra mirada a los dos casos mentados y los ejemplos que traen podemos ver la dirección en la cual pretenden orientarnos los autores y comenzar a abrir una comprensión de lo que indica el término vivencia. Con inteligencia Heidegger selecciona la vivencia de esta pregunta por el grado de “indeterminación”, por así decirlo, que supone: la “pregunta se escogió deliberadamente para reducir al máximo la presencia de prejuicios en nuestras observaciones.” (Heidegger, 2005, p.

5 En el § 35. *El cogito como “acto”. La modificación de inactualidad.* (Husserl, 2013, p. 151)

6 En el artículo de D. Petrella “*En las raíces de la fenomenología hermenéutica. Heidegger lector de Husserl en el Kriegsnotsemester de 1919*” hay un desarrollo minucioso con un amplio marco de apoyo bibliográfico sobre esta diferencia que está enriquecida por las discusiones con -y la influencia de- una diversidad de autores no abordados en este trabajo.

79). Pero los caminos se bifurcan rápidamente: La vivencia de la pregunta conduce a otros derroteros. La pregunta *es vivida*, en principio no implica un abordaje objetivante: “con esta vivencia se puede lograr ahora una comprensión fundamental y esencial (de la caracterización de la vivencia como a-propiación, como algo adherido a un significado, como algo no objetivo).” (Heidegger, 2005, p. 84). Se impone la exigencia de evitar un tratamiento de carácter teorético de la vivencia en la intelección de que incluso la vivencia misma es anterior a la esfera de lo teorético. Irrumpe ahora en conexión con la vivencia, la noción de *apropiación*, y se la concibe fuertemente vinculada a *lo significativo*. Esto se hace más claro aún en el ya conocido y didáctico ejemplo que Heidegger da en el parágrafo § 14, *La vivencia del mundo circundante*, remitiendo conjuntamente al problema de la intuición y la articulación entre ambos.

[...] entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia. ¿Qué «veo»? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. (Heidegger, 2005, p. 86)

El carácter preteorético de la vivencia se manifiesta en la ausencia del nexo de fundamentación, es decir, ausencia de esta concatenación jerárquica de propiedades objetivas que serían la base de la *experiencia* de la cátedra. La vivencia pura da inmediatamente lo que se vive: “Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada” (Heidegger, 2005, p. 86). Se ve aquí la necesidad de plantear la intuición en términos que me permitan comprender cabalmente aquello que se me está dando de manera directa e inmediata sin ningún tipo de maniobra intelectual o psicológica. Esta intuición es de distinta índole a la intuición sensible de la experiencia como acto originariamente dador en tanto que no nos provee datos aislados de la sensibilidad, como pudieran ser un color, una textura, un sonido o una forma geométrica, sino un plexo que implica además conjuntamente al contexto en el cual se da la intuición. Lo que la experiencia y la intuición sensible no ve, ni puede ver, es el *mundo circundante* que es

el *contexto significativo* en el cual lo significativo se da. Lo significativo es, según Heidegger, lo primario, por lo cual la intuición originaria debe en primer término permitir el acceso a ello:

lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, «*mundea*» [*es weltet*], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo «vale» [*es wertet*].⁷ (Heidegger, 2005, p. 88).

En relación a esto luego hay entre líneas lo que parece ser una aguda crítica a Husserl, que a mi juicio aporta un elemento relevante en la comprensión de las diferencias que traza Heidegger frente a su maestro en la elaboración de las condiciones que permitan proponer la intuición hermenéutica. En Husserl es fundamental el *darse* del objeto, determinante en cada caso de los límites de la región de la ciencia que se oriente hacia el objeto. A la fenomenología trascendental importa el *darse originario* que se orienta en última instancia al *eidos* de la *conciencia pura*. Ahora bien, Heidegger pregunta: “¿Cómo vivo yo lo circundante? ¿Me es «dado»? No, pues lo circundante dado está ya afectado de teoría, está ya arrancado de mí, el yo histórico; el «mundear» ya no es algo primario. «Dado» es una silenciosa, apenas visible, pero auténtica reflexión teórica impuesta a lo circundante. Es muy probable que el «darse» sea ya una forma teórica.” (Heidegger, 2005, p. 107). Luego agrega de manera concluyente “El «darse» significa el inicio de un tratamiento objetivante de lo circundante” (Heidegger, 2005, p. 107) y por lo tanto atenta contra el carácter de lo circundante que es lo significativo. Pues en el tratamiento teórico a partir de la *dación* el *yo* ya no se encuentra *inmerso*, sino *frente* a lo dado. En esta sagaz observación de Heidegger se abre el horizonte hacia una intuición de lo vivido y no de lo dado.

7 La mención del problema del valor en la conclusión de este pasaje responde a una discusión que Heidegger ha planteado previamente con la filosofía de los valores y el problema de la validez. Detenerse en ello no es la intención que motiva la inclusión de la cita, sino más bien poder presentar la *prioridad de lo significativo* en palabras de Heidegger y con la claridad que exhiben estas líneas.

Intuición hermenéutica

Heidegger a lo largo del curso insiste en encontrar un método que permita abrir *científicamente* la esfera de la vivencia ¿es esta pretensión una contradicción? ¿es coherente con la crítica a la actitud natural-teorética formulada por Husserl y apropiada por Heidegger? ¿La ciencia no es en definitiva el modo de proceder teorético en el ámbito del conocimiento? ¿o acaso puede tomarse el término “*ciencia*” en algún otro sentido distinto? Tal parece ser el caso para la *ciencia originaria* y esto queda aclarado cuando Heidegger explica el *principio de los principios* ya postulado por su maestro Husserl en *Ideas*. Veamos a continuación el fragmento de la explicación:

El principal problema metodológico de la fenomenología, la pregunta acerca del modo de abrir científicamente la esfera de la vivencia, está sujeto al «principio de los principios» de la fenomenología. Husserl lo formula en los siguientes términos: «todo lo que se da originariamente en la “intuición” [...] hay que tomarlo simplemente como se da». Este es el «principio de los principios» que «nos salvaguarda de los errores de cualquier teoría imaginable». Si uno entendiera «principio» en términos de una proposición teorética, entonces esta designación no sería congruente. Ahora bien, el hecho de que Husserl hable de un principio de los principios -es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría- ya muestra que ese principio no es de naturaleza teorética, si bien Husserl no se pronuncia al respecto. (Heidegger, 2005, p. 132-133)

El principio no es de naturaleza teorética, por tanto, la ciencia originaria que habilita la posibilidad de la abrir científicamente la esfera de la vida no está sometida a la circularidad de las ciencias y del problema de la teoría del conocimiento que Heidegger ha expuesto anteriormente en el curso⁸, sino que tiene su centro en la *intuición*. La intuición -al igual que la vivencia- funciona como rótula, pero a su vez, es lo que instaura la diferencia entre Husserl y Heidegger: ambos autores tienen una concepción distinta de la intuición, por lo cual *el principio de los principios* se comporta de distinto modo en cada caso. Husserl en su *principio de todos los principios*

8 Capítulo tercero: La ciencia originaria como ciencia pre-teorética. § 18. El carácter circular de la teoría del conocimiento. (Heidegger, 2005)

(§ 24 de *Ideas*) establece la legitimidad de todo conocimiento con origen en una intuición *originariamente dadora*, con lo cual pretende postular y consolidar la legitimidad de la *intuición eidética*, que difiere esencialmente de la *intuición sensible* -bastión del empirismo, origen de la “*experiencia*” natural. Para Husserl la intuición es *eidética* -intuición de *esencias* en el sentido propiamente husserliano-, mientras que para Heidegger la intuición es *hermenéutica*:

Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo. De entrada -es decir, liberándonos cada vez más de este camino teórico del que provenimos siempre *vemos* esta actitud fundamental, siempre estamos orientados *hacia* ella. (Heidegger, 2005, p. 132-133).

Esta identidad que Heidegger establece con el *vivir mismo* es fundamental en cuanto indica que la vivencia originaria que *es* el vivir mismo conduce a la vida, y no a la conciencia pura.

Ahora bien, metódicamente en la fenomenología hermenéutica de Heidegger, el acceso a la vivencia de la intuición hermenéutica se posibilita a partir del *algo*, en cuanto todo posible algo puede ser vivido, y en cuya amplitud se comprende contextos significativos de todo ámbito de la vida (ético, estético, religioso, etc.) y no solo lo objetivo del contexto cognitivo del ámbito teórico. “*Todo lo que puede ser vivido es un posible algo, independientemente de su genuino carácter mundano*. El sentido del «algo» remite justamente a «*lo vivenciable en general*».” (Heidegger, 2005, p. 139) Por esto es que el *algo* aparece como un “indicador de la máxima potencialidad de la vida” (Heidegger, 2005, p. 139). Su vitalidad reside en la posibilidad de poder ser vivido en todo momento. El *algo formal* que emerge del *algo pre-mundano* atraviesa horizontalmente la verticalidad del *proceso de privación de la vida* erigido teóricamente en la estructura jerárquica del eje género/especie. Es horizonte de vida. A este respecto es fundamental la notoria influencia del parágrafo § 13 de *Ideas, Generalización y formalización*, que dice que

rigurosamente, hay que distinguir las relaciones de la generalización y la especialización de las relaciones, esencialmente heterogéneas, de la *gene-*

ralización de lo dotado de contenido a lo formal lógico-puro, o, a la inversa, de la donación de un contenido a algo lógicamente formal. Con otras palabras: la generalización es algo totalmente distinto de la *formalización*. (Husserl, 2013, p. 110-109)

En Husserl la formalización implica un momento metódico para el acceso a las *esencias*, donde se intenta aclarar la intuición eidética, entre otros recursos, a partir de la *formalización* como comprensión fenomenológica del horizonte de los fenómenos:

Considerar “esencia” como género de las esencias dotadas de contenido sería tan erróneo como malinterpretar el objeto en general (el algo vacío) como género de toda clase de objetos y luego, como es natural, pura y simplemente como el uno y único género sumo, como el género de todos los géneros. Más bien habrá que designar todas las categorías ontológico-formales/ como singularidades eidéticas, que tienen su sumo género en la esencia “categoría ontológico-formal en general. (Husserl, 2013, p. 109)

La relevancia de este pasaje reside en que ya desde aquí se articulan de algún modo las nociones clave de la *formalización* y lo *formal* en relación con *el algo vacío*. El algo vacío no es *genero* de los objetos, sino una *formalización*. Heidegger claramente hace eco de esta operación, pero valiéndose de la diferencia del criterio formalizante respecto del generalizar teorizante, lo utiliza como recurso metodológico en el proceder fenomenológico para alcanzar en su originariedad el *algo pre mundano de la vida* en el corazón de la intuición hermenéutica. Lo *formalmente objetivo* que tiene su origen en el *algo pre-mundano* -todavía no-objetivo- no es un teórico, pues tiene su fundamento en la vida en y para sí. Con estos elementos estamos ya en condiciones de poder abordar la intuición originaria: según Heidegger

La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*⁹, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente. La universalidad del significado de las palabras

9 El énfasis es mío.

señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida. (Heidegger, 2005, p. 141-142)

La *apropiación* de la vivencia remite a una “relación” de distinta índole que la teórica relación cognoscitiva sujeto-objeto. En la apropiación el *yo* vive en pleno contacto y en medio de lo que *mundea*, está “plenamente presente” (Heidegger, 2005, p. 91) en el mundo circundante. La contraparte a esta noción es el *proceso*, donde el *yo* no se ve implicado en el mundo y lo objetivo en tanto objetivado es “ajeno” a él. El proceso se desarrolla en niveles que implican un aumento de privación de la vida. Volviendo a la crítica de Heidegger a su maestro podemos considerar que el *darse* en la fenomenología trascendental es un -sino el primer- nivel de privación de vida: solo a un *yo* escindido se le pueden *dar* las intuiciones. Por otro lado, los retroconceptos y los preconceptos no son de carácter teórico, sino que emergen de algo pre-mundano como lo formalmente objetivo. Ellos son los que constituirán la trama conceptual de la fenomenología hermenéutica.

Finalmente, en conclusión, la posibilidad de vivenciar lo inmediato radica en la *intuición*, tal como se postula en el *principio de los principios*. Pero la vida es histórica y fluye inmersa en un plexo significativo, por lo tanto, la intuición ha de ser hermenéutica: la intuición hermenéutica consiste en una apropiación comprensiva de lo vivido, se apropia inmediatamente de lo significativo que es lo primario; lo vivido originariamente en la vivencia. “La vida es histórica: ninguna fragmentación en elementos esenciales, sino conexión e interrelación” (Heidegger, 2005, p. 142). Estas líneas aparecen en el último párrafo del curso entre otras que condensan lo que probablemente eran anotaciones sintéticas o recordatorios temáticos para desarrollar posteriormente. Sin embargo, en estas pocas palabras se concentra la singularidad de la fenomenología que pretende fundar Heidegger con base en un tipo de intuición hermenéutica, al mismo tiempo que se distancia explícitamente del carácter eidético de la fenomenología trascendental de su maestro Husserl quien apunta a una ciencia de las esencias en una intuición eidética -intuición de esencias-.

Las indicaciones del *carácter histórico del yo y la vida*, resultan relevantes para notar los vínculos que realiza Heidegger con elementos fundamentales de la tradición hermenéutica emergentes en la Alemania del siglo XIX y XX, en particular con la filosofía de Dilthey. Se ve además como

la *comprensión* -que es otro termino que consolida el influjo de la tradición hermenéutica- empieza a cobrar un carácter fundamental y estructurante en la fenomenología gestada por Heidegger.

Referencias

Heidegger, Martin (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder.

Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de cultura económica.

Petrella, Daniele (2023). *En las raíces de la fenomenología hermenéutica. Heidegger lector de Husserl en el Kriegsnotsemester de 1919*, Studia Heideggeriana, Vol. XII, 271-292



La vivencia del mundo y lo pre-teorético en el *Kriegsnotsemester* del joven Heidegger

Arístides Groisman*

El seminario impartido por Martín Heidegger en la Universidad de Friburgo, titulado *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, señala un momento crucial en el desarrollo de su pensamiento filosófico. Este seminario se llevó a cabo durante el periodo inmediato al fin de la Primera Guerra Mundial, entre el 25 de febrero y el 16 de abril de 1919, y fue el primero de una serie de seminarios que el joven Heidegger dictó como docente durante su primera etapa en Friburgo (1919/1923). El manuscrito fue hallado accidentalmente muchos años después entre los libros del propio Heidegger y publicado en el volumen 56/57 de sus *Obras completas*.

En este seminario, el signo de la filosofía y su relación con la concepción del mundo se presentan como el trasfondo sobre el que Heidegger aborda elementos centrales del llamado 'giro hermenéutico'. Este giro no consiste en profundizar un pensamiento determinado o en justificar alguna teoría previamente elaborada; en cambio, confrontando las críticas de pensadores neokantianos como las de su maestro Rickert y Natorp a la fenomenología trascendental de Husserl, Heidegger parece encontrar la ocasión de iniciar una fenomenología hermenéutica propia, fundamentada en las nociones de vivencia, interpretación, intención y comprensión. Desde sus primeras concepciones, la fenomenología mostró su aspiración a la aprehensión de las experiencias de la conciencia tal cual estas se presentan, evitando toda hipótesis metafísica o teoría preconcebida. Es en este contexto fenomenológico que Heidegger comienza a esbozar un tipo de filosofía de la vivencia, una filosofía que encuentra su punto de partida en la dimensión preteorética como ruptura con la tradición filosófica anclada en la teoría.

Desentrañar la significación de lo preteorético en el contexto del seminario de 1919 puede servir, por un lado, a comprender cómo el pensamiento de Heidegger se enraíza en la experiencia de lo concreto, de lo

* Universidad Nacional de Córdoba / mauricio.groisman@unc.edu.ar

experimentado no mediado; por otro, a subrayar los términos en que Heidegger desafía la primacía de la lógica y la teoría sobre el pensamiento filosófico. Así mismo, la dimensión preteorética obliga a delimitar comprensivamente el significado de *Erlebnis*; esto es, a indagar acerca de la experiencia vivencial frente a la conceptualización teórica. A partir de esta demarcación, será más sencillo entender la filosofía concebida por Heidegger como una filosofía que intima con la vida cotidiana, en oposición a una filosofía concebida a partir de la coherencia lógica y predominantemente teórica. Si la ocasión del *Erlebnis* precede a la teoría, entonces la filosofía de ningún modo puede ser filosofía contemplativa de lo experiencial. Hay, en todo caso, un involucramiento vivencial del ser en el mundo, previo a toda conceptualización.

El objetivo de este texto, como se afirmó en un comienzo, es aportar a la comprensión de cómo Heidegger, en su seminario de 1919, considera lo preteorético como la piedra de toque de su fenomenología hermenéutica. Alejándose de elucubraciones abstractas, Heidegger bucea en las posibilidades de lo concreto y en su ofrecimiento previo a cualquier aprehensión conceptual. Así, lo preteorético resulta nodal para comprender el modo en que Heidegger aborda los diversos modos en que se da la vivencia, la donación y lo intencional, conceptos centrales en sus seminarios de juventud. De este modo, quizá resulte más comprensible la manera en que Heidegger valora el pensamiento filosófico, entendiéndolo más como una experiencia filosófica que como un ser filósofo. Nuevamente, el punto de partida no es la especulación conceptual sobre lo dado, sino la inmersión en la experiencia de un mundo siempre en reconfiguración.

Ya en las consideraciones preliminares del *Kriegsnotsemester* se advierte al lector respecto a una dificultad inicial con la que tropieza la ciencia filosófica: la necesidad de un nuevo método, es decir, la necesidad de “(...) una posición metodológica realmente genuina (...)” (Heidegger, 2005, p. 3). ¿Qué quiere significar aquí “genuino”? Se refiere a la necesidad, por la propia naturaleza del problema, de “dar un paso más allá de nosotros mismos”; se trata de una transformación radical, una “desconexión” (p. 3). Esta desconexión (*Ausschaltung*), comenta Petrella, es un término clave utilizado por Husserl en el parágrafo 31 de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, que “(...) refiere a la interrupción o desconexión de la actitud ingenua de la conciencia” (Petrella, 2023, p. 273). Por consiguiente, sigue Petrella (2023), para Husserl la *Ausschaltung*, es

“un acto de *epoché* fenomenológica” respecto a la idea general de la actitud natural. No se trata de una pérdida del mundo tal cual se experimenta a diario ni de concebir los objetos en un sentido absoluto, sino de encontrar las cosas en una donación con sentido abierto y contingente (pp. 273-274).

La actitud natural señala un tipo de enfoque centrado en lo cotidiano y no reflexivo con el que las personas interactúan con el mundo. Lo que se encuentra en el mundo es accesible de manera directa, sin reflexión alguna que anteceda. Se trata de una perspectiva donde los objetos, las relaciones y las experiencias son comprendidos como hechos objetivos, dados en condiciones específicas determinantes. Husserl sostiene que esta “actitud natural”, esta mirada ingenua, oculta las estructuras y actos de conciencia que constituyen el sentido de las cosas. Por ello, en su fenomenología propone un cambio a la “actitud fenomenológica” mediante la “reducción eidética” o “reducción fenomenológica”, un proceso en el que se suspenden las creencias y suposiciones cotidianas sobre el mundo para examinar cómo las experiencias y los objetos se constituyen en la conciencia. Esta transformación de la perspectiva busca descubrir las esencias puras y los fundamentos de la experiencia. Es decir, en Husserl, no hay una intención de negar el mundo en los términos en que este se experimenta, sino una búsqueda de apertura a la posibilidad de concebir un mundo de manera diferente, como una modalidad de sentido contingente y relativa a la conciencia fenomenológica. En pocas palabras, consiste en ver a través de la apariencia de las cosas; algo que podría considerarse como un “ver radicalizado”.

La *Ausschaltung* abre la conciencia hacia la aprehensión adecuada de los fenómenos y sus relaciones. Al desconectar la conciencia de la “actitud natural” - actitud que, como acto de la conciencia, no ha sido investigada en términos de su complejidad o falta de reflexión (Petrella, 2023, p. 274) - se habilita la posibilidad de una experiencia genuina del mundo y de las relaciones establecidas en él. Entonces, no es una actitud meramente contemplativa, sino una crítica e indagación de la experiencia y de las propias circunstancias que la sostienen. Estas ideas forman parte de la influencia fundamental que Husserl y su fenomenología trascendental ejercieron sobre el pensamiento del joven Heidegger y que se percibe con claridad en el seminario de 1919.

En la resignificación de Heidegger, la *Ausschaltung* es un “ir más allá de uno mismo”, i.e., concebir el mundo en una posible modalidad de sentido. Por lo tanto, es la vida concreta lo que debe ser indagada. La vida, la experiencia fáctica, es el objeto a desentrañar bajo el imperativo del método fenomenológico. Para Heidegger, no es el pensamiento teórico el que permite arribar a las ciudadelas de la vida fáctica. Su concepción de una fenomenología hermenéutica como ciencia originaria está prendida de lo preteórico. Ya no es un “ver”, sino un hundimiento en la vida, en la vida tal cual se ofrece. Así, Heidegger realiza en estas lecciones de posguerra dos tipos de aproximación al elemento fundante preteórico de la vivencia (*Erleben*). Estos tipos de vivencias se presentan en la segunda parte del libro, bajo el título “Fenomenología como ciencia preteórica originaria”. La primera aproximación puede denominarse “vivencia interrogativa” y la segunda, “vivencia de algo” (el ejemplo de la cátedra). Por esta doble vía, Heidegger ensaya dos modos distintos de sopesar la experiencia concreta o vivencia fáctica.

Heidegger afirma que en la misma acción de preguntar si hay algo (*es gibt*), ese algo ya está sucediendo. En esta perspectiva, la pregunta resulta vivida: alguien está viviendo un algo, aunque sea de manera interrogativa. Es decir, alguien está sumido en la vivencia de preguntar sobre la existencia de algo. “Procesos psíquicos como las sensaciones, las percepciones o los recuerdos sólo se explican como procesos cognitivos cuando se dan en un sujeto psíquico que conoce” (Heidegger, 2005, p. 78). Preguntar si *hay algo* implica la vivencia subjetiva de la propia interrogación. Así mismo, esta vivencia interrogativa ya es un acto de interacción con el mundo, de ningún modo un mero cavilar abstracto sobre él. Interrogarse sobre algo exige una determinada inclinación, un asomarse hacia, un ponerse en cierta disposición de apertura. Así, la afirmación de Heidegger sobre la vivencia interrogativa parece apuntar a una clara complejidad experiencial, incluso allí donde parece tratarse de una simple pregunta por un *hay*.

Por otro lado, la pregunta *hay algo*, en su carácter fuertemente general, le permite a Heidegger, en una primera instancia, desconectar la pregunta de cualquier hecho específico. En lugar de tratar la vivencia como un acontecimiento objetivo reflexionado, la considera como un originario “orientarse hacia” algo. De este modo, la vivencia interrogativa se conmueve en un tipo de apropiación. Así, en este punto, la experiencia interrogativa no puede ser reducida a un objeto o a la pregunta por un objeto, sino que

debe ser situada en una vivencia general capaz de ser cifrada en la experiencia particular de la pregunta. “(...) el carácter no cósmico de la vivencia y de cada vivencia en general se puede comprender plena e intuitivamente a partir de esta vivencia particular de la pregunta” (Heidegger, 2005, p. 85). La vivencia se ve así liberada de cualquier objetivación, subrayándose su inclinación hacia el mundo y su específica conexión con su significado y comprensión. Hay entonces, una invitación a detenerse en la experiencia humana en general como apropiación del mundo y su significado, en lugar de un simple ejercicio cognitivo. Es un “vivir dirigiéndose hacia algo”, pero sin que ese dirigirse hacia algo esté anclado en un yo. Por el contrario, hay algo que “se da” para un Yo, pero no un Yo que cosifica, que objetiva ese algo. Se trata de una vivencia entendida como apropiación, un dejarse imbuir por algo significativo en sí mismo (Heidegger, 2005, p. 84). Este concepto puede comprenderse mejor al distanciarlo de la noción unilateral comúnmente asociada a la apropiación como adueñarse de algo ajeno, apoderarse de algo externo, detentar. Apropiarse significa también asumir, adecuarse, impregnarse de algo o a algo. Entonces, “La vivencia no es una cosa que exista en bruto, que empiece y acabe como un proceso que desfila delante de nosotros” (Heidegger, 2005, p. 84).

Así, la vivencia interrogativa permite aproximarse a algo inherentemente significativo y primordial de la experiencia. Es decir, algo arraigado en la estructura misma de la realidad experiencial, más allá de cualquier contexto o interpretación subjetiva. Aunque hay diversas maneras de decir *hay*, cada una en sentido peculiar, todas refieren a un mismo momento significativo (Heidegger, 2005, p. 82). Esto lleva a reconocer la importancia de la existencia y la percepción, allende de especulaciones conceptuales e interpretaciones subjetivas. El momento de la vivencia interrogativa ensaya una aproximación a lo esencial y primordial de la existencia en toda su profusa significación.

En el párrafo sobre la vivencia del mundo circundante, denominada antes como “la vivencia de algo”, Heidegger ensaya otra aproximación a la vivencia desde la perspectiva del ambiente inmediato. Aquí, la vivencia en general, ahora insertada en el mundo circundante, es lo que realiza Heidegger con el ejemplo de la cátedra ofrecido a sus estudiantes. Este espacio compartido en el aula se configura y presenta con intención. La cátedra en el aula no es, subraya Heidegger, algo que se ofrece en la vivencia como un conjunto de propiedades adicionales. No se percibe primero figuras

marrones, luego superficies entrecortadas, más adelante algo semejante a una caja, posteriormente una cátedra y finalmente la cátedra del docente. “Yo veo la cátedra de golpe” (Heidegger, 2005, p. 86). Se trata de una experiencia unitaria e intencionada. La cátedra es un todo significativo y contextualizado; no es necesario entrar en un examen pormenorizado de sus componentes y cualidades para comprenderla como tal. Es reconocida instantáneamente como el lugar desde el cual el profesor da o dará su clase. Un libro tampoco se presenta como un conjunto de hojas cosidas con tapas duras y manchadas de tinta con formas de letras, separadas por espacios en blanco. No, es un libro sobre el pupitre que puede resultar molesto o enigmático para quien lo percibe. En esta vivencia del mundo circundante los objetos se dan en una “orientación, en una iluminación, en un trasfondo” (Heidegger, 2005, p.86).

Si, como continúa ejemplificando Heidegger, la cátedra es experimentada por un labriego senegalés que, por determinaciones históricas y sociales, nunca en su vida se ha topado con un aula universitaria, el objeto pupitre puede ser significativo en otro sentido de aquel supuesto con anterioridad; el significado de la cátedra, ahora en la vivencia del hombre de Senegal, podría ser el de un escudo para protegerse de las flechas o simplemente, no significar nada; ser algo con lo que uno no sabe bien qué hacer. Sin embargo, de lo que no se puede despojar el objeto es de algún tipo de significatividad, de intencionalidad en su contexto. Al igual que en la vivencia interrogativa, *hay algo*; puede tener múltiples sentidos según el caso, pero siempre refiere a un momento significativo (Heidegger, 2005, p. 82).

En la fenomenología heideggeriana, al menos en su versión temprana, tanto la vivencia interrogativa como la del mundo circundante ofrecen caminos distintos hacia una comprensión de la experiencia humana, en la cual el sujeto y el objeto de percepción se entrelazan. La vivencia interrogativa invita a una apertura hacia la posibilidad de que haya algo, permitiendo un tipo de experiencia que no requiere del objeto inmediato, sino de una disposición hacia la pregunta misma. Por otro lado, la vivencia circundante revela el mundo en su significatividad íntima, en un acto donde los objetos se presentan al Yo de manera total y sin fragmentación. Tanto en la vivencia interrogativa, como en la del mundo circundante, pareciera poder detectarse un recorrido que va de la unidad (¿hay algo?, el objeto cátedra) a la multiplicidad, para luego regresar al momento origi-

nario de la vivencia, pero ahora comprendida como vivencia significativa. ¿Hay algo? Pues sí, asegura Heidegger: hay submarinos, cuadros de Rembrandt, cátedras. Todo puede retrotraerse a un “hay”. De igual manera, la cátedra es un objeto que siempre está significando algo: puede ser el sitio desde donde el profesor dará su clase o un escudo o algo con lo que no se sepa bien qué hacer, pero siempre está allí, significando. Así, el momento de la unidad originaria de la vivencia queda evidenciado.

Lo significativo, entonces, es lo primero que se da “de golpe”, de manera inmediata, es decir, sin mediación, sin previa intelección. La experiencia en el mundo circundante se despliega rodeada de objetos mundanos cargados de significado; todo “mundeá” (*weltet*), y la significatividad de todo aquello que mundeá se revela de manera instantánea. Por ejemplo, una larga caminata por el parque en un día extremadamente soleado puede prescindir de cada detalle, de cada árbol o banco de madera que se encuentren en el camino. La sombra del árbol es reconfortante, el banco, un sitio propicio para el descanso. Nada de esto exige un proceso analítico que desentrañe el significado inherente que, en una caminata bajo el sol abrasador, adquieren la sombra del árbol o el banco de madera. Lo significativo se presenta directamente en la interacción con el mundo circundante. El significado se revela de manera espontánea en la vivencia fáctica. Así mismo, la existencia de las entidades en el mundo, en esta perspectiva hermenéutica, no puede divorciarse de un contexto abarcador o realidad subyacente. El árbol se encuentra en un bosque o en el camino de un parque significando, lo que no niega que el objeto en su ambiente esté conectado a algo premundano, algo que trasciende la percepción inmediata al estar en relación con procesos más allá de la captación instantánea.

Como afirma Petrella (2023):

El auténtico correlato de la experiencia del mundo-ambiente, de lo que se hace mundo, es la dimensión preteórica del *Erlebnis*, y no su lado teórico. El hacerse mundo acontece sólo en la medida en que ‘yo’ estoy de alguna manera presente enteramente (*bin“ich” irgendwie ganz dabei*). (p. 285)

La experiencia en el mundo ambiente se desarrolla en la dimensión preteórica, no en sus aspectos teóricos. Es el enraizamiento pleno del individuo en la experiencia, más allá de toda reflexión o teorización, lo que acaba por darle significado y forma al mundo.

Siguiendo la argumentación de Heidegger en el seminario, se llega a la estructura de la vivencia. En la vivencia de algo “(...) mi yo sale completamente de sí mismo y sintoniza con este ‘ver’ (...)” (Heidegger, 2005, p. 88). De este modo, se experimenta lo circundante, es decir, algo munda. Sin embargo, en la vivencia interrogativa el darse no munda, sino que se interroga (Heidegger, 2005, p. 89). El individuo experimenta una sintonía completa con lo vivido en el mundo circundante; allí el Yo trasciende su propia individualidad al fundirse con la experiencia, y entonces, lo circundante munda. Hay como una fusión entre el sujeto y el objeto de su percepción en el mundear. Por el contrario, en la vivencia interrogativa la sintonía con el mundo resulta pasiva. No inmersión profunda experimental. El mundo no se manifiesta directamente, a pesar de que efectivamente esté invitando a una vivencia.

En la vivencia del mundo circundante hay un Yo que determina. “Esta es la sombra de un árbol que viene a cubrirme del sol abrasador y no una mancha extraña sobre el césped”. Cuando el mundear se suspende, entonces el Yo ya no determina. El objeto no munda y por lo tanto no afecta, ni se apropia. “La vivencia de la determinación es sólo una forma rudimentaria de la experiencia vivida; es una experiencia des-vivificadora (*Entleben*)”. Lo objetivo se encuentra así desgajado de la experiencia, se da como proceso. Como algo que sucede frente al Yo cognoscente. Así, el comportamiento de las cosas se da sólo en el conocimiento, en el comportamiento teórico y en el yo teórico. “En el comportamiento teórico me dirijo hacia algo, pero yo no vivo (en cuanto yo histórico) en contacto con este o aquel objeto mundano” (Heidegger, 2005, p.89). En otras palabras, cuando una experiencia queda despojada de su palpar, se convierte en un proceso objetivo, imponiéndose una distancia que se justifica como necesaria para la comprensión precisa y matematizada; hay un desapego del mundo en esta actitud teórica que contrasta con la vivencia del mundo circundante, tal como ha sido concebida por Heidegger. En la vivencia del mundo circundante existe una conexión íntima y activa entre el sujeto y los objetos. Lo significativo se ofrece mundeando en el tiempo de lo inmediato, sin imponerse externamente como lo haría un sujeto cognoscente que trata la vivencia como con un despojo, como un mero correlato, ahora sí por fin ordenado. Para Heidegger, la vivencia es, por lo tanto, un fenómeno de apropiación que se configura a partir de lo que ella misma es.

Heidegger añade que, si “se suprime el verdadero sentido de lo circundante (a saber, su carácter significativo)” lo dado se convierte en una simple cosa carente de sentido y con meras cualidades cóscicas (Heidegger, 2005, p. 107). “Esto es un árbol de veinte metros de altura”, “aquello otro un banco construido con madera traída del Amazonas”. En esta actitud, ni el placer causado por el cobijo de la sombra, ni el descanso al sentarse uno sobre el banco dejan siquiera un rastro. La realidad, en esta perspectiva, se convierte en un realidad cóscica, teorética y lo importante, lo significativo, queda des-significado (Heidegger, 2005, p. 108). En cambio, el resultado difiere en mucho si se considera el problema invirtiendo la secuencia y se comprende lo teorético como un desenlace posible y no excluyente de la vivencia del mundo circundante. Los actos fundados no vienen a poner orden en el caos de lo sensible, “(...) sino operan una puesta en forma categorial en los datos perceptivos, ya que estos presentan implícitamente un orden que los actos fundados intelectuales explicitan o ‘despliegan’” (Petrrella, 2023, p. 284). Lo significativo no proviene de lo teorético, sino que lo teorético es una ampliación, un reverberar de lo significativo primordial de la vivencia. Lo teorético, en lo privado de vida, tiene un carácter derivado de la experiencia reveladora (Heidegger, 2005, p. 116).

Es importante agregar, en relación con el carácter peculiar de la vivencia en el sentido heideggeriano, su carácter fluyente. El *erleben* se encuentra en el ritmo de la vida y su experiencia implica este modo rítmico de la existencia. Está anclado en el presente, aunque abierto al futuro; la vivencia no es lo vivido (pasado) que es concebido en el conocimiento (Heidegger, 2005, p. 119). A diferencia del conocimiento de lo vivido tendiente a conceptualizar, a la apropiación en el sentido preciso de acumulación, la vivencia experimentada “de golpe”, de manera directa y continua, se apropia en la negación de la separación entre sujeto y vida. La autenticidad de la vivencia incluye este carácter fluyente y rítmico de la intimidad de lo circundante. La experiencia de la vivencia, entonces, se da: a) de manera inmediata, b) unificada y c) significativa. Es inmediata, en tanto se da “de golpe”, sin construcción ni ordenamiento temporalmente sucesivo de lo experimentado. Es unificada, pues tampoco se ofrece en un proceso de adición cognoscitiva, sino en la composición total de elementos en relación y es significativa porque indefectiblemente está significando algo, aunque ese algo sea la perplejidad de no saber qué significa exactamente.

En el párrafo veinte del seminario, Heidegger introduce “el principio de los principios” formulado previamente por Husserl. Para este, según Heidegger, se debe aceptar simplemente tal como se presenta todo lo que se manifiesta de forma original en la intuición (Heidegger, 2005, p. 132). Sin embargo, de acuerdo a lo señalado por Petrella (2023), Heidegger hace un uso diferente de este principio. Para Husserl “el principio de los principios” se justifica en el beneficio que podrían brindarle las intuiciones a las ciencias eidéticas o naturales, mientras que para Heidegger su importancia reside en la posibilidad que ofrece para penetrar en el espacio de la vivencia. Por lo tanto, la intuición es considerada en relación a una ‘actitud originaria’ que se corresponda a la ‘intención originaria’ de la experiencia (p. 287). Esto significa que la intuición no está simplemente puesta al servicio de fines científicos, sino que es considerada como un puente tendido hacia la experiencia en su totalidad y autenticidad primordial.

Si se asume, continua Heidegger, que lo circundante es algo, que todo lo mundano es en definitiva algo, lo que puede ser vivido es un posible “algo”. “El sentido de ‘algo’ remite justamente a ‘lo vivenciable en general’”. Aquí, lo general del “algo” no se refiere a la privación de vida en la esfera teórica, sino a la potencialidad misma de la vida. No es una generalidad teórica —producto de la abstracción de lo concreto o contingente— sino un general originario de la vivencia, que se apropia de algo significativo en sí mismo. “Se trata del ‘todavía no’, es decir, de lo que aún no ha irrumpido en una vida genuina”. Para Heidegger, esto constituye lo esencialmente premundano. Hay, por tanto, un sentido y una trayectoria de lo vivenciable, un “tender hacia” (Heidegger, 2005, p. 139). Este no es un concepto teórico, sino la posibilidad de alcanzar una vivencia genuina. Sin embargo, Heidegger aclara que esta vivencia genuina no puede surgir en un mundo cerrado a experiencias con “alta intensidad vital” (Heidegger, 2005, p. 140). Si lo premundano es una potencialidad inherente a la vida humana, ese “todavía no” se configura como una tendencia hacia la vida genuina, una apertura a nuevas experiencias que, en ningún caso, están garantizadas; el mundo puede aparecer desvitalizado y empobrecido en sus posibilidades de apertura a nuevos acontecimientos.

Una vida social de aspiraciones empobrecidas y unidimensionales, un contexto social alienado, donde las fuerzas desplegadas por la propia acción de las personas se autonomizan, conformándose en una totalidad que

ejerce un fuerte constreñimiento, tanto sobre la dimensión objetiva como sobre la esfera subjetiva de esas mismas personas, sugiere horizontes posibles menesterosos, en tanto no se altere el ordenamiento del entorno. Sin embargo, este aspecto sumamente importante en clave de una filosofía política, rebasa en mucho los objetivos del este artículo.

Llegando al final de su argumento, Heidegger establece que lo formalmente objetivo, visto desde la perspectiva de lo premundano, deja de ser una objetivación teorética, un mero retro-concepto (*Rück-griff*), sino también un *Be griff*, i.e., un comprender inmediato. Se trata de una “(...) transformación radical del comportamiento que comprende la vida” (Heidegger, 2005, p. 140). La distinción entre lo premundano de la vida en sí y lo teorético objetivante. Lo primero pertenece a la esfera de la vida, lo segundo a la privación de vida. La experiencia, al apropiarse de lo experimentado, es comprensión intuitiva, interpretación hermenéutica; una formación fenomenológica original que retrocede mediante retroconceptos y se anticipa a partir de preconceptos, sin intervención de lo teorético-objetivante ni lo trascendente (Heidegger, 2005, pp. 141-142).

Lo teorético es ahora entendido como procediendo de la vivencia, de la esfera de lo preteorético, de la vida en sí misma. La filosofía encuentra su punto de partida no en una teoría del conocimiento, ni en una teoría de la teoría, ni en una adhesión a los hechos empíricos limitada al trabajo descriptivo, sino en prolongar las palpitaciones de la vida misma. La fenomenología hermenéutica se revela como ciencia originaria, una ciencia preteorética. Una ciencia teorética supone una teoría surgiendo de la teoría. La fenomenología hermenéutica, como ciencia originaria “(...) está constituida de tal manera que no sólo no necesita hacer ninguna presuposición, sino que ni siquiera puede hacerla porque no es teoría” (Heidegger, 2005, p. 117). La vivencia apropiándose de lo experimentado, de su sentido, es este el movimiento de la fenomenología hermenéutica. Por lo tanto, en este horizonte, todo conocimiento sincero surge de la vivencia preteorética en la cual queda por fuera todo pensamiento teorético objetivante. En el residuo del erudito dato objetivo ya no hay rastros de la vivencia ni del mundo. Finalmente, el joven Heidegger apunta en el *Kriegsnotsemester* a la necesidad de dar un salto sobre el abismo que separa “la nada de la objetividad absoluta” del “mundo en cuanto tal” (Heidegger, 2005, p. 77). Ese mundo es el de la vida interpretándose a sí misma; la filosofía procedente del vivir.

Bibliografía

Heidegger, Martin. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder.

Petrella, Daniele. (2023) “En las raíces de la fenomenología hermenéutica. Heidegger lector de Husserl en el *Kriegsnotsemester* de 1919”, en *Studia Heideggeriana*, Vol. XII, 2023.



La noción de temporalidad en la interpretación heideggeriana de las cartas paulinas

Antonella Zoe Mazzon Palermo*

Introducción

Según Heidegger, en el ser se lee lo que es el tiempo, el tiempo le es al *ser-ahí* una determinación ontológica fundamental (Armas Magaña, 2006, p. 118). El *mundo de la vida* entendido como horizonte formal de posibilidades determinadas entrama una escansión con el predominio teórico de la razón; consecuentemente la noción de *Erlebnis* se erige como fundamental para pensar el entramado complejo que somos, donde la racionalidad es tan solo una capa de significado entre muchas otras. Es allí donde el cristianismo de los orígenes sirve a Heidegger como camino alternativo a la metafísica dogmática. Pablo de Tarso, proclama la prescindibilidad de la escritura, pues el saber es allí de otra índole: el apóstol enuncia “vosotros sabéis muy bien” remitiendo a un estar enterado que los mismos tesalonicenses ya poseen. Dicho saber resulta entonces experienciado. El peso del anuncio del fin de los tiempos abre un nuevo horizonte temporal, otra vivencia del venidero que se entrama en la posición paulina sobre su propia vida. La comprensión originaria de su *estar-ahí*, lo que representa una ruptura en su existencia, constituye la postura desde la que ejerce su actuación como apóstol y como hombre. En palabras de Heidegger la temporalidad es vivida como tal por la religiosidad cristiana, el *haber llegado a ser* co-experienciado, este co-ser ahí del mundo compartido afecta al *cómo* del comportarse en la vida fáctica. La conciencia religiosa es el trasfondo, el horizonte original, preteórico, a partir del cual podemos comprender la complejidad de la vida. Pablo no hace un tratamiento gno-seológico del fin de los tiempos, sino que, lo que se exige se relaciona al *cómo*, a la forma de vida, allí brota un nuevo sentido sobre la temporalidad y, consecuentemente una nueva actitud ante ello en la vida auténtica. El fin de los tiempos remite al ejercicio de la vida propia, tiene carácter fundante en el modo de comportarse ante lo que me sale al encuentro. Un sa-

* Universidad Nacional de Córdoba / antonella.mazzon@mi.unc.edu.ar

ber particular que los erige como “hijos del día y de la luz” que reflexionan sobre la vida propia y su ejercicio. El tiempo implica así la determinación a partir de un ahora. La muerte, la inclinación, el abrazo paulino hacia ella constituye el encuentro más propio, la posibilidad suprema del *ser-ahí*, la anticipación de su muerte como posibilidad más extrema (Armas Magaña, 2006, p. 119). El *haber sido* en tanto *cómo* del *ser-ahí* posee la fuerza para situar el *ser-ahí* en la anticipación del futuro en medio de su cotidianidad; por tanto, no hay contraposición entre propiedad e impropiedad sino la recuperación de la cotidianidad en el *cómo*. Las epístolas paulinas, en este sentido, esta actitud ante la muerte, ante el advenimiento del fin de los tiempos, vuelve a arrojar a los hombres en la mundaneidad preteorética que constituye el punto de partida. El *ser-ahí* es el tiempo (Armas Magaña, 2006, p. 119), siendo el *cómo* fundamental de la existencia, un ser-para-el-fin hacia el cual se encamina anticipadamente.

Las raíces fenomenológicas husserlianas

A pesar de sus posteriores tensiones, la deuda del filósofo alemán con Husserl resulta visible a lo largo de toda su obra (Petrella, 2023). El gran maestro de Heidegger introduce la noción de *fenómeno* como estructura formal abierta de posibilidades determinadas, a saber, resulta en un orden que no está abierto al infinito, no es relativización generalizada, sino que está determinado por los contextos de referencia. Prima entonces no el sujeto que impone formas, sino la experiencia. Somos *Erlebnis*, vivencia, una complejidad que no se limita únicamente a la racionalidad, pues también somos seres sintientes, que fantasean, quieren, desean, ergo constituimos un entramado complejo donde la racionalidad es sólo un aspecto entre otros. La mencionada formalidad refiere por ende a variabilidad. El sentido formal no es un sitio vacío, sino nociones amplias, laxas, que no se constriñen a ningún ámbito empírico. El mundo de la vida será en Heidegger un horizonte formal de posibilidades, en mencionado sentido, el verdadero horizonte de la fenomenología.

La filosofía debe así reencontrar su sendero originario, dejando de lado su entendimiento en sentido derivado como sistema racional, pues “...comprender desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutico la vida como horizonte originario de referencia de la filosofía significa, para Heidegger, salvaguardarla en su rasgo estructuralmente abierto, nunca

agotable en definiciones conceptuales rigurosas y teóricas...” (Petrella, 2023, p.289) El camino, la puerta de acceso hacia ella será por lo tanto la experiencia fáctica de la vida. Como expone Heidegger durante la lección del semestre de invierno, existe una tripartición estructural del mundo que nos sale al encuentro, a saber, el mundo ambiente, el mundo compartido, co-vivenciado, y el mundo del sí. Cabe destacar, que no se habla de objetos, sino de mundos, en ellos se puede vivir, de modo que alude a un *estar sumido en*.

Mencionadas estructuras no son aprehendidas en un plano derivado gnoseológico jerarquizado, sino que se encuentran íntimamente imbricadas, anudadas y accesibles en el devenir de la experiencia. En la explicación fenomenológica de las epístolas a los tesalonicenses, Heidegger observa de qué modo se realza cada mundo, destacando que, al resaltar, no se trata de abstraer, pues los demás mundos están siempre conjuntamente dados, enlazados entre sí en la experiencia fáctica de la vida.

El medio, mundo circundante, constituye aquello que nos sale al paso, los objetos concretos e ideales, la ciencia, el arte, etc. Este mundo es a su vez co-vivenciado y compartido con otros semejantes que poseen determinada caracterización fáctica concreta, es decir, no como género homo sapiens sino como amigos, docentes, familiares, entre otros. Las epístolas paulinas, de acuerdo con esto, se encuentran dirigidas, a diferencia de las cartas católicas, a personas y comunidades concretas. Podemos leer dicho mundo compartido en Pablo de Tarso en su dependencia respecto de los tesalonicenses 2 Tes. 2, 13 < nosotros, por nuestra parte, siempre debemos dar gracias a Dios a causa de ustedes>, ellos son quienes se han pasado a su lado, y el apóstol se co-experiencia en ellos a sí mismo. Hay también un mundo no cristiano circundante y compartido con los otros donde se pone en juego la actitud cristiana frente al mismo.

En adición, está el mundo propio, 2 Tes. 3,17 <el saludo es de mi puño y letra. Esta es la señal característica de todas mis cartas: así escribo yo, Pablo> El experienciarse a sí mismo es en aquello que Pablo realiza, en su padecer, en su tribulación, en su alegría; por consiguiente, no se habla de una percepción interna de actos y procesos mentales, ni de reflexión yoica-objetual, sino de un experienciar del mundo del sí que se encuentra volcado a la significatividad, y, así, en boca de Heidegger, sujeta fácticamente al mundo circundante. Gal. 3, 13 <Cristo nos liberó de esta maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros> Parafrasean-

do a Heidegger, se marca aquí en Pablo una ruptura en su existencia desde donde ejerce su actuación a partir de la comprensión histórica originaria de su *estar-ahí*.

Esta composición ternaria, es accesible en la experiencia fáctica de la vida, no a través de una mirada cargada teóricamente sino como sentido referencial, a saber, el encuentro con lo que nos sale al paso no es a partir de un sentido de contenido, una determinación acerca del *qué* experimentado; más bien se trata sobre el modo, el cómo yo miro y me muevo en el mundo, en palabras de Heidegger, modo en que me pongo frente a las cosas y, en esta inmersión, el fenómeno significa.

Un camino alternativo para la comprensión filosófico-fenomenológica

Se define a la experiencia fáctica de la vida como "...la preocupación actitudinal, caediza, referencialmente indiferente y autosuficiente por la significatividad..." (Heidegger, 1920, p. 46). El experimentar en sí mismo tiene carácter indiferente, diferenciándose únicamente en el contenido, tendiendo de este modo a la caída en la significatividad. En otras palabras: la forma de experimentar en la experiencia fáctica de la vida es mostrada con indiferencia, lo que fundamenta a su vez su carácter de autosuficiencia, esto es, en el curso del devenir, el *cómo* no se me hace consciente, sino que simplemente me sale al encuentro. Así, el contenido mismo de mi experimentar está atravesado de antemano por mencionada significatividad. A modo de ejemplo, un libro se me presenta a mí, antes que como una categoría conceptual abstracta, como dado dentro de un mundo ambiente particular, en relación a mi experiencia de vida, a una historia, un contexto, una emocionalidad particular. No es un encuentro de la cosa como res extensa de modo derivado, de ninguna manera me sale al paso como aislado de su mundo ambiente y de nuestra vivencia. Consecuentemente, como explicita Heidegger, por estar volcado a la significatividad, el experimentar tiene carácter mundanal. Las concepciones filosóficas y científicas salen al paso de manera nivelada en la vida fáctica como "significados entendidos".

Experimentar en trabajado sentido, tiene connotación, por parte del hombre respecto al mundo, a la vez activa y pasiva, es afrontar lo experimentado de manera que no puede establecerse de primera mano una separación entre el yo experimentante y lo experimentado. Como el expe-

rienciar de la vida fáctica se desenvuelve en dicho ejercicio fáctico, no refiere a lo causalmente determinado o efectivo ni a lo real, sino a lo siempre histórico. El filósofo alemán argumenta que la experiencia fáctica de la vida es puerta de entrada hacia el camino de la filosofía y posibilita el giro radical que lleva la transformación hacia ella. El mundo de la vida es el verdadero horizonte de la filosofía como ciencia de los orígenes. Ella brota de la precompresión de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella, esto es, de lo pre-teorético se desprende el predominio de lo teorético que oculta su procedencia del primero. Dicho de otro modo, la experiencia fáctica de la vida resulta tanto el punto de partida como la meta de la filosofía. Previo a acercarse a la filosofía de la religión desde una determinada visión, lo originariamente cristiano debe ser considerado en su realidad factual.

El giro radical es entonces aquel en el cual el complejo histórico-objetual se transforma en situación histórico-ejecutiva, refiere a un volcarse a la situación que no designa objetualidades ni nada ordinal, sino que radica en la experiencia fáctica de la vida misma. No se trata de un mero giro que se basa en dirigir el conocimiento a otros objetos; se trata, por el contrario, de una transformación radical.

Cuando se habla aquí de lo histórico, éste debe ser comprendido en su sentido auténtico, a saber, lo histórico nos sale al paso *per se* en la vida. Heidegger dice que la colma, una historicidad viva que devora nuestro existir. La historia asida como tema frente a la que adopto una actitud gnoseológica entrama una comprensión actitudinal que dista de ser comprensión auténtica, fenomenológica, ya que, por ser referencia una objetualidad, obliga a dirigirse al tema apartándose de uno dejando en suspensión la referencia viva. Ergo, entender la historia como actitud no es sino siempre un sentido derivado. Urge entonces tomar como punto de partida el fenómeno concreto, esto es, la temporalidad en el experimentar fáctico en su forma experienciada de manera originaria. Tomando como núcleo central lo histórico en su originariedad, resulta comprensible que el método fenomenológico no refiere a un sistema metodológico particular, sino a una puerta, un sendero por la experiencia fáctica de la vida, donde el fenómeno de lo histórico nos facilita el ingreso a la comprensión propia de la filosofía.

Es entonces allí donde el cristianismo de los orígenes se erigirá para Heidegger como camino alternativo a la metafísica dogmática: la vía de

partida es la comprensión filosófico-religiosa en su carácter originario. El dogma ha deformado el mensaje original del cristianismo. Es por ello que no hablamos entonces de teología, no se trata de preeminencia del *logos*, sino de filosofía cristiana, originaria. El cristianismo no es un punto de vista, es el eje fundamental y estructural mediante el cual comprender filosóficamente la vida. Heidegger no puede quedarse con categorías metafísicas clásicas como sustancia, causalidad, etc. Sino que ha de ir en busca de nuevas categorías mediante las cuales pensar el mundo de la vida. A modo de ejemplo, al hablar de humildad del alma elige un término religioso para respetar la complejidad de la experiencia tal como se nos ofrece en la actitud del fenomenólogo.

La temporalidad del ser en el horizonte del cristianismo

En Pablo no hay un sistema teológico, antes bien, se trata de una experiencia religiosa fundamental. Debe comprenderse aquí la utilización de la epístola como forma específica de proclamación. La carta, género vastamente utilizado en la época grecorromana, pone al descubierto la abordada noción de *Erlebnis* como entramado complejo constitutivo. Es expresión del vivenciar el mundo de la vida, en puño y letra de Pablo, cargada no únicamente de un mensaje, sino de emotividad, portadora de inquietudes y deseos, y de un modo de vivenciar la temporalidad. Las cartas de Pablo se encuentran dirigidas a una persona o comunidad determinada. Ellas son testimonio inmediato de vida, no perteneciente al pasado, sino testimonio que se funda en una historia presente y actuante. Tal y como se refiere en el Nuevo Testamento, en sus epístolas se encuentra vívidamente reflejada la fe ardiente, la rica sensibilidad, su temperamento apasionado y combativo. Nos servimos del siguiente pasaje 2 Cor. 3, 2-3 para ilustrar el particular valor epistolar <Ustedes mismos son nuestra carta, una carta escrita en nuestros corazones, conocida y leída por todos los hombres. Evidentemente ustedes son una carta que Cristo escribió por intermedio nuestro, no con tinta, sino con el Espíritu del Dios viviente, no en tablas de piedra, sino en carne, es decir, en los corazones>.

La carta no es sin el instante de urgencia en el que Pablo escribe 1 Tes. 3, 10 <les pedimos con insistencia>. La proclamación aquí expresa no debe entenderse en su referencia al contenido; las doctrinas paulinas no son especialmente teóricas, sino que entran un carácter ejecutivo, re-

fieren al cómo. “...La posibilidad de comprender el mensaje paulino, coincide íntegramente con la experiencia de este tiempo, y sin ella queda como letra muerta...” (Agamben, 20007, p.13) es esta vivificación temporal en la epístola lo que Heidegger busca rescatar. De tal manera, en la proclamación ha de verse que la temporalidad sea vivida como tal por la religiosidad cristiana, afecta a los hombres de manera continua en el ejercicio de la vida, sigue determinando, permanece viva. El saber cristiano se caracteriza entonces por un ahora, es decir, por un tiempo y un instante que los tesalonicenses saben perfectamente, que carece de contenido teórico: no les dice cuándo sucederá la segunda venida, sino que el énfasis recae sobre el *cómo* del experimentar, en la expectativa de la parusía, ante lo que en la vida fáctica me sale al encuentro. Toda carta resalta la urgencia y a su vez acrecienta la tensión. La decisión pesa de dificultad.

Parusía indica en griego, de acuerdo con Agamben (2007), *presencia, estar junto a*. De este modo, sin coincidir con un instante cronológico, lo aprehende y lo lleva al cumplimiento desde el interior. Heidegger anuncia que por el lenguaje toda exposición se desliza hacia lo actitudinal. Pablo proclama un “estar enterado” que los tesalonicenses ya poseen. “Ustedes sabéis muy bien”, afirma. El saber, por tanto, no remite allí a una abstracción temática de la actitud teórica, sino que alude al giro radical a la *situación* que emana de la experiencia fáctica de la vida misma. El saber acerca del propio *haber llegado a ser* debe comprenderse en la situación histórico-ejecutiva y no como complejo histórico-objetual. Por este último se comprende lo histórico como un sector, un área temática parcial a la que puedo dirigirme de manera actitudinal. Cuando se adopta dicha actitud gnoseológica, uno se dirige al tema apartándose de sí, de manera que conlleva una suspensión de la referencia viva al objeto. De esto se sigue que la comprensión actitudinal nada tiene que ver con la comprensión fenomenológica. Heidegger dirá que lo que urge es tomar la vía inversa, a saber, el punto de partida debe ser el fenómeno determinado. El problema del tiempo debe ser abordado de la misma forma en que, en el experimentar fáctico de la vida, lo experimentamos originariamente.

En la insistencia del filósofo de sacar el problema del complejo histórico-objetual, comprendemos que el *haber llegado a ser* no es un acontecimiento histórico particular dentro de una secuencia de hechos, sino que es co- experimentado continuamente, esto es, “...su ser ahora presente es su haber llegado a ser. Su haber llegado a ser es su ser en un ahora pre-

sente..." (Heidegger, 1920, p.119) en otras palabras, es a cada momento que se asume la asunción del fin de los tiempos. Ella *es* en el ser (como verbo transitivo). La experiencia fáctica cristiana vive el tiempo mismo. Un saber que forma parte de la facticidad. El tiempo resulta entonces la conjunción de origen y fin.

Pablo de Tarso ejerce su actuación como hombre y como apóstol. Agamben (2007) refiere al significado proveniente del griego *apóstello* como el enviado para entregar el anuncio mesiánico. El apóstol habla luego de la venida del mesías, por ello allí no cabe a la profecía emitir palabra, pues ésta última se ha ya cumplido, y este "... (es el sentido de su tensión íntima hacia su fin). Entonces la palabra pasa al apóstol, al enviado del mesías, cuyo tiempo no es el futuro, sino el presente. Por eso el evento mesiánico es en Pablo <el tiempo presente>..." (Agamben, 2007, p. 67). Consecuentemente, lo que allí interesa no es la fecha, el instante en el que concluirá el tiempo pues 1 Tes. 5, 5: <en cuanto al tiempo y al momento, no es necesario que les escriba>. De lo que allí se trata es de la abreviación del tiempo, del estar proyectado hacia un futuro.

El *llegar a ser* entrama una aceptación de la proclamación estando inmerso en una gran tribulación. Al aceptar, explica Heidegger, se acoge el *cómo* del comportarse en la vida fáctica, el talante vital cristiano 1 Tes. 4,1 <vivan conforme a lo que han aprendido de nosotros sobre la manera de comportarse para agradar a Dios. De hecho, ustedes ya viven así> Mencionada presencia de Dios hace al caminar ante él, es decir, a un colocarse dentro de la necesidad de la vida. Constituye un volcarse hacia Dios primario. Lo que resulta entonces de la venida del Día del Señor es la constatación de la forma del comportarse frente a ello, un modo experienciado que se aleja de todo tratamiento gnoseológico, exigiéndose un ejercer auténtico 1 Tes. 5, 4-6 <ustedes, hermanos, no viven en las tinieblas para que ese Día los sorprenda como un ladrón: todos ustedes son hijos de la luz [...] no nos durmamos, entonces, como hacen los otros: permanezcamos despiertos y seamos sobrios> Consiste consecuentemente, dirá Heidegger, en la exigencia de un ejercer en sentido propio.

Siguiendo lo expuesto, en el horizonte de la expectativa del fin de los tiempos, la preocupación absoluta se vuelve parte de la vida de los cristianos, y todo ejercer auténtico la eleva. La tribulación, visible en lo insoporrible de la existencia que Pablo expresa <no pudiendo soportar más> (1 Tes. 3, 5), es de este modo co-experienciada de manera decisiva en la cues-

tión acerca del *cómo*. Ella expresa, en palabras de Heidegger, la situación auténtica a partir de la que la vida se determina por entero, visible con claridad en 1 Tes. 2, 13 donde Pablo proclama que aceptaron la palabra de Dios como <palabra que actúa en ustedes, los que creen>. Dicho actuar habla del sentido propio del experimentar.

Heidegger traduce la conversión como un cambio de actitud en términos filosóficos fenomenológicos, uno tiene que decidirse. La vida no es mera acumulación de vivencias o sucesión de momentos históricos, solo *es* en la medida en que se la tiene. Y este tener acrecienta la tribulación pero... ¿por qué? Argumenta Heidegger, que si el fin de los tiempos depende del *cómo* vivo, entonces hay angustia en un sentido auténtico, pues los cubre la preocupación de conllevar hasta el final la fe y el amor, siendo que el día decisivo acecha permanente. Deben de estar desesperados y cada uno está solo ante Dios. Quién no se tiene a sí mismo, como aquellos quienes se comportan afirmando que hay paz y seguridad (1 Tes. 5, 3) y se apegan a este mundo, se verán sorprendidos por una calamidad, pues no la esperan, absorben en lo que la vida les da, presos de lo mundano. En cambio, quienes no están en las tinieblas, son hijos de la luz, puesto que el día de la parusía está en ellos de manera que la misma, en palabras de Heidegger, remite al ejercicio de la vida misma. Por consiguiente, el *cuándo* no es objetualmente aprehensible ya que la temporalidad es vivida en la religiosidad cristiana como tal.

Ante dicha pregunta por el *cuándo*, Pablo sostiene la exigencia de permanecer despiertos y ser sobrios (1 Tes. 5, 6), la respuesta por el *cuándo* de la parusía se encuentra determinada por el *cómo* del comportarse del ejercicio de la experiencia fáctica de la vida a cada momento. En el curso de la segunda epístola San Pablo también nos habla de dos formas de vida fáctica: aquellos quienes han comprendido la primera carta (2 Tes. 2, 13-15) y otrora quienes se ocupan de si el Señor viene enseguida, inquietos por lo mundano, holgazanes y despreocupados en sentido propio. El filósofo alemán dirá que la segunda epístola a los Tesalonicenses se encuentra bajo el signo del recargamiento, a saber, ante la expectativa de la parusía y la tribulación auténtica que conlleva su ascensión en el instante presente. El énfasis de Pablo sobre la necesidad de la experiencia de angustia en sentido auténtico es visible en 2 Tes. 1, 5 <en esto se manifiesta el justo Juicio de Dios, para que ustedes sean encontrados dignos del Reino de Dios por el cual tienen que sufrir> .

Acerca de los dos modos de comportarse en la vida fáctica “...Se trata de un aceptar que es un decidirse último...” (Heidegger, 1920, p. 137). Para quien sabe, el anticristo representa una prueba: no sucumbe a sus ensalmos y engaños pues lo reconoce. Por el contrario quienes no se mantienen alerta sucumben a, en palabras de Heidegger, la tendencia caediza de la vida y en dicha caída se desligan de la preocupación originaria por lo divino. Es entonces, no una indiferencia, sino un engañarse. Insta entonces a sacar la aparición del anticristo del complejo histórico objetual: no se trata de un acontecimiento transitorio, sino que allí se decide de continuo el destino de cada uno. <porque antes tiene que venir la apostasía> (2 Tes. 2, 3) No refiere, explica el filósofo, a un lapso de tiempo anterior en sentido objetual, sino un aumento de la necesidad, de la situación de urgencia en la vida fáctica cristiana. Lo único que cabe aceptar como decisivo es el *ahora* del complejo ejecutivo y no la expectativa de un suceso futuro.

Resulta imprescindible destacar que no existe oposición entre los dos modos del comportarse. Por ello dice Heidegger que el sentido referencial del mundo circundante no está en la experiencia de la vida cristiana de manera autónoma. Conciérne aquí al ejercicio: a través del complejo ejecutivo del *haber llegado a ser* deben pasar todas las referencias del mundo circundante y así este *haber llegado a ser* modifica la experiencia cristiana de la vida. El complejo vivencial sólo se aprehende desde la originariedad del complejo cristiano primitivo de la vida. “...Al recoger las conexiones referenciales e integrarlas en el ejercicio auténtico, se tiene y se experiencia de manera peculiar la significatividad del mundo...” (Heidegger, 1920, p. 147). Al cristianismo se llega entonces por una experiencia originaria de modo que el saber siempre está allí, los complejos ejecutivos son saber. El complejo ejecutivo no puede explicitarse ni negativa ni positivamente pues es a través del ejercicio mismo donde éste se determina a sí mismo. De esta forma, los modos del comportarse en la vida fáctica deben ser entendidos, dice Heidegger, en participio presente (por ejemplo, *estado de ser revocado*) que resalta un ejercicio continuado.

Parafraseando a Heidegger, saber exige ser un hombre espiritual, donde espíritu no significa una objetualidad, una parte del hombre, sino es quien se ha apropiado de la vida. El carácter dicotómico (no opositivo) del pensamiento heideggeriano entre propiedad e impropiiedad permite la circularidad: no hay oposición, pasamos de lo impropio a lo propio y volvemos a lo impropio. Esta actitud ante el advenimiento del fin de los

tiempos vuelve a arrojar a los hombres en la mundaneidad preteorética que constituye el punto de partida.

A modo de cierre, la filosofía como forma de vida, entendida como filosofía fenomenológica logra alcanzar esta articulación compleja. La conciencia religiosa es el trasfondo, horizonte original (preteorético) a partir del cual podemos comprender la complejidad de la vida. No se persigue entonces una interpretación dogmática, más bien se busca una vía originaria de acceso. La argumentación paulina brota en todo momento de un talante de fe, no se trata allí de un sistema teológico, sino antes bien es una experiencia religiosa fundamental. En los cuatro evangelios Jesús viene a anunciar el fin de los tiempos ¿qué horizonte temporal se abre entonces si se acerca el fin? Se está de tal suerte proyectado hacia el futuro, que se habilita otra vivencia del tiempo donde la temporalidad *es* en el ser. Así, el *cómo* del comportarse ante lo que me sale al encuentro en la experiencia fáctica de la vida entrama una determinada relación con la temporalidad. La vida propia concierne a la aceptación de este encaminarse anticipado, consecuentemente la temporalidad es vivida como tal en la experiencia cristiana originaria. Se trata de un *haber sido* determinado a partir de un ahora.

Referencias

Agamben, Giorgio (2007). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta.

Armas Magaña, Dailos (2006). Sobre el concepto de tiempo: M. Heidegger: El concepto

de tiempo, conferencia de 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo. *Laguna: Revista de Filosofía*, 20, 117-119.

Heidegger, Martin (1920-1921). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Petrella, Daniele (2023). En las raíces de la fenomenología hermenéutica. Heidegger lector de Husserl en el Kriegnotsemester de 1919.

Studia Heideggeriana, 12, 271-292. <https://doi.org/10.46605/sh.vol12.2023.201>



La radicalidad hermenéutica de Heidegger en la creación del sentido

Alejandra Anahi Sotelo Bareiro*

En el presente trabajo me gustaría remarcar las principales características del planteo heideggeriano en el período del Kriegsnotsemester en lo tocante a su absoluto radicalismo y en ese sentido, su inevitable confrontación con su maestro, Edmund Husserl. La lección fenomenológica de Husserl, si bien permanentemente influyente en la obra de Heidegger, es expandida y abandonada por éste en diferentes puntos, desarrollando otros ejes de prioridad y reformulando cimientos de corte trascendental que la hermenéutica busca replantear desde cero. Más bien se trata también de un paso atrás, más allá de la cortina de la exposición husserliana, que no es inmune a las críticas, pero cuyo entramado lógico y metodológico persiste a pesar de las diferencias. La vuelta al origen se torna necesaria para Heidegger en el esfuerzo y compromiso con la radicalidad de su método y objetivo. El objetivo de mostrar cómo es el proceso de pre-dación de lo dado en cuanto me encuentro en el mundo. La creación de sentido surge desde la experiencia de lo significativo en la vida fáctica. Los nexos de expresión cortan entre su enlace una cierta visión del mundo, y el sí-mismo se encuentra engendrado en el mundo según un cierto modo, al tiempo que engendra el modo en que ya está. La vida en sí surge desde ella misma, y se encuentra viva en su sentido de esa forma. He aquí la radicalidad de Heidegger, que al despojar al movimiento de trabas, en su lugar busca ir directamente a la fuente, a la creación, al flujo previo en su edificar de los ejes, de aquellos nexos de significado. Al replicar esa fluidez de la experiencia mundana en su expresión es que se da su más entera y originaria comprensión. No artificialmente, sino de forma orgánica. Es ésta la meta y tarea de la ciencia originaria del sentido, la fenomenología de la vida en sí.

* Universidad Nacional de Córdoba / alejandra.sotelo@mi.unc.edu.ar

Ingenuidad superada, lo pre-teórico en pausa:

La mirada ingenua de la actitud natural en el experimentar de la vida fáctica se ve a la vez trascendida y atravesada. La ingenuidad típica enhebra sentido a partir de los nexos expresivos conocidos (no de forma teórica, sino en su ser significativo). Así, la investigación fenomenológica se apropia de una variación de esta posición pues suspende la obra de hilar el sentido pero vivencia en su lugar los caracteres fenoménicos que dieron resultado en subsecuentes piezas de creación experienciales. La particularidad que a primera vista sale al encuentro del investigador se ve envuelta aún así en restos de significado, correspondiente a su intrínseco carácter mundano. Aún está por ser conceptualizado, pero está en sí mismo la disposición a serlo, y el haber sido acabado se queda como un rasgo del futuro en su presente casi desnudo y desvitalizado. La pausa en lo pre-teórico implica un esfuerzo contra el pasado. El muerto recuerdo de la experiencia modifica la disposición de la vida fáctica y concreta serie de pasos la totalidad que imagina, que crea. Esta experiencia temporal significativa escapa al flujo siempre presente de la vida en proceso. Así, el fenomenólogo trata de permanecer en un limbo donde se retrotrae al presente pero también huye de él, pues la pura inmersión en lo mundano tampoco capta lo necesario en este caso, el sentido en su origen. La creación del sentido en su vivo hacerse, en tanto proceso, se vive mediante estar un pie en el futuro y otro en el presente. Desde una especie de adelante entonces (ver-se hacia atrás), captarse en el momento del paso del tiempo reflexivamente en su coyuntura. Trascendiendo solo así la presencia irreflexiva que rompe a correr según lo llama el suceso.

Su radicalidad:

a) contra la falsa “psicología” natural

Todo intento de psicología auténticamente originaria no puede efectuarse siguiéndole el rastro a lo estático. Se encuentra de cara con un bloqueo en sus avances una ciencia que busque perseguir así lo inauténtico. Los conceptos psíquicos que se usan regularmente como valor de medida para lo fenoménico en el mundo del sí-mismo no hacen sino encerrar en múltiples cajones las posibilidades de lo contrario vivas de captarse en acción

un pensamiento genuino, creación efectiva de sentido, o movimiento de vida. La razón es que su modelo científico de ejemplo es ajeno a su campo temático de objetos propios. Se toma prestado el lenguaje perteneciente a una lógica concreta si bien científica, no específicamente adecuada a su problemática. La ciencia natural se extiende por encima de sus límites y con su característica definición físicamente limitada, actúa en directa oposición al objetivo de una ciencia psicológica auténtica. La confusión se da por medio de una jerarquización y absolutización de las ciencias en general, bajo una sola variante. Incluso la ciencia misma y el carácter de lo científico se ve encarcelada según el único subtipo que ahoga en su raíz el potencial explicativo de las demás ramificaciones según su propio tema y objetivo afin.

b) contra la falsa “psicología” trascendental

Así como el ir-con la vida experiencial psicológico se opone en su apertura al encierro de lo físico, también se aleja con misma fuerza de lo incorpóreo. El absoluto estado de trascendencia tal como se concede a las almas o “inteligencias” topa en el mismo ciclo de auto-bloqueo en el auto-saboteo de la expresión del mundo del sí-mismo en sus propios términos. La imposición de un armazón teórico, abstracto y artificial para encapsular la experiencia humana del pensar en el vaivén de la existencia histórica solo ofusca su propia tarea en su auténtica motivación y tendencia. Se impide desde el comienzo una clara formulación de sus objetos según el suelo de la experiencia que trae al mundo desde sí mismo la base para su ciencia. La psicología trascendental no tiene razón de ser en la vida fáctica, con lo que queda demostrada su creación inorgánica. En su lugar, ésta surge de una ficción cosificante con raíz en la tendencia científica jerarquizada, que explicamos se apropia de los ámbitos científicos ajenos y anula lo particularmente específico y concreto en la lógica de cada uno. La “cosa” psicológica u “objeto” psíquico es creada a partir del aislamiento de la vida en una ficción metódica que no es consciente de ser ficción. El investigador se retrotrae en este caso sin saber que la suspensión de la inmersión en la experiencia de la vida fáctica no anula o aniquila su sentido y la verdad de lo real. Por lo que la “verdad teórica” producida de esta manera mediante la objetualización cosificante de un fragmento de realidad no es capaz de obliterar su significatividad en el sentido de adquirir un estatuto superior

que lo trascienda. La “apariencia” de lo real (caracteres fenoménicos) no se torna menos real que la “idea” de lo real según el campo temático científico. El sentido de la vida fáctica no compite con otras verdades. Más bien, es el llamado “sentido común” del mundo de la vida el que se cuela por entre las definiciones creadas en la ciencia, y entonces el intento de psicología trascendente es solo el resultado de desconocerse a sí misma, sus límites y orígenes auténticos.

Esto último remite al enfrentamiento directo del planteo heideggeriano respecto de la psicología trascendental expuesta por Husserl. Pues pareciera ser que este último se encuentra en la tendencia de la ciencia natural que toma el “fenómeno” en su sentido físico de “señalizar” algo real, pero no ser, él mismo, real, sino sólo una “apariencia”. En este paradigma de la física, lo que aparece nunca es lo real, pues el carácter de la manifestación empírica es categorizado de antemano como ilusorio y secundario respecto de lo primario y cabalmente real. Que por su parte, en tanto que real, no puede aparecer en sí misma (más allá de sus índices). Husserl distinguió entre conexiones de vivencias empíricas y absolutas, “[...] índices de absolutas conexiones de vivencias [*Indices für absolute Erlebniszusammenhänge*]” (HUSSERL, Hua III/1, p. 119), siendo estas últimas presupuesto de sentido de las primeras. Así, la realidad es relegada a lo trascendental, mientras que en Heidegger se produce una elaboración diametralmente opuesta. En la hermenéutica existencial que éste lleva a cabo, la realidad es definida históricamente en su carácter significativo. Los nexos de expresión de sentido son la entera y acabada explicitación de la realidad en el contexto de la vida fáctica misma. No existe una existencia ulterior al mundo de la vida y por eso no existe lógica ulterior al mundo de la vida para la elaboración del sentido. Se trata de un mundo circundante que sale al encuentro, no de un mundo de cosas objetivadas científicamente.

Independencia epistémica, lo teórico en pausa:

La plena historicidad del sentido es un hecho liberador que deja a la vida para que recaiga sobre sí misma a recoger sus frutos. En ese sentido, la independencia epistémica respecto de la teoría en su eslabón metafísico más alto, deja entrever un arsenal de disponibilidades pre-teóricas que no se esfuman bajo una cortina sólida de pretensión absolutista. La existencia

personalísima del mundo del sí-mismo se halla así a salvo de la desvitalización de lo teórico totalizante, y del amarre de lo fluido en la capa estructural de lo trascendental. Lo teórico no obstante no se desvanece, no se opone a la vida, ni se lo niega o limita sino sea tan solo a sus propios confines. Lo único que ocurre es que se cierne en torno a sí mismo, su área de ocupación, su propiedad y sus frutos caen bajo su auténtica legalidad, pero sin ofuscar los límites ajenos de vida pre-teórica más allá de sus preceptos. La tendencia directriz de la experiencia y la toma de conocimiento dejan surgir un nuevo mundo del sí-mismo autónomamente referenciable, que toma bajo sí a sus objetos propios y deja lugar a atravesarse por otros. Ese mundo circundante y ese mundo compartido se ven así también atravesados por varios nexos expresivos alternativos y sin embargo todas las áreas no son contradictorias porque no se ven contrapuestas a no ser que se confundan sus rangos de existencia y la legalidad consecuente en torno a sus motivaciones y quehaceres respectivos. La pausa a lo teórico cumple con el rol de ir tras la auténtica vida no contemplativa para entender desde allí, desde el origen, cuál es el lugar de la contemplación teórica en el contexto más grande y panorama mucho más fructífero de la pura vida en-sí misma productora de sentidos.

Su radicalidad:

a) contra el predominio de lo teórico:

Lo teórico es intrínsecamente jerarquizante, su característica legalidad subsume bajo sí todos los fenómenos bajo rejillas de lógicas concretas sólidas que cristalizan la experiencia concreta. Así pues, el mundo de la vida es presa de disputa entre diversas tendencias conformadoras como la ciencia, el arte y la religión. La verdad, la bondad y la belleza son populares conceptos en el centro del discurso y la toma de la palabra va cambiando según la puja de la historia del poder propia de todos los tiempos. La existencia histórica en el mundo de la vida es siempre resultado de esta puja y es por eso que el significado que es la realidad está concreta en nexos que sostiene la vida fáctica, y solo ella, en su centro. Por fuera de este mundo no se encuentra sentido, y si se quisiera cavar un hueco muy adentro de la vida para salir de sí misma y que haya otra, entonces tampoco habría sentido pues esa otra en su aislamiento no cuenta con la red bajo la cual es

posible hacer relaciones. La sustancia separada trascendental presenta un problema desde el inicio en su solo planteamiento pues el traerla a colación respecto de lo real sería no meramente imposible sino superfluo. Lo que nada tiene que ver con el mundo no puede decirnos algo de él. Es así que la relegación de la verdad a un tercer reino o cielo platónico no es otra cosa que un sinsentido. Un absurdo teórico y artificioso.

b) contra el predominio de lo pre-teórico:

La pausa en lo teórico implica la toma de posesión responsabilizada de su doctrina, la forma legal de sus premisas conforman auténticas tendencias de vida siempre y cuando sean auto-conducidas según sí mismas. Por esta razón, la independencia epistémica según la ciencia del origen no deriva en un destierro de la teoría o mucho menos de la racionalidad en sí, pues su existencia surge precisamente de lo que es previo, tiene allí pre-delineado su fundamento. Simplemente la mirada ingenua no podría arrebatar o sustituir el legítimo legado científico en sus múltiples esfuerzos. Más bien se trata de articular la vuelta de todas ellas más allá de sí mismas hacia la auto-reflexión de sus métodos y relevamiento de sus empeños. Esta especie de meta-ciencia reflexiva es la propia ciencia filosófica. La fenomenología, ciencia del origen, sigue el rastro a sus elaboraciones a partir de las escenas fenoménicas, y todas ellas conforman el macro-cosmos de sentido existencial histórico. Simplemente la inmersión en lo experienciado en la vida fáctica pre-teórica no logra dar cuenta de su existencia de forma plena. La experiencia teórica se torna más clara a través del reconocimiento de su origen pre-teórico, y la existencia pre-teórica se vuelve discernible y auto-consciente en sus etapas fenoménicas mediante el quehacer contemplativo de la actitud teórica en retrospectiva.

El origen, movimiento continuo sin pausa:

El origen de la vida fáctica es el ámbito de la vida en sí. Esta vida no es un espacio - no es un lugar, sino un momento. Un momento decisivo de intelección reflexiva - un movimiento en el tiempo, una inflexión en él, una onda o un momento de quiebre a través de lo estabilizado en un panorama de circularidades de sentido sólido. Se trata de un destacar del punto de vista cargado significativamente y que en esa su carga significativa inter-

preta y encastra un nexo con otro, -todos los nexos-, en el interior de una red de sentido única. El carácter específico de su vitalidad como proceso de origen de vida es que ella misma es vida. La paradoja originaria no es un problema para la fenomenología sino que es su virtud, y es el método específicamente adecuado a su problemática propia.

“1. El ámbito del origen no se encuentra en la vida en sí (cuyo aspecto fundamental es la «autosuficiencia», que hace problemática a un tiempo la posibilidad de acceder en general a un ámbito del origen de la vida).

2. El ámbito del origen sólo es accesible para el método radicalmente científico, no es en general objeto en otros modos de captación vivencial.”
(Heidegger, KNS, p. 39)

Su radicalidad:

a) contra la estabilización del Yo en el sentido cósmico/espacial

La experiencia “interna” se solidifica espacialmente y se auto-concibe trascendente en su característica separación absoluta del plano de lo agrupado y la comunidad de seres en cuanto el Yo se aparta deliberadamente de la situación y se retrotrae “introspectivamente” pretendiendo hallarse a sí mismo por fuera del espacio externo y en ese sentido abrir un “otro plano” de existencia por contraposición, esto es, definido por vía de negación, respecto de lo externo. El individuo se torna tal mediante su propia aniquilación cotidiana. El mundo de la vida ya no está en él como tal, sino como algo otro, algo compartimentalizado que lo enfrenta. El “individuo” se crea a sí mismo en tanto categoría existencial definiéndose a sí mismo en contraposición a aquello que lo aliena, en este caso, lo externo. El proceso se lleva a cabo por vía de negación (*no*-afuera) y de proyección (adentro *de*-) a la par. Esto en lugar de saberse propiamente alterno (*ser-entre*) y captarse en su característica y auténticamente distintiva existencia experiencial histórico-mundana. (No espacializada, no trascendental).

Ciencia rigurosa vs. Ciencia del origen

[...] nuestra experiencia fáctica, o el mundo real, se configura «como caso especial de múltiples, posibles mundos y no mundos, que por su parte no son otra cosa que correlatos de modificaciones, eidéticamente posibles, de la idea de ‘conciencia que tiene experiencia’ con sus nexos de experiencia más o menos ordenados» (Husserl, *Hua III/1*, p. 100).

Aun en la coincidencia de sus esfuerzos fenomenológicos, Heidegger y Husserl disienten en cuanto al estatuto metafísico de tales procesos de estructuración lógica del sentido. Para Heidegger se trata de un proceso temporal, que en tanto tal no se encuentra fijado de antemano absolutamente. La atemporalidad implica trascendencia y espacio absoluto. La existencia no toma algo del cielo platónico/de un tercer reino de lo trascendental, no capta (como si hubiese algo listo para ser captado, ya dado de antemano) las categorías para su auto-formulación. El ser llega a ser cosa/idéntico/uno mediante la interpretación significativa de su ser. La configuración significativa que hace a la esencia del ser es un transcurso de estar-siendo no ubicado en el espacio en el sentido de estar previamente fijo (ser-sustrato), sino que estar-siendo es un proceso temporal del ubicarse, una toma de posición que abre el plano de posibilidades de sentido desplegadas ahora sí espacialmente según el posicionamiento existencial. Cuando Heidegger dice que el ser es algo previo se refiere a eso. Es el proceso, no el resultado. Tomar el resultado de la interpretación (teoría ya acabada) para explicarse a sí misma, en lugar de tratar del proceso de interpretación (pre-teórico) es la primacía de la actitud teórica de la que Heidegger acusa a Husserl.

El paso trascendental que efectúa Husserl en *Ideas* vuelve a objetivar de cierta manera el proceso de estructuración lógica en tanto el sujeto se retrotrae a la manera del científico que contempla una unidad totalizante. Se solidifica entonces su contenido a modo de verdad absoluta, en tanto encapsulada en la atemporal mirada de una sustancia separada. En contraposición rotunda a esto, Heidegger ahonda en el proceder inconcluso de la hermenéutica que abre la experiencia histórica en su carácter fluido de formación de sentido. La verdad es entonces creada experiencialmente (no significa que sea arbitraria) de acuerdo al sentido propio de la vida fáctica en tanto emergente de la vida en-sí.

La finalidad de lo radical: *bases* del conocimiento, o *raíz* del sentido

La diferencia entre Heidegger y Husserl remite a una opuesta determinación de sus motivaciones, y según esto, puntos opuestos de partida y concesiones metodológicas que corresponden a diferentes objetivos. El punto de partida de Husserl, y el punto de partida de Heidegger son distintos en lo que respecta a la *finalidad* de sus esfuerzos. En el caso del primero se trata del cometido tradicional para la historia de la metafísica: la búsqueda de bases fundamentales que sostienen el edificio de todas las ciencias. Esto es, la piedra de toque epistemológica que actúa de garante para la validez y verdad de sus axiomas y subsecuentes enunciados de conocimiento. La ciencia rigurosa que busca establecer Husserl tiene por objeto ser el tribunal de todas las ciencias particulares, sirviendo a la vez como fundamento y parámetro de validez absoluta. Este esfuerzo es diametralmente opuesto al de Heidegger. A este último no le interesa un fundamento absoluto de las ciencias, sino más bien buscar las vías de enfatizar la innecesariedad de un fundamento de ese tipo. La validez de cada ciencia encuentra en Heidegger un estatuto mucho menos ambicioso, que se cierne en cuanto tal tan solo al campo de sus objetos, de acuerdo a fines particulares y con sus límites fuertemente marcados respecto de otros campos y objetivos diferenciados. Todo esto, como explicamos, con la preocupación de evitar una absolutización jerarquizada de todos los campos de conocimiento bajo una sola rejilla lógico-científica específica. La motivación de la propuesta fenomenológica de Husserl choca directamente con una *entera* radicalidad, pues su cometido es tradicionalmente metafísico en tanto reproduce el quehacer epistemológico/ontológico de sentar las bases trascendentales que sirvan a tiempo para explicar, y justificar un determinado orden científico del mundo. De ahí que resulte poco sorprendente que termine rendido a la impronta tradicional del conocimiento en el enfrentamiento del sujeto y objeto trascendentales.

Por contraparte, Heidegger es libre de arremeter contra esta base pues no es su cometido el establecimiento de fundamentos, sino justamente lo opuesto: la destrucción de la metafísica. La metafísica tal y como ha sido levantada sobre el olvido y evasión de la pregunta por el ser. Justificar la respuesta a la pregunta no hecha, sino olvidada, es la misión de la “ciencia rigurosa”, mientras que la “ciencia del origen” busca replantear, no solo la veracidad de los intentos de respuesta, sino la propia pregunta

que no ha quedado explicitada. Que viene a ser planteada solamente en cuanto rastro, como apenas un susurro develado en la confusión en torno al ser y a los problemas que acarrea esta falta de claridad. Problemas que intentan resolverse, por así decirlo, en búsqueda de sólidos garantes teóricos, en lugar de cuestionando el propio planteamiento del problema. Particularmente, aquella característica insistencia en acudir a categorías de garantía o validez absoluta como justificación y mérito del quehacer filosófico. Considerar entonces, la posibilidad de que estas categorías sólo resulten necesarias intra-metafísicamente, en el interior de la específica ciencia según sus propios lineamientos. Y si, por ende, esta ciencia podría acaso optar por una revisión de sus pilares, ese marco teórico esencialista donde los problemas tienen que responder a formas que los apresan y modelan. Esto, con el fin de apelar a una expansión de sus horizontes. Precisamente ante el panorama intrínsecamente problemático del fundamentalismo epistemológico y su relación con la ontología trascendental (onto-teo-logía).

Sólo una fenomenología realmente radical y sistemática, que no se cultive marginalmente y en reflexiones inconexas, sólo ella puede darnos comprensión de lo «psíquico» tanto en la esfera de la conciencia individual como de la comunitaria.

[...] y ello en la medida en que la verdadera teoría del conocimiento tiene necesariamente que apoyarse en la fenomenología, la cual, pues, constituye el fundamento común de la filosofía y la psicología. (Husserl, pp. 55/56)

Vemos cómo la ciencia rigurosa de la que habla Husserl sostiene repetidamente una intención de radicalidad, junto con la impronta sistemática. ¿Pero en qué se diferencia con la radicalidad hermenéutica de Heidegger, cuyo mérito he presentado en oposición a la obra de Husserl? Ambos proyectos de ciencia fenomenológica comparten la intención de radicalidad en lo que respecta al abordaje decisivo de las *bases* del edificio del conocimiento. En ambos casos, el punto central en la mira de discusión es el establecimiento de esos fundamentos. La distinción radica, como se expuso, en posicionamientos metafísicos respecto al estatuto de dichas bases en el sentido de la ambición epistemológica, y el radio de alcance de sus ramificaciones como criterios de determinación de verdades.

Consideraciones finales

La creación de sentido y la construcción del conocimiento se disputan entonces, en torno al rol de lo propiamente filosófico. Todo ello, siguiendo a Heidegger, en el interior del campo más grande del mundo de la vida y el flujo peculiar de sus distintas tendencias. Una cierta interpretación del significado del fenómeno está al centro del debate. ¿Acaso apuntan los fenómenos más allá de sí mismos? ¿*Hacia* dónde? Lo trascendente. En oposición, ¿cuál es el problema del círculo hermenéutico? La vida-en-sí cuyo origen y sentido se encuentra en ella misma nunca apunta *hacia* algún otro lugar. El ser es evocado en redes de sentido vivenciales, y la solidez del conocer no se corrompe al dislocar sus bases. Solo se resignifica su tarea: la teoría según su origen pre-teórico. La filosofía, según esto, no es una ciencia rigurosa; no conoce, sino comprende. Solo atiende a los fenómenos, la superficie. Lo radicalmente hermenéutico, echa raíces, no mienta bases.

Cada fragmento de ciencia acabada es una totalidad de pasos intelectuales, cada uno de los cuales es de evidencia inmediata, o sea, en absoluto profundo. La profundidad es cosa de la sabiduría; la claridad y distinción conceptuales, de la teoría rigurosa. (Husserl, p. 83)

Referencias

- Heidegger, Martin, (2014) *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, Edmund, (2009) *La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Husserl, Edmund. (1975) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, en *Husserliana*, Bd. III/1, Text der 1.-3. Auflage. Ed. K. Schumann. Nijhoff: Den Haag, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos. (1962) México: Fondo de Cultura Económica.

ISBN 978-950-33-1892-8

