



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**FENOMENOLOGÍA Y CIENCIA DEL SER:
EL ACCESO A LA VIDA FÁCTICA EN EL
JOVEN HEIDEGGER**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

VERÓNICA MEJÍA ESQUIVEL

TUTOR

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

MÉXICO, D.F., 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

To my dear husband, John

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi casa de estudios, la Universidad Nacional Autónoma de México, y a los profesores de la Facultad de Filosofía y Letras que hicieron posible, de una u otra manera, el presente trabajo: al Dr. Pedro Enrique García Ruiz, por su amistad y consejo oportuno, y porque debido a sus enseñanzas sobre fenomenología y hermenéutica comprendí que una lectura más justa del trabajo de Heidegger no puede pasar por alto su relación con el pensamiento fenomenológico de Husserl; al Lic. Ricardo Horneffer, Dr. Enrique Dussel, Dr. Ricardo Guerra (†), Dr. Ángel Xolocotzi, porque sus clases me indicaron el camino del pensar de Heidegger; y a mis lectores: Dra. Julieta Lizaola Monterrubio, Dr. Carlos Oliva Mendoza, Dr. Evodio Escalante Betancourt y Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, a ellos agradezco su participación para la conclusión de este proyecto de investigación.

Mi más sincero agradecimiento a mis padres, Luz María Esquivel y Candido Mejía, y a mis hermanos, Hugo y Roberto Mejía; porque con su apoyo, comprensión y cariño siempre he salido adelante. Y especialmente a mi esposo, John Howson, porque a pesar de los muchos momentos de duda que me acogieron a través de estos últimos años, nunca dejo de creer en mí.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	I
CAPÍTULO I	
LA IDEA DE LA FENOMENOLOGÍA	
§ 1. El proyecto de la fenomenología	1
§ 2. Fenomenología: ciencia de la conciencia en sentido absoluto	3
§ 3. Intencionalidad. La propuesta de Brentano	6
§ 4. Objeciones de Husserl a Brentano	9
§ 5. Crítica de Husserl al psicologismo	13
§ 6. La idea de fenomenología en <i>Investigaciones Lógicas</i> (1900)	16
§ 7. Hacia una fenomenología trascendental	18
§ 8. Límites de la actitud natural	20
§ 9. Comienzo de la crítica del conocimiento	23
§ 10. Reducción gnoseológica	28
CAPÍTULO II	
LA POSTURA ONTOLÓGICO FENOMENOLÓGICA EN LOS ESCRITOS DEL JOVEN HEIDEGGER	
§ 1. A modo de introducción	33
§ 2. 1922. La influencia aristotélica: el problema de la univocidad del ser y su relación con la vida	37
§ 3. 1923. Hermenéutica de la facticidad: primer acercamiento a una interpretación ontológico sistemática de la vida fáctica	43
§ 4. 1915-1919. De la lógica aristotélica al replanteamiento de la idea de filosofía entendida tradicionalmente como concepción del mundo	47
§ 5. La herencia fenomenológica. Fenomenología: ciencia originaria; ciencia del ser	53
§ 6. 1925. <i>Historia del concepto del tiempo</i> . Negligencia de la pregunta por el ser en el análisis fenomenológico	59
CAPÍTULO III	
LA IDEA DE FILOSOFÍA Y EL PROBLEMA DE LA CONCEPCIÓN DE MUNDO Y EL INICIO DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO	
§ 1. A modo de introducción	63
§ 2. La idea de filosofía como ciencia originaria	68
A) El método	
B) El fenómeno de la circularidad	
§ 3. La idea de filosofía según el análisis historicista	70
§ 4. Filosofía como ciencia crítica	71
§ 5. La cuestión sobre la viabilidad del método crítico-teleológico en la determinación de la idea de filosofía como ciencia originaria	73
A) Conocimiento y psicología	
B) ¿Una ciencia originaria de carácter temporal?	

C) El método crítico-teleológico como herramienta para establecer las normas del pensamiento universal	
D) El <i>deber-ser</i> , exigencia del método crítico-teleológico	
E) El método teleológico de la “ciencia originaria”	
§ 6. Relación verdad y valor	79
§ 7. Posibilidad de una ciencia originaria psicológica-descriptiva	81
A) Ser y deber-ser; psicología <i>versus</i> filosofía	
B) La esfera preteórica. Los objetos de la psicología	

Capítulo IV

Fenomenología: ciencia preteórica originaria

§ 1. Vivencia de la pregunta, ¿ <i>Hay algo</i> ?	85
A) Múltiples sentidos del <i>hay</i>	
§ 2. Vivencia del mundo circundante	89
§ 3. Las estructuras de la vivencia: proceso y apropiación	91
§ 4. Donde se establece el carácter a-teórico de la ciencia originaria	94
§ 5. El primado de lo teórico	95
A) El problema teórico fundamental	
B) Objetivación como proceso de privación de vida	
C) La pregunta por lo teórico	
§ 6. El carácter circular de la pregunta por el origen del conocimiento en general	99
§ 7. La vivencia del mundo circundante vista desde la perspectiva fenomenológica de Husserl	100
§ 8. La puesta en cuestión de la fenomenología como modo de acceso inmediato a la vida y a sus vivencias	102
A) La crítica de Natorp a la fenomenología	
B) La crítica de Heidegger al método reconstructivo de Natorp	
§ 9. La apertura fenomenológica de la esfera de la vivencia	106
A) Objeciones a la investigación fenomenológica	
B) Niveles de privación de vida: El algo <i>premundano</i> y el algo de la <i>cognoscibilidad</i>	
C) La fenomenología hermenéutica de Heidegger	
CONCLUSIONES	113
BIBLIOGRAFÍA	123

INTRODUCCIÓN

En la parte introductoria del texto de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger distingue entre filosofía y concepción del mundo. Años antes esa misma cuestión fue tema del curso de posguerra [*Kriegsnotsemester*] de 1919, correspondiente a los años de Heidegger como asistente de Husserl en Friburgo, que lleva por título *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Dicho curso gira en torno a una sola pregunta: ¿Cuál es el sentido de la filosofía? Establecer esto significó para el joven Heidegger un punto crucial para el camino que tomaría su propia propuesta filosófica. Con todo, persiste la pregunta de cómo debemos entender dicho camino. Esta cuestión es pertinente porque la filosofía de Heidegger, a pesar de ser muchas veces el referente obligado de diversas formas de pensamiento, genera aún todo tipo de sospechas -especialmente al interior de círculos analíticos- debido a su aparente complejidad expresiva. Sin embargo, considero que el *halo* de sospecha que rodea la filosofía de Heidegger se arraiga, más bien, en el desconocimiento de la que todavía hoy es objeto. En mi opinión, gran parte de la obra temprana de Heidegger pasa todavía desapercibida.

Como en Nietzsche, el pensamiento de Heidegger se ha convertido en lugar común en filosofía, y al igual que aquél, es un punto de referencia constante. Considero que esto se debe a que se constituye como una puesta en cuestión de la tradición filosófica que le precede; ya que, surge como una opción al privilegio de lo teórico en filosofía. **La aparente “rebeldía”** de la filosofía heideggeriana de frente a la tradición resulta atractiva –al menos para quien aquí escribe. Sin embargo, interpretar su obra como negación de la tradición es incorrecta. Antes bien, como lo muestran sus textos, la filosofía de Heidegger gira en torno a un diálogo positivo con la tradición filosófica, y sus influencias son muchas (Aristóteles, Kant, Dilthey, Lask, Husserl, etc.) Esta investigación de tesis destaca sólo una de ellas: la influencia de los descubrimientos de Husserl en el terreno fenomenológico en el desarrollo de la postura filosófica del joven Heidegger. Mi propósito es llevar a cabo una lectura, sí, interpretativa de Heidegger, pero ateniéndome, en lo que cabe, a lo

que considero es una exigencia fundamental de su pensamiento: tomar sus descubrimientos sólo como una indicación, es decir, evitar caer en la elaboración de criterios absolutos y en una lectura unilateral de sus textos. Con esto no pretendo justificar la falta de rigor en la investigación; el mismo Heidegger no pudo escapar al uso de una metodología como “**vía de acceso a la vida en y para sí**”. Y es que no estaríamos hablando de *hacer filosofía*, sino es en la forma de discurso teórico, lo que ya nos exige partir de una base conceptual y metodológica; sin embargo, no se trata aquí de adecuarse a una idea determinada de filosofía y de su objeto. Como veremos, la idea de filosofía del joven Heidegger (1919) se centra en este último aspecto, esto es: en atender no al qué, sino al cómo en el modo de darse, de carácter preteórico, de la vida en y para sí misma.

Como lo muestran sus trabajos anteriores a *Ser y Tiempo*, filosofía para el joven Heidegger es ciencia originaria, ciencia de la vida en y para sí; Heidegger compartió con Husserl la idea de que la filosofía es una ciencia rigurosa y originaria; donde, su carácter riguroso radica, precisamente, en volver a lo originario, esto es: ser una *Urwissenschaft* (ciencia originaria). Sin embargo, existen diferencias entre uno y otro filósofo: para Husserl el ámbito de lo originario -en su filosofía, el de la subjetividad trascendental- se alcanza sólo a través del método de reducción fenomenológica (véase primer capítulo de esta tesis); para Heidegger sólo se llega a él -ámbito al que corresponde el darse la vida en y para sí misma- prestando atención al llamado fenomenológico *iVolver a las cosas mismas!* Esta exigencia, principio fenomenológico por excelencia, fue interpretada por Heidegger como la única vía de acceso a lo originario: a la vida en su espontaneidad fáctica. Gadamer sostiene que Heidegger cambia el sentido de dicha exigencia. Según él, “**Heidegger altero el uso que Husserl hacia del ‘fenómeno’ en la medida que consideró que el desvelamiento del fenómeno en la tarea verdadera de la fenomenología, pues no lo encontraba suficientemente cubierta con el lema de Husserl ‘hacia los fenómenos mismos’**” (1995, 17). Siendo así que, si para Husserl fenomenología es ciencia de la conciencia, esto es, saber de sí de carácter reflexivo, para Heidegger este *saber* de sí es de la vida para sí misma, y se lleva a cabo a través del regreso al ámbito donde ésta acontece para sí misma como vida humana, histórica, fáctica: al mundo como horizonte de sentido desde el cual ya siempre

opera. **“La existencia no consiste en el intento siempre posterior de adquiriendo conciencia de sí mismo, mostrarse ante uno mismo. Se trata más bien de un darse”** (1995, 18). Y si para Heidegger filosofía es ciencia originaria, ciencia de la vida en y para sí, su método debe ser el mismo originario, esto es: el sentido de la filosofía va aunado al de su método. Por lo tanto, fenomenología para el joven Heidegger es el método de la filosofía como ciencia originaria, ciencia del ser, del darse las cosas mismas; es el método de la filosofía entendida correctamente como ontología. Así, pues, **en estricto apego** con lo que establece Husserl, para Heidegger el carácter riguroso de la investigación filosófica, es decir, su cientificidad, radica en dejar que las cosas se muestren en su ser. Por lo que, **“Ser’ no se debe interpretar únicamente como aquello de lo que soy consciente de que está ahí o, como interpreto el Heidegger posterior, de que está presente”** (1995, 18). El acceso a la vida en y para sí -al acontecer inmediato de la vida- no se alcanza a través de la mediación teórica, pues lo teórico refiere él mismo a un ámbito originario. Lo originario, y aquello de donde surge lo teórico mismo, sólo se alcanza en el darse inmediato las cosas mismas. A través del método fenomenológico de acceso a lo vivido en la vivencia, sin embargo, **“La palabra ‘fenomenología’ no significa por lo tanto únicamente ‘descripción de lo dado’, sino que implica también desvelar aquello que sirve para ocultar, y que no tiene por qué consistir únicamente en falsas construcciones teóricas”** (1995, 17). Como veremos, el principio de evidencia para la conciencia en la filosofía de Husserl marcó el distanciamiento de Heidegger de su maestro. Heidegger interpretó dicho principio como un replanteamiento de los problemas y temática cartesiana en la obra de Husserl; su afinidad por la filosofía de Descartes la interpretó Heidegger como la inclinación de su maestro hacia una filosofía de tradición teórica.

En el curso de 1919 la distinción entre filosofía y concepción del mundo refiere a una pregunta más de fondo: el sentido de la filosofía. La pregunta por el sentido y objeto de la filosofía posee un lugar central en el proyecto filosófico de Heidegger desde sus inicios. Pero, ¿de dónde surge este interés de Heidegger? ¿Qué relación tiene este aspecto de su filosofía con la, más familiar para algunos, pregunta por el ser? Y si no existe relación alguna, entonces, ¿debemos entender **Ser y Tiempo** como el producto de un saber genial? Pero antes: ¿Cuáles son los

orígenes de la propuesta filosófica de Heidegger, que en *Ser y Tiempo* se establece abiertamente como una filosofía del ser? De lo que se trata, pues, es de ir a la génesis de *Ser y Tiempo*. Para ello es necesario tomar un punto de partida, un momento en el tiempo histórico. Me remito a Theodore Kisiel: según él, la fecha de inicio del pensamiento propiamente heideggeriano es el año de 1919, y tiene lugar durante el curso de posguerra: *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*. La tesis es que dicho texto contiene los fundamentos que dieron sentido a la filosofía de Heidegger. Como veremos, allí Heidegger aborda por primera vez el problema del origen desde una perspectiva fenomenológica propia. El presente trabajo de investigación de tesis surge precisamente debido al interés de responder a la pregunta por la génesis de *Ser y Tiempo*; la propuesta es ir al origen de la temática desarrollada allí: el ser.

Así, el presente trabajo de investigación tiene por cometido ir *a los orígenes* del pensar heideggeriano, esto es: realizar una deconstrucción de su obra temprana. Con todo, la intención no es hacer un recuento sistemático y detallado de aquellos textos que precedieron a *Ser y Tiempo*, sino *sumergirnos*, como quien vive el desarrollo de la propuesta filosófica del joven Heidegger. Esto lo llevo a cabo a través de la revisión de aspectos que considero claves para una comprensión más afondo de su filosofía, entre los que destacan: la relación de Heidegger con la fenomenología de Husserl y su interpretación radical de la misma. Considerando esto, las preguntas que indican la dirección de este trabajo de investigación son las siguientes: a) ¿Qué papel juega la fenomenología en la propuesta filosófica de Heidegger?; b) ¿cómo interpreta Heidegger la fenomenología?; c) ¿cómo interpreta aquello de que ella trata: “**las cosas mismas**”?; d) ¿qué tan atinada es la tesis que sugiere que Heidegger desarrolla en los años anteriores a *Ser y Tiempo* una postura fenomenológica propia? ¿Podemos, al término de esta investigación, confirmar o rechazar la tesis de que las temáticas centrales de *Ser y Tiempo*, la pregunta por el sentido del ser, la analítica del *Dasein*, representan la continuación “obvia” del camino fenomenológico que adopta Heidegger desde sus inicios? El desarrollo de estas problemáticas se lleva a cabo como sigue:

En el primer capítulo realizo la exposición y análisis interpretativo de los descubrimientos de Brentano en el terreno de la intencionalidad, con viras a

elucidar aquellas cuestiones que prepararon el camino a la fenomenología. En Brentano el tema de la *intencionalidad* está aunado al tema de la distinción entre fenómenos físicos y psíquicos. Según él, la diferencia entre fenómenos físicos y psíquicos radica en que estos últimos se caracterizan respecto a los primeros por la *inexistencia intencional de su objeto*. En *Psicología desde el punto de vista empírico* Brentano sostiene que todo fenómeno mental es intencional en tanto que establece ya siempre una relación hacia algo (también de carácter mental); por lo que, al interior de dicha relación este “algo” se determina, también él, intencionalmente, es decir, en calidad de objeto intencionado (Brentano, 1874, 89). La diferencia entre fenómenos físicos y psíquicos radica entonces en la intencionalidad que caracteriza a estos últimos, de otra manera: en la *inexistencia intencional de su objeto* (1874, 97-98). Como veremos, Husserl critica la distinción entre fenómenos físicos y psíquicos que hace Brentano, porque sugiere que los fenómenos psíquicos se distinguen de los físicos en que surgen como actos intencionales, esto es, por su referencia a un objeto, real o imaginario; sin embargo, no se distinguen uno de otro porque ambos son fenómenos de carácter inmanente. Además, Brentano parece decir que se da una relación de carácter *real* entre el acto intencional y el objeto que mienta, esto es, entre la conciencia y su objeto de representación. Sostiene que todo cuanto es y existe (sean objetos psíquicos o físicos) es: o bien un acto de conciencia, u objeto de un acto de conciencia: fenómenos psíquicos o fenómenos físicos; en ambos casos fenómenos mentales. Esto, aunque los fenómenos psíquicos se distinguen de los físicos porque son evidentes y verdaderos, ya que mientan la relación de la conciencia consigo misma. La crítica de Husserl a Brentano señala la tendencia de éste a poner en la misma categoría de fenómenos físicos las sensaciones y los objetos reales. Pues decir que las sensaciones no son fenómenos psíquicos (actos intencionales), sino fenómenos físicos, no significa que exista una distinción fundamental entre unos y otros; pues, los fenómenos físicos, en tanto presentes a la conciencia, constituyen una *imagen mental* de aquello que existe efectivamente. En otras palabras: Husserl critica la inclinación de Brentano hacia el psicologismo.

Más adelante, en el mismo capítulo, llevo a cabo el análisis del texto de Husserl de 1907, *La idea de* fenomenología: expongo su concepción de

intencionalidad y fenomenología. Mi elección del texto se justifica en que: *La idea de fenomenología* trata del problema del *origen del conocimiento* y su trascendencia en las cosas, es decir, tiene como tema central tanto el aspecto noético como noemático del conocimiento; cuestiones éstas que considero se hallan más en consonancia con la postura fenomenológica de Heidegger, esto es: la relación de copertenencia que se da ya siempre entre la vivencia y lo vivido en ella: entre *Dasein* y mundo. Con todo, cabe aclarar que no pretendo decir que dicho texto represente a cabalidad la propuesta fenomenológica de Husserl, ya que, como en el caso de Heidegger, su pensamiento no se puede considerar en ningún momento acabado; la movilidad del análisis fenomenológico y de su tema de investigación -las cosas mismas- no se lo permite.

El segundo capítulo lo dedico al análisis de las tesis generales de algunos de los textos del, así llamado, primer Heidegger. Dicho capítulo representa un intento de deconstrucción del trabajo de Heidegger realizado entre los años 1916 y 1925, con viras a la conformación temática de *Ser y Tiempo*. Cabe decir que no me apego en su totalidad al orden cronológico de los textos para su exposición, pues: parto con el *Informe Natorp* (1922), continuo con el análisis de la *Hermenéutica de la facticidad* (1923), y prosigo con la exposición de dos textos tempranos de Heidegger: uno es la tesis de habilitación sobre Duns Scoto (1915/1916), y el otro es el curso de 1919, *La idea de fenomenología y el problema de la concepción del mundo*. Para, posteriormente, discutir la influencia fenomenológica en el joven Heidegger. Esto lo hago desde un horizonte conceptual que considero constituido por lo ganado hasta ese momento. Para finalizar el segundo capítulo, realizo el análisis de la crítica que hace Heidegger en *Historia del concepto de tiempo* (1925) a la propuesta fenomenológica de Husserl; crítica que centra en la discusión sobre el carácter de ser de la intencionalidad. Ahora bien, la importancia del texto de 1925 para determinar la génesis de *Ser y Tiempo* radica en que: *Historia del concepto del tiempo* ejemplifica la radicalización que la fenomenología experimenta en manos de Heidegger, como aquello que trata de lo más originario posible: el ser. Además, dicho texto se considera que es el primer borrador de *Ser y Tiempo*. De manera que, el segundo capítulo de la presente investigación pretende proveer al lector de una visión general del desarrollo que experimenta la filosofía

del joven Heidegger de camino a convertirse en una filosofía del ser. De ahí que se toquen temas tales como: la pregunta por la multiplicidad de sentidos del ser y el problema de su univocidad; el mundo como horizonte de sentido del ser; la precomprensión del ser de la vida humana [*Dasein*] como apertura del sentido práctico del ser en el mundo; la vida fáctica; el análisis interpretativo, fenomenológico y sistemático de la vida fáctica; la hermenéutica de la facticidad; la fenomenología como vía de acceso a la vida en y para sí; la filosofía como ciencia preteórica originaria de la vida en y para sí; la filosofía como ciencia del ser: ontología.

Con lo ganado, esto es, contando con una idea y aparato conceptual general de la filosofía del *primer Heidegger*, esto es: una vez destacadas aquellas cuestiones que dieron forma a la postura fenomenológica que caracteriza su trabajo temprano; y una vez llevado a cabo el análisis de la noción de fenomenología de Husserl con referencia implícita a las filosofías de la conciencia, particularmente, con relación a los descubrimientos de Brentano en el terreno de la intencionalidad. Y esperando que esto nos haya ganado una comprensión más a profundidad de aquellos temas de que trata la fenomenología y de su influencia en el pensamiento del joven Heidegger. En el capítulo tercero y cuarto realizo el análisis interpretativo y expositivo del curso de Heidegger de 1919 *La idea de filosofía como concepción del mundo*. Mi elección por este texto se explica en lo que sigue: porque, tomando en cuenta que esta tesis se propone ir al surgimiento y origen de los problemas de qué trata *Ser y Tiempo*, comparto con Theodore Kisiel su tesis de que dichos inicios están en el curso de posguerra de 1919. Ese año Heidegger plantea la necesidad de que la filosofía tome el sentido de una ciencia originaria de la vida en y para sí. Como anuncie al principio de esta introducción, la tarea de la filosofía como ciencia originaria es acceder a lo más originario: la espontaneidad de la vida, el haber previo, premundano, la facticidad, el ser; pero, además, debe poder llevar a cabo su explicación de una manera auténtica. **“Parece evidente que facticidad es aquello que resulta indescifrable, aquello que se resiste a todo intento de hacerlo transparente al entendimiento” (1975, 18)**. La filosofía precisa, entonces, de un método que permita que la vida se exprese en su inmediatez y de conceptos no-objetivantes, no-teoréticos, que señalen su sentido originario. El primero

corresponde a la fenomenología; los segundos a la hermenéutica. Y ambos constituyen una sola cosa: la hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica: temática central en el proyecto filosófico de Martin Heidegger.

Así, pues, el presente trabajo de investigación de tesis tiene el fin de responder a la pregunta sobre la relación entre el trabajo filosófico del joven Heidegger y la fenomenología de Husserl. Parto, entonces, del entendido de que se da una relación, además de amistad entre maestro y alumno, de contenido entre la filosofía de Husserl y la filosofía de Heidegger. Considero que Heidegger, haciendo uso de los descubrimientos filosóficos y fenomenológicos de su maestro, desarrolla, en una etapa temprana de su pensamiento, una postura fenomenológica propia. Por lo que, el proyecto filosófico de Heidegger, claramente determinado ya desde sus primeros cursos en Friburgo, tiene como referente obligado la propuesta fenomenológica de Husserl.

CAPÍTULO I LA IDEA DE LA FENOMENOLOGÍA

§ 1. El proyecto de la fenomenología

El término “fenomenología” había sido interpretado de diversas maneras antes de que Husserl lo adoptara para dar nombre al método y sentido de su propuesta científico-filosófica. La obra más influyente y conocida de Hegel, que trata del desarrollo de la conciencia absoluta y su manifestación histórica, llega a nosotros con el título *La Fenomenología del Espíritu* (1807). Kant mismo, en su *Crítica de la Razón Pura*, habla de “fenómenos” con el propósito de distinguir los objetos producto de la subjetividad trascendental de la cosa en sí o realidad *nouménica*. El término fenomenología deriva del griego *phainomenon*, que en español se traduce como aparecer [*phainomai*], y logos, que se traduce como razón. En el contexto de la filosofía de Husserl, lo que aparece, **aparece en “experiencias”**, vivencias concretas de una conciencia. La fenomenología, que mienta ahí el método de una ciencia en sentido originario y fundamental, trata de la estructura constitutiva de las vivencias en general. En el último tercio del siglo XIX la psicología era considerada la disciplina más influyente al interior del ámbito filosófico, su alcance llegó a áreas antes sólo concernientes al pensamiento racional y objetivo. Una de las disciplinas filosóficas **más afectada por la tendencia “psicologista”**¹ fue la lógica. Decimos afectada, porque los procedimientos empírico-temporales de la psicología no parecían concordar con el carácter absoluto y fundamental propio de las categorías y principios lógicos. En un momento en que la psicología se consideraba aún la disciplina filosófica por excelencia, Husserl se dio a la tarea de sentar -vía Franz Brentano- las bases de una ciencia psicológica-descriptiva como respuesta al

¹ El “psicologismo” [*psychologismus*] es para Husserl y, antes que él, Frege, “psicología en el lugar inadecuado”. Psicologismo refiere de manera despectiva a la tendencia de algunos filósofos como Hume o J.S. Mill para abordar problemas filosóficos desde el punto de vista de la psicología. Husserl, al igual que Frege, criticó el imperante uso del análisis psicológico en filosofía que, desde su punto de vista, resultaba en detrimento de disciplinas tradicionalmente objetivas como lo son la lógica y la epistemología.

problema del origen del conocimiento. En *Investigaciones Lógicas* (1900), Husserl abre la cuestión a aquellos temas que la psicología empírica dominante de su tiempo no aborda, o no lo hace “correctamente” (como es el caso de la pregunta por el origen del conocimiento objetivo); aunque, como se vera más adelante, Husserl pronto abandona, por problemática, la idea inicial de una ciencia psicológica descriptiva. El temprano interés de Husserl por la cuestión del origen del conocimiento en general se debe, en un principio, a la necesidad de clarificar las categorías y conceptos lógicos en torno a la naturaleza del significado. La vía que Husserl adopta para responder a estos problemas consiste en el estudio a profundidad del ámbito donde la significatividad acontece en primer lugar; se trata de un regreso a la esfera de las vivencias (la conciencia pura), con el propósito de hacer patente los caracteres esenciales que las hacen posible como significando algo.

Los estudios tempranos de Husserl en el campo de la lógica y la matemática jugaron un papel determinante en el desarrollo de la que fuera su más famosa contribución a la filosofía: el método fenomenológico de acceso directo a lo vivido. Era de esperarse que, sobre la base de un referente tal, Husserl se manifestara en contra de la sola sugerencia de que procedimientos psicológicos, esto es, observaciones de carácter empírico y temporal, y la verdad por consenso de la psicología, tuvieran algo que ver con el análisis filosófico. Se debe entonces, en gran medida, a su temprano interés en el pensamiento lógico-matemático, que Husserl se vio en la necesidad de abordar el problema del origen del conocimiento en general, desde una perspectiva distinta al psicologismo imperante de su tiempo. Así, en una época en que la psicología y sus objetos abarcaban cada una de las ramas de la filosofía, Husserl viró el análisis filosófico hacia la problemática en torno al origen de los conceptos y categorías del pensamiento lógico-racional. Lo que implica adentrarse en la esfera de las vivencias, ya que a dicha esfera corresponde -según Husserl- ser el ámbito donde el conocimiento se genera en primer lugar. Una vez señalado el problema y su objeto de estudio, lo que seguía entonces era establecer el método de una ciencia que, como exigencia fundamental, pedía ser *absolutamente* originaria. Es así como surge la fenomenología: el método de una ciencia filosófica-originaria, que tiene como principio el análisis libre de

presupuestos. Ahora bien, en lo que sigue daremos un recorrido por aquellos temas que, desde mi punto de vista, es necesario analizar previamente al planteamiento de la cuestión sobre la relación entre la fenomenología y el pensamiento del joven Heidegger. Parto de un análisis general sobre el sentido de la fenomenología y el de sus objetos para, desde allí, ahondar en aspectos tales como: la noción de intencionalidad de Brentano y su relevancia en la postura fenomenológica de Husserl en *Investigaciones Lógicas*. El análisis de estos textos viene a cuento por dos razones: porque el mismo Heidegger, en numerosas ocasiones, hizo referencia acerca de la influencia que ejerció la fenomenología de Husserl en sus primeros escritos; y porque considero que dicha influencia se manifiesta explícitamente en una toma de postura particular del joven Heidegger frente a la fenomenología husserliana y sus principios.

§ 2. Fenomenología: ciencia de la conciencia en sentido absoluto

Fenomenología se define a grandes rasgos como la ciencia que trata de las esencias en general. Es decir, fenomenología es el estudio de las vivencias con vistas a la clarificación de aquello que les es esencial. Los objetos de la fenomenología son las vivencias, su esencia y estructura. Ahora bien, en *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl sostiene que la conciencia -aquí todo “yo” que lleva a cabo “actos de conciencia”- se determina en el sentido amplio del cogito cartesiano, ya que cada uno de sus actos (percibir, pensar, representar, etc.) se lleva a cabo en el modo de “cogitaciones”. Por lo que, “*En un amplísimo sentido comprende la expresión conciencia (aunque menos exactamente) todas las vivencias*” (Husserl, 1913). Así, el ámbito de estudio de la fenomenología es la conciencia; más exactamente, como ciencia de esencias, la fenomenología es ciencia de la esencia de la conciencia pura y de sus vivencias puras. De acuerdo con Husserl, el problema del conocimiento en general exige ser abordado desde su origen, las vivencias, según él, son el ámbito donde todo conocimiento se genera. La fenomenología, cabe esperarse, es la vía, el medio de acceso a las vivencias en sentido originario. Por lo que, para que el análisis filosófico sea originario, fundamental y universal, tiene que ser en igual medida

fenomenológico. Las vivencias y su estructura son los objetos de la fenomenología. **El análisis fenomenológico “dirige la mirada”** a lo que es de esencial a las vivencias o actos cogitativos. Y, como método de acceso a las vivencias en sentido absoluto, la fenomenología es ciencia de lo originario y se distingue de toda postura filosófica que sostenga principios o postulados a priori. La fenomenología no parte de presupuestos que requieran ellos mismos de ser explicados previamente. Por lo que, si el problema por resolver es el origen del conocimiento en general, esto es, clarificar las condiciones que lo hacen posible, es necesario que el análisis filosófico sea fundamental, en otras palabras, fenomenológico. De modo que, establecer en un principio la vía de acceso inmediato a la esfera de las vivencias donde surge el conocimiento en primer lugar resulta absolutamente necesario.² La fenomenología es la vía, el medio de acceso, a lo evidente en sí mismo.³ Puesto de otra manera: la fenomenología nos permite acceder a la raíz de los problemas, a su origen y significado. Decimos que la filosofía es dogmática cuando impone como verdadera una lectura particular del mundo y de las cosas, cuando acepta de manera tácita o expresa postulados, sin ofrecer una explicación clara que justifique su adopción en el análisis filosófico.

Una de las tendencias al interior del análisis filosófico es asumir la realidad del mundo exterior. La fenomenología no toma parte en dicha disputa. Su sentido no es afirmar o negar la existencia (material) del mundo, sin embargo, exige que todo juicio acerca del mismo se realice partiendo de la cosa misma. Parece ser, se hará notar, que la fenomenología no nos dice algo más que el positivismo filosófico

² Como ya se ve, Husserl supone que el conocimiento en general se genera en las vivencias, lo que está todavía en cuestión. Heidegger -como veremos más adelante- criticará esta postura de Husserl, ya que, según él, denota una continuación de la tendencia teórica prevaleciente desde sus inicios en filosofía. Heidegger sostendrá que hay otros modos más originarios, pre-teóricos, de darse la vida para sí misma. Así, aunque el proyecto de Husserl entorno al origen del conocimiento en general surge como respuesta a la negligencia de consideraciones lógicas y epistemológicas, y al uso irrestricto de análisis psicologistas en filosofía; para Heidegger Husserl no aborda a plenitud el problema del origen del conocimiento en general, simplemente porque aún sigue enfrascado en una noción racional del mundo y de las cosas.

³ La fenomenología debe mucho a la filosofía cartesiana en ese aspecto. En el *Discurso del Método*, Descartes plantea como una necesidad metodológica en filosofía el acceso directo, sin asunciones ni proposiciones previas, a las cosas. Pues **quién filósofo está obligado a: “no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; [...] no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mí espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.”** Descartes (1968, 40).

ya nos ha dicho antes que ella, pues éste, como la fenomenología, supone un acceso inmediato a las cosas. Con todo, la similitud entre ambas disciplinas es sólo aparente: pues, desde el punto de vista de la fenomenología, el positivismo es una ciencia especial de la naturaleza; una toma de postura teórica que se origina en la **actitud natural que el “yo” mantiene “ya siempre” respecto al “mundo circundante”** -él mismo como parte de ese mundo-, y que toma como dado **“realmente”** ahí para él en la experiencia que tiene de éste. Las ciencias especiales físico-matemáticas, el positivismo en particular, en su intento por depurar a la filosofía de asunciones **“metafísicas”**, va a la cosa misma, pero falla en su intento: **en su lugar “aprehende” la cosa en el modo de un atender “especial”**. Así, lo que se da en el aprehender positivista **no es la cosa** “presente a la mirada **del espíritu”**, sino una toma de posición respecto de ella. Por su parte, la fenomenología, haciendo eco de la filosofía kantiana, pretende ser proveedora **de los fundamentos para una “nueva metafísica”** constituida sobre la base de un método científico y riguroso, que no despierte duda alguna sobre su carácter absoluto. Es por ello que la actitud del fenomenólogo es inicialmente de sospecha: **el análisis fenomenológico “coloca entre paréntesis”** toda postura filosófica que no someta sus principios y postulados a un cuestionamiento crítico.

Cabe decir que la negativa a asumir posiciones dogmáticas en filosofía no se inicia con el pensamiento fenomenológico, ya antes Berkeley y Kant -cada uno a su manera- habían rechazado, por dogmática, la asunción de la realidad del mundo exterior.⁴

⁴ Una lectura del pensamiento de Berkeley sugiere que no es posible llevar a cabo juicios sobre la realidad del mundo exterior independientemente de una conciencia percipiente. Según esto, afirmar que las cosas existen por sí mismas es un sin sentido, ya que sólo podemos conocer algo como siendo algo, esto es, objetivamente; y, en tanto que percibido, lo es siempre para una conciencia. Así, frente a la cuestión de si el mundo deja de existir cuando no es percibido por una conciencia, Berkeley mantiene que es Dios, en tanto conciencia absoluta, quien en lugar de nosotros percibe las cosas. Se comprende que Berkeley trató a toda costa de no caer en la postura igualmente dogmática de negar o afirmar la realidad física de las cosas, de ahí que hable de objetos de percepción y no de cosas físicas, pero su argumento es circular y claramente dogmático cuando recurre a la figura de Dios en su afán por responder a la problemática que surge de la posible ausencia de una conciencia percipiente en el mundo. Con todo, la cuestión aquí no es ver si Berkeley responde o no al problema de la realidad del mundo exterior, lo que merece especial atención es que su propuesta filosófica **pone en el centro de la problemática la tendencia a tomar ya siempre como un “hecho” (natural)** nuestras creencias acerca del mundo.

Al igual que Berkeley, la doctrina de Kant de **la cosa en sí** tiene a la base el problema de la realidad del mundo exterior. Kant distingue entre objetos de experiencia posible (fenómenos) y

Las vivencias son los objetos de la fenomenología. Ella trata de lo que se da inmediatamente en las vivencias concretas de una conciencia. Pero, cabe la pregunta, ¿cómo pasamos de la experiencia concreta al ámbito de lo general? Para ser más exactos: ¿Cómo justifica el análisis fenomenológico la posibilidad de un orden objetivo? El problema es claro. La fenomenología debe dar cuenta de que algo como un mundo compartido tiene sentido.

§ 3. Intencionalidad. La propuesta de Brentano

En fenomenología toda conciencia es siempre conciencia (vivencia) de algo, es decir, se constituye en la relación intencional que guarda ya siempre con su objeto; **toda vivencia (todo acto de “dirigirse-a” de una conciencia)** es, pues, intencional. Las vivencias son actos intencionales de una conciencia constituida fundamentalmente (valga la redundancia) en su comportamiento intencional hacia su objeto. Y si -de acuerdo con Husserl- para abordar el problema del conocimiento en general debemos partir del ámbito de las vivencias concretas, la tarea de la fenomenología no es otra que el análisis de las vivencias concretas y su estructura intencional. Pero, ¿de qué experiencias partimos? ¿Qué experiencias son más fundamentales?

El término *intencionalidad* mienta el modo de ser de nuestra actitud hacia algo. Con relación específica al análisis fenomenológico, se trata de la relación de la conciencia con su objeto. Franz Brentano (1838-1907), maestro de Husserl, fue el

cosas en sí (noúmenos). Según Kant, sólo podemos conocer aquello que es producto de la experiencia, esto es, objetos para un sujeto trascendental. Lo que conocemos se da bajo la forma del espacio y el tiempo, formas de la subjetividad, por lo que no podemos atribuir dichos atributos a las cosas. De modo que, la existencia real de las cosas, independientemente de que las podamos conocer, es una aporía teórica. Desde el punto de vista de la fenomenología, la doctrina kantiana de la cosa en sí es problemática porque, por un lado, afirma que lo cognoscible no es la cosa en sí misma, sino únicamente su apariencia y, por otro lado, habla de una esfera de ser a la que, por principio, no tenemos acceso. Y si no tenemos acceso a dicha esfera, ¿cómo podemos saber si existe?, ¿cómo podemos siquiera hablar de ella?

Como muestran las posturas de Berkeley y Kant es difícil no caer en posiciones dogmáticas con relación al problema de la realidad del mundo exterior. La doctrina de la cosa en sí de Kant es igualmente injustificada como la recurrencia de Berkeley a una conciencia absoluta. El pensamiento fenomenológico es consciente de esto, de ahí que su tarea sea la reconstrucción del mundo en términos fenomenológicos, la reconstrucción pretende estar libre de asunciones y presuposiciones a priori, partiendo de la vivencia concreta de la conciencia y de lo vivido en ella.

primero en adoptar el término como elemento central en la constitución de su propuesta psicológica. El tema de la intencionalidad en el trabajo de Brentano va aunado al tema de la distinción entre fenómenos físicos y psíquicos. De acuerdo con Brentano, la diferencia entre fenómenos físicos y psíquicos radica en que estos últimos se caracterizan respecto a los primeros por la ***inexistencia intencional de su objeto***. En su *Psicología desde el punto de vista empírico* Brentano sostiene que todo fenómeno mental es intencional en tanto que establece ya siempre una relación hacia algo (también de carácter mental);⁵ por lo que, al interior de dicha **relación este “algo”** se determina, también él, intencionalmente, es decir, en calidad de objeto intencionado (Brentano, 1874, 89). La diferencia entre fenómenos físicos y psíquicos radica, entonces, en la intencionalidad que caracteriza a estos últimos, de otra manera: en la ***inexistencia intencional de su objeto*** (1874, 97-98).

La descripción que lleva a cabo Brentano de los fenómenos mentales, como **aquello que se determina por la “inexistencia intencional del objeto (intencionado o mental)”**, resulta problemática, porque **sugiere una relación “real”** entre el acto intencional y el objeto (real o imaginario, en ambos casos contenido inmanente) hacia el cual apunta dicho acto. Recordemos que Brentano describe los fenómenos psíquicos **como constituidos en la sola “referencia a”**, esto es, en su “apuntar hacia” como conciencia de algo, por lo que, preguntar por la realidad material del objeto de su intencionalidad resulta, en última instancia, irrelevante. Fenómenos psíquicos son únicamente aquellos que surgen como actos intencionales. Así, cuando juzgamos, afirmamos o negamos algo; con relación al amor, algo es amado; al odiar algo es odiado; como cuando deseamos algo, algo es deseado, etc. (1874, 88). Pero ni el amor es lo amado ni el odio es lo odiado. Para Brentano los actos intencionales mientan exclusivamente procesos mentales, la existencia o no de su objeto no afecta su carácter inmanente. De ahí que el elemento determinante de los **fenómenos mentales sea la “inexistencia intencional de su objeto”**, pues aquello a que refieren los **actos intencionales es él mismo “intencional”**; es decir, una parte real de mi psiquismo; una imagen mental de lo existente actualmente. Para Brentano los fenómenos psíquicos no se constituyen en algo extra mental o

⁵ Intencionalidad para Brentano es sinónimo de actos mentales o psíquicos. Mental e intencional significan, pues, para él, lo mismo.

trascendente a su estructura intencional. Tratare de explicar esto a continuación. Cuando amamos algo no podemos inferir con ello la existencia de lo amado (por ejemplo: no porque yo amo a Dios, Dios existe). Amar, odiar, desear, son actos intencionales porque no requieren de la existencia real de su objeto.⁶ De ahí que no podamos decir lo mismo con respecto a los datos de la sensibilidad o percepciones externas:⁷ ya que sólo **hay sensibilidad si algo de “hecho”** la causa. Se espera entonces que para Brentano el producto resultante de los datos de la sensibilidad no pertenezca a la esfera intencional. Aceptando que los actos intencionales de la conciencia no necesitan de la existencia de su objeto, ya que, se dijo, son actos mentales, esto es, inmanentes. Sí precisan, por otra parte, de la existencia de un sujeto que, en todo caso, es quien odia, ama, desea, etc. Y porque Brentano supone de antemano la subjetividad, **es que puede hablar de la “inexistencia intencional del objeto intencionado”**, (que, para evitar confusiones, traducirá posteriormente: como la relación [interna de la conciencia] con o hacia su objeto [*Beziehung auf ein Objekt*]). Puesta así: la propuesta filosófica de Brentano parte de la idea de que todo fenómeno psíquico se caracteriza por un tender hacia, esto es, por ser fundamentalmente una *intentio*.

De acuerdo con Brentano, los actos intencionales mientan procesos mentales, y el que refieran a un objeto extra mental, existente, o imaginario, no afecta su constitución ontológica inmanente. Decimos que son fenómenos psíquicos porque refieren exclusivamente a la relación interna entre la conciencia y su objeto de representación. Por ejemplo: cuando hablamos de color o sonido hacemos referencia a objetos físicos, pero si señalamos el acto de ver un color o escuchar un sonido, lo que mentamos con ello son fenómenos psíquicos. Siendo así que, ver o escuchar algo se consideran actividades mentales de carácter intencional, porque mientan la relación interna de la conciencia con su objeto. Se dice que es objeto intencional u objeto intencionado porque no precisa de existir físicamente, ya que surge como parte de la relación intencional (mental), interna, de la

⁶ Cabe señalar que el carácter intencional que Brentano atribuye a los actos de la conciencia no tiene que ver únicamente con una cuestión formal, como si se tratara de una propiedad de los verbos amar, odiar, desear, etc., ya que éstos mientan una relación de carácter estrictamente mental o psíquica.

⁷ Brentano clasifica los datos de la sensibilidad en términos de percepciones externas para diferenciarlos de las percepciones internas que mientan estrictamente fenómenos psíquicos.

conciencia consigo misma. Ella, por decirlo así, es a una vez acto y objeto. Sin embargo, a la parte objetiva de los actos mentales no le corresponde actividad intencional alguna, pues es aquello a que apunta toda actividad mental. Fenómeno psíquico es entonces el mero dirigirse en actitud intencional de la conciencia hacia su objeto. El contenido objetivo **de dicho acto mental es un “fenómeno físico”, es decir, algo que “parece”** real pero que no necesariamente lo es. En otras palabras, “la inexistencia intencional del objeto intencionado” mienta aquí la representación mental de la cosa existente, una imagen de ella, y, por lo tanto, su naturaleza es meramente psíquica.

Se establece, por consiguiente, que: Brentano entiende por actos intencionales la actividad mental (interna) de la conciencia hacia su objeto. Dicho de otra manera, para él los actos intencionales son fenómenos de una conciencia exclusivamente psíquica.⁸ Cabe esperarse entonces que los actos intencionales sean accesibles estructuralmente, porque de ello depende su evidencia. En el programa filosófico de Brentano el acceso a la estructura intencional de las vivencias (o actos intencionales de la conciencia) tomará la forma de un trabajo de “a-percepción” o percepción interna de la conciencia [*innere Wahrnehmung*].

§ 4. Objeciones de Husserl a Brentano

Según vimos, el problema de la intencionalidad en la propuesta filosófica de Brentano va aunado al problema de la distinción entre fenómenos físicos y psíquicos. También se dijo que Brentano sitúa las sensaciones en el ámbito exclusivo de los fenómenos físicos; esto, con el propósito de distinguir entre el ser de la sensibilidad y el carácter intencional de la conciencia. Brentano identifica los

⁸ De igual manera, Brentano afirma que podemos distinguir al menos dos tipos de objetos en cada fenómeno psíquico. Por ejemplo: en el acto de escuchar un sonido, soy igualmente consciente de que escucho un sonido. El ejemplo mienta dos cosas: por un lado, un sonido (objeto real, causa material); por otro lado, el acto de escuchar un sonido (el objeto constituido en la relación como objeto intencional). Pero hay un tercer momento en el que soy consciente de que escucho un sonido: **la conciencia es consciente de que percibe algo como un sonido. De tal manera que: “Todo acto intencional es, o un acto de representación o un acto que tiene por fundamento un acto de representación”.** Cf., Gaos (1960, 54). Así, si bien puedo querer algo que no existe, no puedo querer algo sin representármelo. La actividad de querer algo no es ella misma la representación de su objeto, pero tiene como fundamento la representación de éste último.

fenómenos físicos (las sensaciones y los objetos reales) con la percepción externa, y los actos intencionales con la percepción interna. Y, ya que los actos intencionales son accesibles estructuralmente a través de la apercepción o percepción interna, la diferencia entre percepción interna y externa consiste en la evidencia de los actos intencionales para la primera. Con ello se establece un modelo de verdad sustentado en la evidencia que la conciencia tiene para sí misma. Por consiguiente, para Brentano, los actos de juzgar, amar y odiar, se postulan junto con los actos de representación, como las formas únicas de actividad mental; y, en esa medida, son, en tanto que evidentes como actos intencionales de una conciencia perceptiva, verdaderos.

De acuerdo con Husserl, el error de Brentano consistió en situar en la misma categoría de fenómenos físicos tanto las sensaciones como los objetos reales. Por ejemplo: para Brentano fenómeno físico es de igual manera un color como un paisaje que vemos (Gaos, 1960, 53). Esto no es necesariamente así para Husserl, porque: si acordamos que *el paisaje* surge de la aprehensión de un conjunto de **sensaciones, por ejemplo, de color: “Se trata [allí] del conjunto de actos intencionales que completan y conforman las sensaciones con imágenes y conceptos integrándolas en objetos juzgados reales o independientes del sujeto”** (Gaos, 1960, 55). Y, como Brentano identifica la percepción interna con los fenómenos psíquicos (actos intencionales) y la percepción externa con los fenómenos físicos (sensaciones y objetos reales), el objeto que resulta de la aprehensión de las sensaciones (en este caso, el paisaje), en tanto que no le corresponde actividad intencional alguna, no puede ser considerado un fenómeno mental. El objeto conformado en la aprehensión de las sensaciones no representa para Brentano un fenómeno psíquico (acto intencional). Pero, sí es, en tanto presente a la conciencia, un fenómeno físico, esto es, una imagen mental de aquello que existente efectivamente. Con todo, para Brentano todo acto intencional, así como todo objeto a que apunta dicho acto, son, en última instancia, de carácter mental, esto es: un acto de conciencia u objeto de un acto de conciencia. Podemos decir entonces que la propuesta de Brentano consiste principalmente en dos cosas: (1) que todo cuanto es y existe (sean objetos psíquicos o físicos) es: o bien un acto de conciencia u objeto de un acto de conciencia. En ambos casos se trata de

fenómenos, sean psíquicos o físicos; y (2) sólo los fenómenos psíquicos son evidentes y verdaderos, pues mientan la relación de la conciencia consigo misma.

Así, si bien para Husserl la propuesta de Brentano significó un paso adelante respecto a la psicología de su tiempo, con todo, su distinción entre fenómenos físicos y psíquicos dio lugar a nuevos problemas. Una de las críticas de que es objeto la propuesta de Brentano consiste en señalar el peligro en que se cae cuando se diferencia entre fenómenos físicos y psíquicos: pues dicha distinción sugiere diversos niveles de actividad intencional al interior de la conciencia, y nada impide, se argumenta en contra, que la distinción se lleve a cabo indeterminadamente. Esto se ve más claramente en el ejemplo que sigue: alguien toca el piano en el cuarto contiguo, de acuerdo con Brentano ocurren ahí dos cosas: (1) un sonido (cosa material) que llega a mí desde el cuarto de al lado; y (2) yo que escucho el sonido, que entonces aprehendo como un objeto (fenómeno físico, imagen mental del sonido actualmente existente) de mi acción de escuchar. Pero hay un tercer momento: yo que soy consciente de que escucho un sonido; esto es, yo que me dirijo intencionalmente hacia mi actividad intencional de escuchar. De acuerdo con Brentano, a este tercer momento le corresponde ser expresión de un fenómeno psíquico, pues mienta la relación interna de la conciencia con su objeto: no con el sonido como cosa física, sino con la imagen mental que tengo de él en mi escuchar. Para Brentano fenómeno verdadero denota la relación intencional interna de la conciencia con su objeto intencionado (o, digamos, con una imagen de la cosa actual). Pero, ya que la evidencia del fenómeno psíquico consiste en ser aprehendido objetivamente, él mismo como acto intencional al interior de la conciencia, nada impide que dicho acto sea objeto de otro acto intencional de **mayor “evidencia”**, y así sucesivamente (Pivcevic, 1970, 48). Brentano rechazó la idea de que un acto intencional una vez apercebido pudiera ser objeto de otro acto intencional de mayor evidencia, porque, según él, no hay mayor evidencia que aquella que se da en la conciencia. A diferencia de Brentano, Husserl considera que las sensaciones, como los actos intencionales que actúan sobre ellas, son evidentes en sí mismos; los actos intencionales y las sensaciones (aunque no como actos intencionales estos últimos) son evidentes en la vivencia que tenemos de ellos: **“Por** vivencias en el sentido más amplio entendemos todo aquello con que nos

encontramos en la corriente de las vivencias; así, pues, no sólo las vivencias intencionales, las cogitaciones actuales y potenciales, tomadas en su plena concreción, sino cuanto contenido ingrediente encontremos en esta corriente y sus partes concretas” (Husserl, 1913, 82). Por lo que, no todo contenido ingrediente posee el carácter de ser intencional, esto es, conciencia de algo; y, si bien las sensaciones no son en esencia conciencia de algo, juegan sin embargo un papel importante en la vivencia perceptiva de las cosas. Porque todo percibir es un destacar, un señalar, **un aprehender reflexivo**. Y “todo percepto tiene un fondo empírico” (1913, 79). Mientras para Brentano falibles son todos aquellos fenómenos que no son psíquicos. Para Husserl infalible es: tanto (a) la percepción de los objetos constituidos en las sensaciones como actos de aprehensión intencional, fenómenos físicos (vivencias psíquicas) de un sujeto; como (b) su consiguiente aprehensión como actos intencionales, fenómenos psíquicos, evidentes al interior de la conciencia. Todo en el ámbito de lo que se da en la vivencia. Husserl interpretó la distinción entre fenómenos físicos y psíquicos que realizó Brentano como un alejamiento de lo vivido en la vivencia. Y es que, tanto la percepción interna, como la percepción externa (que Brentano asocia a las sensaciones y a los objetos reales), son evidentes de suyo en tanto que ambos fenómenos remiten a la corriente de vivencias.⁹ Y “**Como las vivencias se constituyen también en los actos en que reflexionamos sobre ellas, o las percibimos internamente con aprehensión, también ellas pueden llamarse fenómenos**” (Gaos, 1960, 57).

Para Brentano el fenómeno de la intencionalidad es inseparable del modelo de una conciencia perceptiva conformada en actos de representación o, bien, actos que tienen por fundamento actos de representación (Gaos, 1960, 54). La crítica de Husserl radica, precisamente, en este último aspecto, esto es, cuestiona la inclinación de Brentano hacia el psicologismo. Es evidente que el fenómeno de la intencionalidad se relaciona estrechamente con el fenómeno de la conciencia.

⁹ En *Ideas I*, Husserl hace, él mismo, la distinción entre percepción interna y externa, esto con la intención de señalar, más que asegurar, el carácter inmanente y absoluto de la conciencia. Allí, la **percepción interna “se caracteriza justamente porque su objeto ‘pertenece a la propia corriente de las vivencias’ formando ‘percepción y percepto esencialmente una unidad inmediata, la de una sola cogitatio concreta”** Rodríguez (1997, 138). En cambio, en la percepción externa el objeto es trascendente al acto, es decir, no es “contenido ingrediente”, constitutivo, en éste.

Tanto Husserl como Brentano están de acuerdo en esto: “toda conciencia es **conciencia de algo**”.¹⁰ Sin embargo, a diferencia de Brentano, que se apoya en una idea de conciencia exclusivamente psíquica, Husserl propone recuperar el carácter intencional no sólo de las experiencias constituidas al interior de una conciencia perceptiva, sino también de lo vivido en éstas. La intencionalidad de la conciencia no se explica, pues, señalando la diferencia entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos como hizo Brentano, ya que su intención es la cosa misma, no una parte de mi psiquismo. De modo que, no es a la psicología, sino a la fenomenología - sostendrá Husserl- a quien corresponde su estudio.

Como ya señalé, el problema que Husserl ve en Brentano es que éste último supone una relación causal (real) entre la conciencia y su objeto. Suponer esto fue precisamente lo que lo llevo a distinguir entre actos intencionales (fenómenos psíquicos) y objetos intencionales (fenómenos físicos); distinción que vio como una posible vía que le permitiría asegurar el carácter inmanente de la conciencia sobre la realidad física del mundo exterior. Para Husserl, por su parte, el objeto intencionado no es ni una imagen mental ni un fenómeno psíquico de una conciencia perceptiva; para él, el objeto intencionado es lo que es en tanto objeto de cierta intencionalidad (explicaremos esto más adelante). Husserl se acercó en principio a la noción de intencionalidad de Brentano con el propósito de completar sus estudios sobre el significado. Sería más tarde, en el contexto específico del problema sobre el aspecto noemático del conocimiento, que la intencionalidad jugaría un papel determinante en su propuesta fenomenológica. La posibilidad, pues, de llevar la intencionalidad al terreno objetivo del conocimiento, hizo necesario su replanteamiento.

§ 5. Crítica de Husserl al psicologismo

El psicologismo se caracteriza por prestar especial atención a cuestiones psíquicas en detrimento de las lógicas y epistemológicas, y en sostener, entre otras cosas, que

¹⁰ “Todas las vivencias [...] se llaman ‘vivencias intencionales’ [...] en tanto son conciencia de algo, se dicen ‘referidas intencionalmente’ a este algo”. Husserl (1913, 82).

las leyes lógicas se constituyen en procesos y funciones empírico-naturales. En otras palabras, el psicologismo supone que las leyes de la lógica son sólo probables. Husserl critica esta postura: porque incluso la psicología se vale de inferencias e implicaciones lógicas para llevar a cabo sus análisis. Como señalamos anteriormente, los estudios tempranos de Husserl en el campo de la lógica y la matemática jugaron un papel determinante en la dirección que su trabajo tomó desde un principio. A la luz de estas disciplinas, Husserl dio inicio a un proyecto encaminado a traer la ciencia al ámbito filosófico, con el propósito de depurar a la filosofía de posturas que carecen de una metodología rigurosa y que, según esto, son la causa de conclusiones relativistas acerca del mundo. La noción **de “verdad”** por consenso de la psicología y la sola sugerencia de que sus objetos son los mismos que los de la lógica fueron razones suficientes para que Husserl rechazara la tendencia, entonces en boga, que ponía a la psicología en el lugar de la disciplina filosófica más fundamental.¹¹

Sin embargo, la crítica de Husserl al psicologismo no se agota en el mero pronunciarse en contra de asociar la lógica con procesos psíquicos, ni en el peligro eminente que acarrea al interior del análisis filosófico partir de una idea de verdad dependiente de estados afectivos y volitivos de un sujeto empírico. La crítica al psicologismo de Husserl surge, más bien, como parte de un problema todavía más fundamental: la pregunta por el origen de los principios lógicos. Esta cuestión le permitiría a Husserl desarrollar con más detalle la pregunta por el origen del conocimiento en general. Antes que Husserl, fue Frege (1848-1925) [Matemático y lógico alemán] quien denunció el contrasentido de confundir las cuestiones lógicas con procesos psicológicos. Frege fue el primero, de ambos, en manifestar su negativa respecto a la idea de que el método experimental de la psicología fuera empleado en la constitución de principios lógicos. Así, con el propósito de depurar a la lógica de remanentes psíquicos y empíricos, Frege se propuso replantear el

¹¹ La crítica de Husserl al psicologismo surge como una llamada de atención a no confundir los objetos de la lógica con los de la psicología. La lógica trata de principios, verdades absolutas, no de objetos empíricos. El psicologismo sostiene que los principios de la lógica son observables **empíricamente y, por consiguiente, sólo probables. Confunde los juicios con sus objetos. “La palabra juicio, por ejemplo, es equívoca. Designa ciertos actos psíquicos. Pero designa también los objetos intencionales de esos actos. El psicologismo cree que el objeto de la lógica son estos actos. Pero el verdadero objeto de la lógica son los objetos de estos actos. Estos objetos son unos objetos ideales, las significaciones de las expresiones del lenguaje” Gaos (1960, 61).**

problema de los fundamentos de la lógica partiendo de aquello que es propio a la lógica misma.

Si bien Husserl comparte con Frege la idea de llevar a cabo el replanteamiento de la pregunta por el origen de los principios lógicos, no está seguro que esto pueda llevarse a cabo desde un ámbito meramente lógico. Y es que, a diferencia de Frege, Husserl concibe la lógica como algo más que el pensar por el pensar mismo. De acuerdo con Husserl, sólo el análisis filosófico puede llegar al fondo de los problemas, y la única manera posible de establecer los fundamentos de la lógica se da, según él, a través de éste. El problema de los fundamentos de la lógica fue abordado por Husserl desde dos posturas: una analítica (objetiva) y otra noética (subjetiva). En *Investigaciones Lógicas* (primer volumen), Husserl aborda el problema de la lógica pura con relación a las condiciones de posibilidad del pensamiento teórico. En *Lógica formal y trascendental* (1929) introduce por primera vez la distinción entre lógica apofántica (lógica del juicio) y lógica formal (lógica pura). Allí, la lógica formal es la ciencia que trata de los fundamentos a priori de los objetos en general (teoría de los números, por ejemplo), su carácter es analítico y tiene por cometido principal el aspecto objetivo del conocimiento; el aspecto subjetivo implicado en éste le es totalmente indiferente. Por consiguiente, pedirle a la lógica que sea quien provea de los fundamentos subjetivos del conocimiento no es lo más conveniente. Y es que, de acuerdo con Husserl, mientras que la lógica formal insista en pasar por alto las condiciones noéticas (subjetivas) del conocimiento, no podrá alcanzar el status de ciencia. Una filosofía de corte científico sólo tiene sentido si toma en consideración tanto el aspecto noético como noemático del conocimiento. Establecer con anterioridad la metodología que clarifique los fundamentos noéticos y noemáticos del conocimiento es fundamental, ya que esto nos va a permitir establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico en general. Husserl propone abordar el problema del conocimiento desde una vía distinta a la lógica y al psicologismo. Su propuesta consiste en tomar en consideración tanto el aspecto objetivo como subjetivo del conocimiento. Con todo, el interés de Husserl fue siempre -hasta al final de su carrera- el replanteamiento de la noción de subjetividad; ya que, como había comprobado, la idea de sujeto de la psicología no correspondía a la idea de

una filosofía científica; en su lugar, Husserl propone una idea de subjetividad activa y dadora de sentido. Así, detrás de su propuesta que exige recuperar ambos lados del conocimiento, subyace la necesidad de establecer una noción nueva de subjetividad distinta a la de la psicología.

§ 6. La idea de fenomenología en *Investigaciones Lógicas* (1900)

En *Psicología desde el punto de vista empírico* Brentano señala: “Todo fenómeno mental se caracteriza por lo que los escolásticos de la edad media llamaron la inexistencia intencional (mental) del objeto, lo que nosotros llamamos, no de manera menos ambigua, referencia a un contenido, dirección hacia un objeto (que no debe entenderse aquí como cosa [material]), u objetividad inmanente” (1874, 88). Ya dediqué un espacio a explicar en qué consiste la idea de intencionalidad de Brentano y las objeciones de Husserl a éste. Sin embargo, la cita es recurrente porque nos permite recordar el carácter fundamental de la idea de intencionalidad, **esto es: la “referencia a” o “dirección hacia”** un objeto u contenido objetivo. Un acto intencional (según Brentano, actos mentales tales como, percepción, juicios, creencias, deseo, amor, odio, etc.) **es siempre “acerca de” o en “referencia a”** un objeto. Ahora bien, hagamos a un lado la problemática que rodea la intencionalidad brentaniana, lo que nos debe interesar aquí es que, para Brentano, toda conciencia es siempre y fundamentalmente conciencia de algo. Husserl estuvo de acuerdo en esto. Aunque en un sentido distinto al de Brentano.¹² Con todo, Husserl continuó los estudios de su maestro sobre los diversos modos de intencionalidad, o modos de intencionar algo [*die intentionale Beziehung*] (sea que percibamos, juzguemos,

¹² Husserl crítica la tendencia psicologista de su maestro. Para Brentano los actos cognitivos (percibir, amar, odiar, etc..) refieren a un objeto que, como tal, no es considerado un acto intencional en sí mismo, sino objeto de un acto intencional, esto es: en Brentano el objeto se constituye como una imagen mental al interior de la conciencia. Para Husserl, por el contrario, todos los objetos del pensamiento, sean reales o imaginarios, son mentalmente-trascendentales en el sentido de que, no porque piense la posibilidad actual de, por ejemplo, un unicornio, su imagen **está “realmente” dentro de mi pensamiento. Para Husserl, en tanto el objeto de los actos cogitativos** no forma parte ingrediente de dichos actos, es decir, no es un elemento real al interior de dicha relación, los trasciende. Así, aun cuando piense en un imposible, la imagen de éste trasciende, ésta más allá de mi experiencia o *cogitatio*. De manera que, el objeto de mi percepción (en este caso el unicornio) trasciende mi acto de percibir; toda conciencia intencional, toda cogitatio, apunta siempre a algo más allá de sí misma; se trasciende siempre a sí misma hacia el objeto pero éste no determina su carácter intencional. Cf. Husserl (1900, II, V, § 11).

amemos, odiemos, etc.); estudios que formaron un parte importante en el desarrollo de su propuesta fenomenológica de 1900 (II, V, § 10). La propuesta fenomenológica de Husserl de acceso directo a lo vivido tiene a la base una idea de conciencia que apunta siempre hacia algo más allá de sí misma. Esta idea de conciencia claramente intencional caracteriza el trabajo de Husserl en *Investigaciones Lógicas* (1900) [*Logische Untersuchungen*] (tercera, cuarta, quinta y sexta Investigación). Allí, Husserl entiende por conciencia no sólo la referencia a un objeto (de la que Brentano ya nos ha hablado antes), o la mera percepción interna de objetos (reales o imaginarios), sino una totalidad estructural que exige ser abordada desde diversos ángulos. En *Investigaciones Lógicas*, la fenomenología trata de la conciencia intencional, sus vivencias y estructuras. Fenomenología se comprende allí como “psicología descriptiva”, y difiere de la psicología empírica que trata de actos psíquicos causales y que no se ocupa de lo que es esencial a dichos actos. La tarea de la fenomenología en este texto de 1900 es el análisis de las vivencias que conforman la totalidad que somos cada uno de **nosotros y que llamamos conciencia**. “La vivencias son, pues, realidades psíquicas, esto es, momentos reales de un yo real” (Rodríguez, 1997, 39). Para Husserl la conciencia, las vivencias y sus estructuras, son partes constitutivas de la totalidad que somos, y cada una de ellas es susceptible de ser vivida; así, lo vivido por la conciencia son siempre vivencias. Dicho de otra manera, para Husserl vivencias refieren a “**contenidos de conciencia**”. Por “**contenido de conciencia**” debemos entender las vivencias y sus estructuras, pero **no así el objeto intencional**. “El objeto intencional no entra en general en el contenido ingrediente [*reelle Inhalt*] del acto respectivo, sino que difiere totalmente de él” (Rodríguez, 1997, 40). Las vivencias como conciencia de algo, esto es, actos cogitativos intencionales, apuntan siempre a algo más allá de sí mismas (al mundo trascendente de cosas); sin embargo, lo que refieren no forma parte constitutiva de su determinación intencional. De manera que, la intencionalidad de los actos **de conciencia, esto es, su “referencia a”** un objeto, no debe interpretarse de ninguna manera como una relación entre dos entidades (sea entre un acto mental y su contenido inmanente o entre algo real actualmente y su imagen mental [Brentano]). Intencionalidad en *Investigaciones Lógicas* refiere al cómo en el modo de darse los objetos a la conciencia. El punto

cardinal de esta obra consiste, de otra manera, en afirmar el carácter intencional de los actos de conciencia independiente del objeto que mientan. Es decir, hasta este momento Husserl no está interesado en la trascendencia de las cosas, sino en su carácter de fenómenos para una conciencia. Para Husserl, como mantuvo Brentano en *Psicología desde el punto de vista empírico*, la existencia real o imaginaria del objeto no afecta ni determina el carácter intencional de las vivencias. Así, aunque la **intencionalidad consiste en un “referirse a”** no mienta nunca una relación entre **algo psíquico y algo físico**. **“vivencia y objeto son mutuamente independientes: el ‘referirse a’ está presente aun sin la existencia del objeto y el objeto existe con independencia de la referencia a él dirigido” (Rodríguez, 1997, 41)**. Para la conciencia sólo existen vivencias intencionales. Siendo así que, el análisis fenomenológico de 1900 se determina como el acceso a las vivencias en sí mismas, es por ello que procede indirectamente, esto es, haciendo a un lado el objeto y concentrándose únicamente en la vivencia que tenemos de él. Pero, en tanto que esto es así, el objeto se revela como un problema que aún queda por resolver.

Investigaciones Lógicas trata entonces del análisis fenomenológico de las vivencias de una conciencia psíquica, esto es, se centra en el aspecto subjetivo (noético) del conocimiento. Husserl no aborda todavía en ese texto el aspecto noemático (objetivo) del conocimiento, o lo hace, como hemos señalado, de manera indirecta. Será en escritos posteriores que, tanto el modo de acceso al objeto en la vivencia, como el modo en que el objeto aparece en la vivencia que tenemos de él, sea considerado desde el punto de vista fenomenológico.

§ 7. Hacia una fenomenología trascendental

Los párrafos que restan a este capítulo los dedico a la exposición y análisis del texto de Husserl de 1907 *La idea de fenomenología*. Esto, en parte, porque comparto junto con Ramón Rodríguez (1997, 18-35) su tesis de que la idea de fenomenología de Heidegger se origina (a pesar de lo que el mismo Heidegger mantuvo en diversas ocasiones) en la postura fenomenológica de Husserl posterior a *Investigaciones Lógicas* (1900). La tesis de Rodríguez (1997, 38) consiste en afirmar que la postura fenomenológica del joven Heidegger se opone a la noción de

fenomenología de intencionalidad desarrollada en las *Investigaciones Lógicas* y, asegura, se halla más próxima a la fenomenología trascendental de las *Ideen* (1913). No voy a confrontar, como hace Rodríguez, la postura fenomenológica del joven Heidegger con aquella de Husserl en las *Ideen*. En su lugar, llevo a cabo el análisis y lectura interpretativa del curso de 1907, *La idea de fenomenología*, de Husserl, esto: porque considero que en dichas lecciones se anuncian aspectos importantes de la propuesta fenomenológica que, posteriormente, en las *Ideen* (1913), estarán presentes; aspectos que, considero, repercutieron en la fenomenología del joven Heidegger, tales como: (a) la idea de evidencia –que en *La idea de Fenomenología* (1907) Husserl aún la concibe en sentido cartesiano, como aquello que se da a sí mismo en la intuición; (b) la crítica del conocimiento, esto es, la pregunta por su alcance en las cosas, de otra manera, la pregunta por su trascendencia; y (c) la noción de intencionalidad que, en el contexto específico del problema del conocimiento, abarca el problema del objeto o elemento noemático. *La Idea de Fenomenología* plantea el problema del conocimiento en general. Allí, la posibilidad del conocimiento se traduce en la pregunta por su trascendencia; esto es, la pregunta por el conocimiento es asimismo la pregunta por el sentido y *objeto del conocimiento*. *La idea de Fenomenología* marca la transición de Husserl entre *Investigaciones lógicas* (1900) y las *Ideen* (1913). Su concepción de fenomenología en el texto de 1907 se distingue de aquella de 1900, entendida entonces como psicología descriptiva, y anuncia algunos de los temas que caracterizan el pensamiento tardío de Husserl, entre los que destacan: la reducción fenomenológica, la abstracción eidética, el fenómeno puro, los distintos tipos de inmanencia y trascendencia, así como la teoría sobre la constitución de los objetos de conocimiento (temas que saldrán a relucir en mayor o menor medida en lo que sigue).

Husserl da inicio a la serie de cinco lecciones que llevan por título *La idea de fenomenología* (1907) señalando la diferencia entre ciencia natural y ciencia filosófica. La distinción advierte acerca de no confundir el sentido científico de la filosofía con aquel de las ciencias empírico-naturales. Para Husserl filosofía es en principio ciencia rigurosa [*Philosophie als strenge Wissenschaft*], y como tal no le está permitido hacer uso de los métodos y mecanismos de las ciencias naturales. Su

tarea es preguntar, más bien, por aquello que estas ciencias **pasan por “obvio”** (*‘taken for granted’* [*selbstverständlich*]), esto es: la donación del mundo; su trascendencia objetiva. La tarea de la filosofía consiste entonces en hacer explícita **temáticamente nuestra aceptación “natural” del mundo; su aparente “obviedad”**. El mundo es el fenómeno a estudiar. Lo que sólo es posible -advierte Husserl- si antes **ponemos en cuestión** nuestras creencias acerca del mismo; creencias que, según él, tienen su origen en la actitud natural; actitud desde la cual nos dirigimos ya siempre hacia las cosas y hacia nosotros mismos. Es decir, lo que Husserl nos pide **es suspender todo juicio acerca del mundo y “volver la mirada” a lo que se da inmediatamente** en la experiencia. Para Husserl el conocimiento se mueve en dos direcciones: por un lado, está el mundo natural, la objetividad factual, su trascendencia; y, por otro lado, aquello que se da inmediatamente a la conciencia. El problema del conocimiento consiste en **ver** cómo podemos unificar ambas direcciones; cómo pasamos de nuestras experiencias al alcance fidedigno de los objetos. En otras palabras, la filosofía como ciencia crítica rigurosa se plantea el problema de la trascendencia del conocimiento; el problema de su alcance certero en las cosas.

§ 8. Límites de la actitud natural

De acuerdo con Husserl la ciencia natural surge de la actitud natural que caracteriza nuestra relación **inmediata** con el mundo. Esta actitud consiste en situarnos frente a las cosas y tomarlas tal como las vemos y percibimos. El conocimiento natural se origina en la experiencia sensible; es conocimiento para un sujeto empírico; surge de la esfera de la sensibilidad, de nuestra percepción de las **cosas y del recuerdo que tenemos de ellas. El conocimiento natural “Se va adueñando cada vez en mayor medida de lo que efectivamente existe y está dado”** (1907, 27) y evoluciona así en formas cada vez más complejas y especializadas (juicios, generalización, categorización, leyes lógicas, etc.) Los conocimientos se suceden unos a otros, se apoyan uno en otro, se explican y relacionan causalmente formando nuevas cadenas de conocimientos, nuevas disciplinas; el conocimiento surge como conocimiento científico natural, y trata, según esto, las cosas mismas.

Con todo, su adecuación al objeto **“es algo que pasa por cosa obvia”** (1907, 25). Por lo que, **“Con el despertar de la reflexión sobre la relación entre conocimiento y objeto ábranse dificultades abismáticas”** (1907, 27). El conocimiento, más exactamente, la posibilidad de su adecuación fidedigna a los objetos -advierde Husserl- está en cuestión. Para Husserl la pregunta por el conocimiento en general debe hacerse tomando en cuenta el aspecto subjetivo y el aspecto objetivo del conocimiento. El conocimiento natural da por hecho -o por entendido- que se da esta adecuación entre conocimiento y objeto, pero no pregunta cómo es esto posible. Y es que, aunque planteara la pregunta por su posibilidad -argumenta Husserl-, el conocimiento natural no podría comprenderse a sí mismo, si no es como un hecho de la naturaleza, es decir, según leyes causales condicionantes de la relación entre sujeto empírico y mundo real; en otras palabras, el problema del **conocimiento visto desde la perspectiva de la ciencia natural es un “*factum psicológico*”**. Sin embargo, señala Husserl: **“el conocimiento por esencia es conocimiento de un objeto, y lo es merced al sentido que le es inmanente, con el cual se refiere a un objeto”** (1907, 28). El aspecto esencial del conocimiento es su referencia al objeto. Esto, que parece obvio, la ciencia natural lo ignora, mantiene Husserl. Porque, aun aceptando que **“El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce”** (1907, 29). ¿Cómo puede el conocimiento -pregunta Husserl- ir más allá de sí mismo, cómo puede trascenderse? El error de la ciencia natural es suponer que lo dado a la experiencia sensible, aquello que pasa por percibido, es la cosa misma; pero la percepción de la cosa es ella misma vivencia de un sujeto que conoce. Si esto es así, resulta difícil afirmar (o siquiera suponer, como hace la ciencia natural) que existe algo más allá de nuestras vivencias, pues lo conocido se determina ya siempre según las formas de la subjetividad. Esta vía (más cercana a Kant) nos llevaría a sostener que lo único existente es el sujeto y que todo lo demás, frente a él, se constituye según términos fenoménicos. Acaso, ¿debemos aceptar que el conocimiento es **meramente conocimiento humano, “ligado a las formas intelectuales humanas, incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas en sí”** (1907, 30)? Pero, ¿qué Husserl no nos ha dicho antes, que el carácter esencial del conocimiento es precisamente su referencia al objeto?

Desde el punto de vista de Husserl la ciencia natural no plantea como un problema la relación conocimiento-objeto de conocimiento. Por lo que, según él, **hace falta una ciencia del conocimiento en general; una ciencia que se ocupe de “la correlación entre vivencia de conocimiento, significación [o sentido] y objeto”** (1907, 30). Porque la pregunta por el conocimiento en general no puede dejar de lado la cuestión del objeto, mejor, porque el conocimiento debe poder dar cuenta de cómo es posible su adecuación a los objetos. El peligro que Husserl ve en la ciencia natural es que en ésta el problema del conocimiento se reduce, o bien a un ámbito meramente empírico-subjetivo, o a un ámbito objetivo. La ciencia natural no se plantea la posibilidad de contacto entre uno y otro. Como veremos en lo que sigue, la respuesta de Husserl a los absurdos en que cae el pensamiento natural se encuentra en poder establecer las bases de la teoría del conocimiento. (Resulta significativo que Husserl haya tenido en mente el mismo problema que Kant se planteó en su *Crítica de la Razón Pura*).¹³ **En palabras de Husserl: “La tarea de la teoría del conocimiento (o crítica de la razón teórica) es ante todo, tarea crítica”** (1907, 31). Distinta del pensamiento natural (y metodología usada en la elaboración de postulados y presupuestos de las ciencias naturales), la teoría del conocimiento es reflexión crítica del conocimiento, de su sentido y objeto. Ella es reflexión gnoseológica sobre la ciencia natural. Su tarea es preguntar por el origen, el sentido, límite y alcance del conocimiento.

Ahora bien, en tanto susceptibles al cuestionamiento crítico, “las ciencias naturales del ser no son ciencias definitivas del ser” (1907, 32). Por lo que, sostendrá Husserl: “Es necesaria una ciencia del ser en sentido absoluto” (1907, 33). Esta “metafísica” o “ciencia del ser en sentido absoluto” surge, en principio, como un cuestionamiento acerca de la esencia y objeto del conocimiento. Por lo que, la crítica del conocimiento es, según Husserl, tanto una “fenomenología del conocimiento” como una “fenomenología del objeto de conocimiento”. Ambas fenomenologías constituyen “el fragmento primero y básico de la fenomenología en general” (1907, 33). Con la puesta en cuestión del conocimiento natural, advierte

¹³ Sin embargo, Husserl considera que Kant falló en su intento por responder al problema del conocimiento, pues, **a Kant “[...] le faltaban los conceptos de la fenomenología y reducción fenomenológica y porque no pudo desembarazarse del psicologismo y el antropologismo” Husserl (1907, 59).**

Husserl, “La filosofía se halla en una dimensión completamente nueva. Necesita puntos de partida enteramente nuevos y un método totalmente nuevo, que la **distingue por principio de toda ciencia natural**” (1907, 34). Este método, “nuevo desde su fundamento”, es el método fenomenológico. “Fenomenología’ designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, aún tiempo, y ante todo, ‘fenomenología’ designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico” (1907, 33).

§ 9. Comienzo de la crítica del conocimiento

Como se ha visto hasta aquí, la tarea de la crítica del conocimiento es la puesta en cuestión de todo conocimiento en general. Esto implica, de acuerdo con Husserl, que todo conocimiento sea considerado, de entrada, problemático. Si esto es así, el nivel de ciencia a que aspira la crítica del conocimiento está él mismo en cuestión. Ya que ciencia es en primer lugar conocimiento objetivo del mundo. Husserl contempló la posibilidad de que la teoría del conocimiento fuera interpretada como una negación de sí misma. Con todo, siempre mantuvo la convicción de que para alcanzar la esencia del conocimiento en general la crítica del conocimiento debía partir de suelo seguro. Lo que para él significó la puesta en cuestión de todo conocimiento ya dado previamente. Siendo así que, en tanto que a la crítica del conocimiento no le es permitido suponer algo como ya dado previamente, depende entonces de sí misma. Su punto de partida es ella como conocimiento absoluto. **La teoría del conocimiento se pone “ella misma como conocimiento primero”** (1907, 38). Husserl advierte que el problema de la teoría del conocimiento no está únicamente en establecer su punto de partida, sino, también, en preguntar por la adecuación del conocimiento a su objeto. Éste es el verdadero problema: la trascendencia que determina el sentido último de todo conocer. Así, como no podemos saber qué sentido tiene un ser que es en sí mismo y que, con todo, es objeto de conocimiento. Como no podemos afirmar o negar nada con relación al alcance del conocimiento en las cosas. Es preciso un punto de partida absoluto, en palabras de Husserl: “un ser que tengamos que reconocer como dado absolutamente” (1907, 38). Y, ¿qué otra cosa se da absolutamente, si no es el

conocimiento en y para sí mismo? Como vimos, para Husserl lo dado absolutamente en la reflexión -en el volver la vista el conocimiento hacia sí mismo- son las vivencias (o actos cogitativos); y, como vivencias de una conciencia, el punto de partida absoluto en la propuesta fenomenológica de Husserl, se anuncia aquí, es el de una conciencia pura.

Hemos dicho que el problema de la crítica del conocimiento está en traer el conocimiento a su esencia. Su aspecto esencial radica en su *referencia a* un objeto, esto es, en su intencionalidad. El problema del conocimiento en general es, pues, su alcance en los objetos. Problema que, dijimos, no se resuelve haciendo uso de otros conocimientos. Todo conocimiento es, de entrada, ya siempre *puesto en cuestión*. **Detrás de la “puesta en cuestión” de todo conocimiento dado previamente se haya la actitud intelectual de la “duda”. Husserl retoma la duda cartesiana como parte del desarrollo de su propuesta fenomenológica de 1907, aunque con un fin y sentido distinto a aquel de Descartes.** La suspensión de juicio que Descartes llevó a cabo a modo de duda se interpreta generalmente como una reafirmación del yo pensante como *res cogitans*. Entendida así, Descartes pregunta: ¿cómo puedo justificar yo (quien filosofa) mis creencias acerca de un mundo (natural) que (por hipótesis) no se me da inmediatamente? De acuerdo con Husserl, elevar la duda a grado absoluto –como, así parece hace Descartes- nos lleva a afirmar que: al juzgar que todo es dudoso, el acto en el que dudo de todo, resulta, sin embargo, indubitavelmente cierto. Visto de otra manera: para Husserl lo *indubitavelmente cierto en todas sus formas es “la esfera de los datos absolutos”, “la evidencia de la cogitatio” (1907, 43).* Si esto es así, al problema de la crítica del conocimiento, a la pregunta por la esencia del conocimiento en general, le corresponde una esfera multiforme del ser en sentido absoluto.

Ahora bien, si bien Husserl encontró el apoyo metodológico para el desarrollo de su propuesta fenomenológica en la suspensión de juicio cartesiana; con todo, le crítica a Descartes el no haber llevado el método de la duda al aseguramiento de la esfera de datos absolutos, pues eso le hubiera permitido a su filosofía convertirse en **una crítica del conocimiento. En palabras de Husserl: “En efecto, las configuraciones intelectuales que llevo realmente a cabo se me dan, con tal que reflexione sobre ellas, con tal que las reciba y ponga puramente como las**

veo” (1907, 39). Apoyado en Descartes, Husserl sostiene que el problema del conocimiento debe abordarse tomando en cuenta lo que se da de manera *clare et distincte* en la reflexión, esto es: la esfera de datos absolutos. Asegurar la esfera de la cogitatio juega un papel central en el desarrollo de la crítica del conocimiento de Husserl. Sin embargo, a diferencia de Descartes, el modelo perceptivo de Husserl no trata, por un lado, de contenidos mentales y, por otro lado, de lo que trasciende o va más allá de la esfera de la cogitatio. El problema que Husserl encuentra en Descartes es que éste último supone que los contenidos de la mente son representaciones de seres extra mentales, lo que es una paradoja, pues para validar nuestro conocimiento debemos mostrar que dichos contenidos mentales **representan de manera verídica una realidad que, “por hipótesis”** -como Berkeley hizo notar- no se nos da inmediatamente. Para Husserl lo dado directamente en la **intuición intelectual o reflexiva son los actos perceptivos o “configuraciones intelectuales” en todas sus formas (juzgar, percibir, representar, etc.), esto, independientemente de su referencia a un objeto existente.**¹⁴ Dicha reflexión, nos **dice Husserl, se lleva a cabo en la forma de un “volver la vista” (1907, 40).** Lo que, dicho de la siguiente manera, significa: **“Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto” (1907, 40).** Las vivencias **“están ahí intuitivamente [...] las vemos, y, viéndolas, podemos destacar intuitivamente su esencia” (1907, 41).** Con ello se establece: que el punto de partida de la teoría del conocimiento es una esfera de datos absolutos determinada así en la intuición intelectual. La crítica del conocimiento, mejor, la fenomenología, trata entonces de la esencia del conocimiento en todas sus formas. Para ser más exactos, la fenomenología versa acerca de la intuición de esencias. Y el fin de la crítica del conocimiento es aclarar la esencia del conocimiento en general. Husserl cree que esto es posible si traemos el conocimiento a su (auto) donación inmediata. La pregunta es: ¿cómo hacer para que el conocimiento se muestre para sí mismo en su esencia? De acuerdo con

¹⁴ Lo que nos remite aquí a la noción de intencionalidad. Donde los actos o vivencias al interior de la conciencia se constituyen intencionalmente por su *referencia a un objeto*, sea éste real o imaginario. Por lo que, lo dado de manera absoluta en la reflexión de todas y cada una de mis configuraciones intelectuales es, de otro modo, la intencionalidad en que se determinan éstos como actos perceptivos.

Husserl, de la respuesta a esta pregunta depende que la crítica del conocimiento sea considerada una ciencia en sentido absoluto, es decir, una “metafísica”: “la ciencia del ser en sentido absoluto y último” (1907, 42). Si recordamos, el punto de partida de la crítica del conocimiento está él mismo dado de manera absoluta, éste -se dijo- se traduce en la “evidencia de la cogitatio” (1907, 43). Es decir, en la “inmanencia” de las “configuraciones intelectuales” para la conciencia. Aceptando que esto es así, lo que sigue es demostrar “que la inmanencia es, en general, el carácter necesario de todo conocimiento de la teoría del conocimiento” (1907, 43).

Previendo que la crítica del conocimiento como puesta en cuestión de todo conocimiento en general conlleva la duda sobre sí misma, Husserl se apresura a decir que ésta no pretende afirmar la imposibilidad del conocimiento, sino que cuestiona su punto de partida. Recordemos: el problema del conocimiento en general es responder *cómo* es posible su adecuación a los objetos, es decir, el *cómo* de su trascendencia. Husserl interpreta la trascendencia en dos sentidos: por un lado, trascendencia refiere al “no-estar-contenido-como-parte-ingrediente” en los actos de conocimiento o actos cogitativos, por lo que, en sentido contrario, “estar-contenido-como-parte-ingrediente” mienta lo dado inmanentemente como actos cogitativos de una conciencia; así, y, por otro lado, la trascendencia se define como lo opuesto a lo dado de manera absoluta en la inmanencia. Trascendente es, en este segundo sentido: “todo conocimiento no evidente, que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero *no lo ve el mismo*” (1907, 46). La pregunta es obvia: “¿cómo puede el conocimiento poner como existente algo que no está directa ni verdaderamente dado en él [como contenido ingrediente]?” (1907, 46). Para Husserl el problema radica en establecer, por un lado, la inmanencia de todo acto de conocimiento, *cogitatio*, o vivencia; y, por otro lado, en mostrar cómo es posible que todo acto de conocimiento trascienda esa esfera de donación absoluta que le pertenece. En otras palabras, ¿cómo puede el conocimiento darse de manera inmanente, absoluta, a la conciencia perceptiva y, a su vez, referir a un objeto que, como tal, no forma parte ingrediente o constitutiva de las vivencias o actos cogitativos? Más exactamente: ¿Cómo puede el conocimiento ser inmanente y *trascendente* a un mismo tiempo? Lo problemático del conocimiento en general es su referencia al objeto, así como el carácter de ser de éste último determinado -en sentido negativo- como el “no-estar-

contenido-como-parte-**ingrediente**” en los actos de conocimiento. El problema del conocimiento es su trascendencia. Por lo que, a diferencia de las ciencias naturales que aseguran alcanzar lo trascendente, esto es, la objetivación de las cosas, la teoría del conocimiento no puede partir de lo trascendente como algo ya dado de ante mano. No se piense con esto que Husserl niega la realidad del mundo exterior. Husserl no niega que haya cosas a las que les pertenece cierta realidad física. La pregunta no es si existe esto que está aquí frente a mí, sino cómo es posible *mi* conocimiento de ello. Lo que no contradice la afirmación de Husserl de que todo conocimiento se origina en la experiencia. Y es que, el fenomenólogo que no ve, que **está ciego, no puede estar en posibilidad de “ver” qué sucede en ese su ver actual** del objeto. Porque un ciego no puede alcanzar la esencia del *ver* con sólo saber lo que eso significa. Debemos evitar confundir la noción de experiencia de Husserl con aquella de las ciencias empíricas, porque, a diferencia de éstas, en fenomenología no sólo tenemos experiencia de cosas sensibles, ya que nuestros actos intelectuales pueden en igual medida tener por objeto una entidad mental como una entidad física, o algo imposible, o algo posible aunque no actualmente. Con todo, para la ciencia natural es mucho más simple: en tanto que no hay duda de que conozco objetivamente, porque es un hecho real que esto es así, ya que **“Ningún ser racional dudará de la existencia del mundo, y el escéptico es desmentido por su praxis” (1907, 48); la pregunta por el cómo, por la posibilidad del conocimiento, por su trascendencia más allá de sí mismo y su alcance en las cosas, no tiene sentido. Para la ciencia natural, el conocimiento de lo trascendente es ya siempre un hecho. En otras palabras: la ciencia natural supone la trascendencia, su alcance en los objetos. De manera que, la teoría del conocimiento difiere de la ciencia natural en tanto que no le es permitido suponer a priori trascendencia alguna. Y más, la teoría del conocimiento que aspira a ser una ciencia debe abordar como su tema principal el problema de la trascendencia, es decir, debe preguntar por la posibilidad de que el conocimiento vaya más allá de sí mismo, más allá de su inmanencia en las cosas. Ya que la trascendencia es lo puesto en cuestión, la crítica del conocimiento debe hacer suyo el “principio gnoseológico” (1907, 51) que dice: “en toda investigación de teoría del conocimiento, sea cual sea el tipo de conocimiento concernido, hay que llevar a cabo la reducción**

gnoseológica, esto es, hay que afectar a toda trascendencia que intervenga con el **índice de desconexión**” (1907, 51).

§ 10. Reducción gnoseológica

Antes de proseguir, es importante recordar aquí dos cosas: primero: Husserl determina la trascendencia en dos sentidos: (1) trascendencia se entiende en oposición a inmanencia, esto es, lo trascendente se distingue de aquello que es contenido ingrediente de los actos de conocimiento; y (2) trascendencia es todo conocimiento no evidente, mienta lo objetivo, pero éste no se da él mismo, en otras palabras, lo trascendente así entendido refiere a algo más allá de lo dado de manera absoluta en la inmanencia. Segundo: Husserl sostiene que el problema de la crítica del conocimiento es la trascendencia; ésta es problemática porque todavía está en cuestión su posibilidad; la posibilidad de que el conocimiento vaya más allá de sí mismo y alcance fidedignamente los objetos. Por lo que, a la crítica del **conocimiento “no le es lícito en ningún caso contar con la realidad efectiva de lo trascendente” (1907, 53). Su tarea consiste**, más bien, en asegurar los actos cogitativos, pues éstos **“representan una esfera de datos inmanentes absolutos”** (1907, 53), donde el objeto se da él mismo en sentido absoluto. Además, es **importante que no confundamos “la evidencia de la existencia de la cogitatio con la evidencia que existe *mi cogitatio*” (1907, 54). Ésta última refiere a la subjetividad psíquica.** De igual manera, debemos cuidarnos de no confundir el fenómeno en sentido absoluto, puro, fenomenológico, con el fenómeno psicológico. Éste último mienta la vivencia de un yo que vive en un tiempo y mundo real cambiante.¹⁵ Con todo, Husserl sostiene que todo fenómeno psíquico es susceptible de ser aprehendido como fenómeno puro a través de ser sometido a la **reducción gnoseológica “a la que vamos también a llamar ya reducción fenomenológica”** (1907, 55).

La reducción fenomenológica trata de **lo siguiente: “Si pongo en cuestión el yo, el mundo y la vivencia del yo como tal, entonces la reflexión simplemente**

¹⁵ Husserl entiende por real [*real*] lo dado en la actitud natural.

intuitiva vuelta sobre lo dado en la apercepción de la vivencia de que se trate, sobre **mi yo, da el fenómeno de esta apercepción” (1907, 55)**. El propósito de someter el fenómeno psíquico a la reducción fenomenológica consiste en asegurar la esfera de **los datos absolutos a través de “depurar” dicha vivencia de su referencia a un sujeto** y tiempo psíquico. Con todo, Husserl asegura que el proceso llevado a cabo en la reducción fenomenológica es reversible. De acuerdo con él, puedo aprehender el fenómeno puro (obtenido a través de la reducción fenomenológica) nuevamente **como un fenómeno psicológico con sólo decir: “Yo tengo este fenómeno; es el mío”** (1907, 55). De igual manera, éste, ahora como fenómeno psíquico, es susceptible de ser nuevamente visto bajo la mirada fenomenológica como un fenómeno puro, es decir, visto independientemente de su referencia a un yo o mundo empíricos. Con esto se establece que **-en palabras de Husserl: “A todo fenómeno psíquico corresponde, [...] por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente (*singularmente tomada*) como dato absoluto”** (1907, 55). Con base en esto, podemos decir junto con Husserl: la reducción fenomenológica tiene el fin de asegurar una esfera de datos absolutos, inmanente, **aunque, como se ha venido anunciado hasta aquí, tales datos absolutos “refieran intencionalmente a la realidad efectiva objetiva” (1907, 56)**. Este referir no mienta, sin embargo, algo de la realidad objetiva real, como formando parte ingrediente **(constitutiva) de los actos de conciencia o vivencias, sino que “el [sólo] referirse es en ellos un a modo de carácter” (1907, 56)**. **En otras palabras –y haciendo alusión a la influencia de Brentano en la fenomenología de Husserl: el aspecto intencional de los actos de conciencia es que sus objetos no tienen que existir. Así, lo puramente dado en la reducción fenomenológica es, en palabras de Husserl, “esto que está aquí; no lo que ello mienta trascendentalmente, sino lo que es en sí mismo y tal como está dado” (1907, 56)**.

En la actitud natural creemos que las cosas se nos dan “ellas mismas” en tanto que están ahí para mí, sujeto que conoce; sin embargo, esto supone una esfera de donación trascendental en la que las cosas existen efectivamente -ya siempre de manera previa- independiente del sujeto que conoce. Siendo así que, el conocimiento natural mienta en él algo más allá de sí mismo, pone el objeto, pero no como se da él mismo. La crítica del conocimiento debe establecer cómo es esto

posible. El problema que Husserl enfrenta consiste en poder señalar, pues, la diferencia entre el fenómeno puro, lo dado de manera inmanente, y el fenómeno trascendental, la cosa en sí misma. El desarrollo de dicho problema sólo se puede llevar a cabo a través de asegurar la esencia del conocimiento en general, no, como hemos visto, con **referencia a cada fenómeno en singular, sino “en todas sus formas en cuestión” (1907, 57)**. De lo que se trata entonces es de llevar a cabo una ciencia de los fenómenos puros. Por lo que, la noción de fenomenología en este texto de 1907 se comprende de la siguiente manera: Fenomenología es “[la] **doctrina de la esencia de los fenómenos cognoscitivos puros” (1907, 58)**.

Husserl enfrenta un nuevo problema. Si la fenomenología se erige como ciencia de los fenómenos puros, y como tal pretende asegurar la validez objetiva de los mismos, es decir, su adecuación fidedigna a las cosas, entonces la fenomenología no se distingue del modo de proceder de las ciencias naturales, pues, como ellas, apunta a su **aprehensión objetiva**. Al proceder así, la fenomenología trata de los fenómenos como algo dado objetivamente, y supone que esto es posible. La condición para establecer la teoría crítica del conocimiento pide no suponer la objetividad como algo dado previamente, pues su tarea es asegurar las cosas tal como se dan en sí mismas. Con todo, la fenomenología como **ciencia absoluta** del ser está en cuestión. Sin embargo, parece que el problema al que nos enfrentamos aquí tiene su origen en el prejuicio de que todo conocimiento se conforma en un modelo dual consistente en un **“adentro”** y un **“afuera”**; donde lo inmanente se opone a lo trascendente; donde hay una verdad válida para todo sujeto en general y una verdad válida sólo para el sujeto empírico. Seguimos creyendo que el sujeto se haya en oposición al objeto. Que a cada uno le pertenece una esfera de ser distinta la una de la otra. Pensemos en Kant, quien sostuvo que no podemos alcanzar las cosas en sí mismas, sino sólo fenómenos de ellas; según esto, la **cosa en sí** mienta una esfera de cosas independientemente de cómo **aparecen** al sujeto. Y, si bien Kant sostuvo que dicha esfera está más allá de los límites de lo que podemos conocer, con todo, la hipótesis de su existencia persiste. La respuesta de Husserl a Kant se encuentra en señalar que las cosas dadas en la inmanencia, esto es, como fenómenos puros para una conciencia pura, **son la cosa en sí misma**. Para ser más exactos, no hay fenómenos por un lado y **cosas en sí** por

otro, sino lo dado en la vivencia se da él mismo con evidencia para la conciencia. Por lo que, con su propuesta fenomenológica de acceso directo a lo vivido, Husserl da un paso adelante, dejando tras de sí la tradición escolástica nominalista. El problema de la fenomenología como ciencia del conocimiento en general es suponer que juicios objetivamente validos son posibles. Suponer que esto es así es ir en contra de la puesta en cuestión de todo conocimiento como dado previamente. **Estamos, pues, en un círculo “que hace imposible la fenomenología y la teoría del conocimiento” (1907, 60). Con todo, la reducción fenomenológica** de fenómenos psíquicos llevó a asegurar la esfera de datos absolutos. El problema es que dicha esfera todavía tiene como referente juicios singulares. Husserl sostiene que el círculo en el que hemos caído sólo es superado si vamos más allá de las cogitaciones singulares. Con la reducción fenomenológica **aseguramos tan sólo “la percepción refleja y puramente inmanente, en la forma de la percepción reducida” (1907, 61): la *clara et distincta perceptio* cartesiana.** Entendemos esto, porque lo dado a la intuición se da él mismo efectivamente a la mirada; nuestras vivencias **tratan de “esto que está aquí” el problema surge cuando mentamos algo que no está él mismo a la mirada.** Ante esta dificultad, la pregunta de Husserl es la siguiente: **“¿No podrá haber una posición intuitiva de otros datos como datos absolutos; por ejemplo, de objetos universales?” (1907, 62).** Esta pregunta viene a cuento porque, asegurar la *clara et distincta perceptio*, esto es, la esfera de las *cogitationes*, resulta insuficiente; porque eso nos llevaría a afirmar que la validez de las cogitaciones depende de la mera aprehensión de datos singulares. Y, si bien, como señala Husserl, podemos llevar a cabo la reducción fenomenológica de todo fenómeno psíquico y aprehenderlo como fenómeno puro, con todo, no podemos decir que **“[...] el dato de un fenómeno reducido es, en general, un dato absoluto e indubitable” (1907, 63).**

De acuerdo con Husserl, si la crítica del conocimiento aspira a ser una ciencia, debe tomar en cuenta algo más que las cogitaciones singulares reducidas. Debe aspirar a otros datos absolutos y no sólo acumular nuevas cogitaciones. Esta otra esfera de datos absolutos está ya implícita en nuestro aprehender fenomenológico de las vivencias singulares. Pues en la reducción fenomenológica de las cogitaciones singulares siempre vamos o mentamos algo más allá de sí

mismas. Por lo que, la fenomenología sólo es posible como conocimiento científico si, además de objetos singulares, accede a la intuición de objetos universales. **Porque sólo así la fenomenología puede ser catalogada como: el “análisis de esencias e investigación de esencias en el marco de la consideración puramente visiva, en el marco del absoluto darse las cosas mismas” (1907, 63).**

CAPÍTULO II

LA POSTURA ONTOLÓGICO FENOMENOLÓGICA EN LOS ESCRITOS DEL JOVEN HEIDEGGER

§ 1. A modo de introducción

La filosofía de Martin Heidegger se conoce como una ontología o estudio del ser. Esto es correcto. La pregunta fundamental, se dirá una y otra vez en *Ser y Tiempo* [*Sein und Zeit*], es la pregunta sobre el ser y el de su sentido. El ser es el tema que dio sentido y motivo al pensamiento de Heidegger; la tarea más específica y fundamental de la filosofía es **ir al encuentro del ser**: “Afirmamos, pues, que el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía” (1927a, 36). A pesar de que esta es una postura ampliamente aceptada al interior de círculos heideggerianos, con todo, aún es mínimo lo que se conoce sobre los orígenes de la problemática del ser en el proyecto filosófico de Heidegger. Así, mientras por un lado se da por sentado el tema central de su pensamiento, el origen de la pregunta por el sentido del ser es una cuestión que se pasa de largo o se da por supuesta a la hora de abocarse al estudio de este filósofo alemán.

Está por de más decir lo repetido ya tantas veces al principio de seminarios que llevan por tema el análisis de la obra más importante de Heidegger: *Ser y Tiempo* es una obra sumamente compleja. Considero que esta “advertencia” (en la que las más de las veces uno se inicia en el camino del pensar heideggeriano) tiene el fin, o bien de desalentarnos antes de tiempo, o de obligarnos a hacer caso omiso del prejuicio de algunos que ven en la filosofía de Heidegger un mero uso irrestricto de neologismos. Se prejuzga sobre el trabajo de Heidegger: como si para darle un sentido nuevo a la filosofía hubiera que introducir todo un “aparato conceptual” nuevo sobre los escombros de la tradición filosófica. Sabemos que esto no es del todo correcto, el mismo Heidegger señala que la crítica a los conceptos de la tradición “no significa una negación de ella” (1927a, 48-49), sino una apropiación positiva de la misma; es decir, Heidegger nos pide recuperar el uso original de las palabras que la filosofía adoptó desde sus inicios. Por consiguiente, pienso que un

análisis genealógico del “lenguaje heideggeriano” es pieza fundamental para entender la temática central de *Ser y Tiempo* y, en general, de todo el trabajo de Heidegger; además, la “terminología heideggeriana” se justifica, creo yo, en el fin hermenéutico de dar acceso al acontecer fáctico de la vida desde sus orígenes. En ese sentido, regresar al origen implica aquí volver al origen del lenguaje heideggeriano. Sin embargo, no estoy yo en condiciones de llevar a cabo un análisis filológico de los textos de Heidegger.¹ Más bien, mi trabajo consistirá en una lectura interpretativa de algunos de sus textos tempranos que, desde mi punto de vista, ilustran los orígenes fenomenológicos de su pensamiento; esto, no solo porque en dichos textos se procede **de acuerdo con el “mirar fenomenológico”** de acceso inmediato a lo vivido, sino, también, porque en esta primera época de su pensamiento Heidegger plantea la posibilidad de traer la fenomenología al terreno ontológico que -como sostendrá más tarde en su texto de 1925 *Historia del Concepto del Tiempo-* pertenece originalmente. Así, la tarea que me propongo llevar a cabo en este segundo capítulo es **ir al “encuentro”** de los primeros destellos de la problemática del ser, con el propósito de demostrar que dicha problemática surge como una toma de postura de Heidegger hacia el pensamiento fenomenológico de Husserl. Este capítulo sigue el rastro del camino del pensar de Heidegger; su fin es familiarizarnos con la temática del ser en **un contexto que no es todavía el de Ser y Tiempo**. Considero que la respuesta a la pregunta por los giros en el lenguaje filosófico de Heidegger podemos entenderla como una toma de postura por un cambio radical respecto a la tradición filosófica, cambio que, se entiende, está sustentado en la reinterpretación del lenguaje filosófico mismo. Por ello, no creo que sea exacto acusar a Heidegger de negligencia hacia la tradición, por el contrario, el constante diálogo con ésta juega un papel relevante en su proyecto filosófico que, como hemos dicho, bien puede interpretarse como una lectura en sentido positivo de la tradición filosófica. **“La construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una deconstrucción de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de**

¹ Véase al respecto el excelente trabajo de Kisiel (1995).

ella ni un prejuicio que considere que la tradición no es nada, sino, por el contrario, **una apropiación positiva de ella**” (1927a, 49).

Con todo (aún después de la publicación de las *Gesamtausgabe* u obras completas, y de la traducción de algunos de estos textos al español y a otros idiomas), la constante es abordar *Ser y Tiempo* sin una referencia expresa a trabajos anteriores de Heidegger. Esto ha generado la creencia de que es una obra salida de la cabeza de un genio, creencia que, desde mi punto de vista, está muy lejos de expresar la propuesta filosófica de su autor.² Así, algunas veces ocurre que lecturas de *Ser y Tiempo*, si bien emulan la terminología heideggeriana, están todavía lejos de expresar con justa fidelidad la temática planteada allí. Peor aún, lecturas superficiales de este tipo **tienden a “mistificar”** la problemática del ser: el ser se determina -lo que ya de entrada denota una falta de comprensión del pensamiento de Heidegger- en términos de una **entidad “metafísica”** de carácter absoluto a la que se recurre en última instancia para nombrar lo que no se puede decir con otras palabras. Paradójicamente, Heidegger se pronunció constantemente por un cambio radical respecto de la tendencia generalizada en filosofía (particularmente la relativa a los grandes sistemas filosóficos: Hegel, Fichte, Schelling, Kant, Husserl mismo) que parte de presupuestos y fundamentos absolutos. Se replicará: pero el presupuesto del proyecto filosófico de Heidegger es el ser. No tenemos aún aquí las herramientas suficientes para responder a esto, sin embargo, podemos aventurarnos y decir que: con la pregunta por el sentido del ser, Heidegger puso en entre dicho la hasta ahora prevaleciente noción del ser como esencia última de las cosas. Algo que debemos tener en cuenta en lo que sigue, es que para Heidegger el ser no es más fundamento a priori de sistema filosófico alguno, sino tema único de la filosofía, mejor, de la filosofía entendida correctamente como ontología. La filosofía de **Heidegger se caracteriza por** “un constante estar en camino hacia”, y **“el camino del pensar”** es una vía y sin embargo no es la única, por lo que debe ser tomada como una indicación, nada más. Con todo, la pregunta por el sentido del ser no es una cuestión filosófica entre otras,

² “The fact that Heidegger published absolutely nothing in the decade preceding *Being and Time* compounded the difficulty immensely, so much that one was force to regard this complex work as something that sprang full grown, like Athena, from the head of Zeus.” Kisiel (1995, 1).

sino lo que define a la filosofía en cuanto tal. La filosofía de Heidegger está en camino hacia el ser; y estar “en camino” significa aquí tomar el camino del pensar heideggeriano como *la indicación* de una tarea, esto es: adentrarnos en el camino del pensar de Heidegger, evitando caer, en lo que nos sea posible, en la elaboración de criterios absolutos. Sin embargo, cabe advertir que la sistematización en filosofía y la recurrencia a instancias incuestionables por absolutas son tendencias y vicios que persisten; el pensamiento de Heidegger surge precisamente como alternativa a la actitud exclusivamente teórica de la tradición filosófica.

Es necesario desmitificar a Heidegger, mejor aún, considero absolutamente necesario desmitificar la temática central de *Ser y Tiempo*. Estoy convencida de que esto sólo es posible si partimos de la revisión de aquellas obras y aparato conceptual en el que se constituye originalmente ésta, considerada por muchos, la obra más emblemática de este autor (Kisiel, 1995, 1-12). Dicho esto, mi trabajo en este capítulo consistirá en el rastreo de la problemática del ser en algunos de los textos más **significativos del así conocido “primer Heidegger”**,³ esto, con la intención de proveer al lector de una referencia crítica y aparato conceptual mínimo en torno a la problemática central de su pensamiento. Principalmente, el sentido de este capítulo es sentar las bases de la temática central de este proyecto de investigación de tesis: *la relación que guarda el proyecto del ser de Heidegger con la fenomenología de Husserl*. Puesto de otra manera, si bien de lo que se trata en lo que sigue es de ir a los orígenes de la problemática del ser en el proyecto heideggeriano, la tesis recurrente sugiere que dichos inicios están marcados por la fenomenología. Con ello no pretendo negar la importancia de otras filosofías en los planteamientos del primer Heidegger. Bien se podría escribir una tesis acerca de la relación de Heidegger con la filosofía práctica aristotélica.⁴ Sin embargo, como ya he expresado antes, mi intención es que nos concentremos en la relación Husserl-Heidegger y su relevancia en la génesis de la problemática del ser en el proyecto hermenéutico-fenomenológico de este último. Por consiguiente, me remito en este capítulo al estudio de algunas de las obras que en su conjunto pueden ser

³ Por motivos prácticos hago uso de la clasificación que hace Kisiel (1995, xiii) de la obra de Heidegger.

⁴ Sobre este tema véase Volpi (1997) y Kisiel (1995, 221-309).

consideradas el preámbulo de *Ser y Tiempo*, particularmente lo que respecta a los años 1919, 1922, 1923 y 1925.⁵

§ 2. 1922. La influencia aristotélica: el problema de la univocidad del ser y su relación con la vida

Entre las obras tempranas de Heidegger figura un texto de 1922 que lleva por título *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, también conocido como *Informe Natorp* [*Natorp Bericht*]; se trata de un “reporte” -como así se indica en el texto original- que Heidegger realizó como parte de los requerimientos que había que cubrir para obtener la plaza de profesor en filosofía, en sustitución de Nicolai Hartmann, en la Universidad de Marburgo. El reporte tuvo por objeto informar y poner al tanto a Paul Natorp acerca de las investigaciones de Heidegger sobre la filosofía práctica aristotélica. Sin embargo, más que un reporte general sobre el pensamiento del Estagirita, se trata de una exposición de las principales tesis del propio Heidegger. Las investigaciones que mantenían ocupado en aquellos años al autor de *Ser y Tiempo* estaban encaminadas a la interpretación sistemática, ontológico-fenomenológica de la vida fáctica. Así, teniendo como marco la filosofía práctica aristotélica y como base el problema de la multiplicidad del ser (ya presente en su tesis de habilitación de 1915, *La doctrina de las categorías y significación en Duns Scoto*),⁶ Heidegger se dio a la tarea de llevar a cabo un primer intento por sentar las bases de la constitución ontológica de la vida humana. El hilo conductor en el pensamiento del joven Heidegger lo da la necesidad de responder a la problemática de la multiplicidad del ser, cuestión que retoma de Aristóteles vía Franz Brentano (1862). Si el ser se dice de diversas maneras, la

⁵ Cabe señalar que el tema de investigación de esta tesis (la relación Heidegger-Husserl) no se limita únicamente a los textos tempranos de Heidegger. No es mi intención llevar a cabo un estudio detallado de esa época, ya que el tema central de esta tesis, *la postura fenomenológica del joven Heidegger*, requiere, desde mi punto de vista, una referencia a trabajos anteriores y posteriores a *Ser y Tiempo*. Con todo, considero que, la así llamada, *transformación hermenéutica de la fenomenología*, tiene sus orígenes en el trabajo filosófico del joven Heidegger y adquiere su punto de mayor claridad en la obra de 1927, justo después de *Ser y Tiempo* y ya en posesión de la diferencia ontológica, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Respecto a esto último, véase Rodríguez (1997).

⁶ Donde “doctrina de las categorías” refiere, precisamente, a los múltiples modos de nombrar el ser de lo existente.

ontología, y con ello la filosofía misma, sólo tiene sentido como elemento unificador del ser. La respuesta a la problemática del ser y a la de sus diversas determinaciones de sentido radica entonces en traer el ser a su univocidad.⁷ En referencia expresa a la ontología aristotélica del mundo sensible, Heidegger ve en el mundo el ámbito de mostración del ser. En otras palabras: el mundo es el horizonte en el que el ser se manifiesta de modos distintos; los entes se muestra en la cotidianidad bajo múltiples y diversas determinaciones de sentido. Si esto es así, de acuerdo con Heidegger, la filosofía debe poder regresar al ámbito original, señaladamente preteórico, de mostración del ser; lo que significa que sus análisis deben partir del ámbito en que se desarrolla y tiene lugar la vida fáctica: ahí donde la vida acaece antes de todo decir y pensar racional sobre ella. Sólo prosiguiendo de esta manera, la filosofía está en disponibilidad de traer el ser a su univocidad. Metodológicamente, Heidegger optará por la vía del análisis fenomenológico de la existencia fáctica. Existencia refiere al ente en cada caso propio que tiene el carácter de ser-en-el-mundo, esto es, existencia humana o *Dasein*. Entre los diversos modos de darse el ser en el ente sobresale el modo de ser del ente que se constituye en la comprensión del ser: nosotros somos el ente que desde la comprensión del ser se relaciona con el mundo. Siendo así que: la precomprensión del ser se sitúa a la base de la relación de consonancia de carácter práctico que se **da ya siempre entre el “sujeto” y el “mundo”**, y que en este texto de 1922 se traduce como **“preocupación”** o Cura [*curare*]: **“El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida” (1922, 35).**

La propuesta del joven Heidegger estuvo encaminada en sus inicios a establecer el sentido de la filosofía como ciencia originaria (propuesta que por primera vez planteó Heidegger en 1919). Según esto, la tarea de la filosofía es ocuparse del ámbito preteórico en el que la vida acaece de manera inmediata. Para ello, es de esperarse que la filosofía establezca primero, como en cualquier otro

⁷ Lo que se revela como una primera noción de filosofía. Heidegger hereda de Husserl la idea de filosofía como ciencia estricta, y, paradójicamente, es sobre la base de esta misma noción que más adelante se llevaría a cabo el cambio radical respecto a la forma en que fue entendida la filosofía tradicionalmente. Heidegger dirá: si la filosofía es ciencia estricta, lo es sólo en la medida en que trata de la vida en sentido preteórico, esto es, en referencia al ámbito que la vida se manifiesta originalmente.

proceder de corte científico, el modo adecuado de acceso a la vida en sentido originario. Es aquí donde entra en escena el método fenomenológico. Para Heidegger el problema de los diversos modos de ser de lo existente debía ser abordado a partir del ámbito en que el ser se manifiesta de manera inmediata en el ente, es decir, se trata de un regreso al ámbito en el que el ser se manifiesta desde sí mismo bajo diversas determinaciones de sentido en el mundo. Heidegger recupera la noción de mundo de Aristóteles: el mundo de la *doxa* platónica. La univocidad del ser no es, pues, un problema que corresponda al pensar racional responder. Se precisa de una ciencia originaria (la filosofía) y de un método preteórico (el fenomenológico) que no imponga un punto de vista ajeno al ser de los entes. Hay que regresar al momento previo, *ahí* donde la precomprensión del ser, en sentido práctico, abre el horizonte de mostración del ser en el ente; es decir, hay que regresar a la vida fáctica, al ente que somos cada uno de nosotros y que tiene el carácter de ser en el mundo. Si esto es así, y aceptando que no hay ciencia de lo equívoco, el tema de la filosofía es en última instancia el ser en sentido universal. Y esto significa para Heidegger recuperar el fenómeno original de la vida fáctica.

Una de **las cuestiones presentes en el “primer Heidegger”** consiste en establecer la tarea y sentido de la filosofía como ciencia estricta. Proyecto atribuible originalmente a Husserl, y que experimentará en manos de Heidegger un cambio de dirección radical. Al igual que Husserl, Heidegger ve en la filosofía una ciencia originaria y comparte con él su crítica a aquellas filosofías que plantean una determinada visión del mundo y de las cosas. Sin embargo, Heidegger se aleja de la propuesta fenomenológica de Husserl, la que considera es un exaltamiento de la actitud teórica en detrimento de la vida tal como se da para sí misma. La pregunta sobre la relación entre filosofía y ciencia tendría que responderse desde la perspectiva heideggeriana como sigue: la filosofía es ciencia solo en tanto que se ocupa no de qué conocemos, sino de cómo es que conocemos, esto es, se ocupa del fenómeno del conocimiento mismo; por lo que, la pregunta no es qué debe ser considerado conocimiento universalmente válido, sino cuál es el fenómeno original del que deriva la validez. De acuerdo con esto, la filosofía es ciencia estricta en tanto que permite que las cosas se muestren desde sí mismas en su ser; en otras palabras, la filosofía es en principio ontología. La tarea de la filosofía consiste en

regresar al ámbito preteórico de mostración del ser y, en tanto que no impone una determinación particular a las cosas, procede ya siempre de manera interrogativa. La filosofía cuestiona por el ser del ente y quien pregunta es el ente que se constituye ontológicamente en la comprensión del ser: el ente que somos cada uno de nosotros. Por consiguiente, entendida correctamente, la filosofía como ciencia estricta procede metodológicamente a partir del análisis fenomenológico de la vida fáctica, esto es, se ocupa primeramente de llevar a cabo el análisis del ser del ente que se constituye en la comprensión del ser. Lo que en *Ser y Tiempo* adoptará la forma de una analítica de la vida humana o, como se mienta allí, *Dasein*.

Así, con la propuesta de origen aristotélico de una ciencia preteórica de la “**vida humana**” y sobre la base de una idea particular de fenomenología, el joven Heidegger pondrá entre dicho la idea de filosofía que desde Platón privilegia el conocimiento racional. Ahora bien, Platón sostuvo que todo cuanto es y existe se da de manera analógica y sobre la base del principio de participación respecto a entidades universales de carácter ideal, en términos platónicos, Formas o Ideas.⁸ Todo cuanto existe en el mundo, el ente que somos, se determina en su carácter de ser contingente frente al ser universal e inamovible de las formas. Recordemos lo dicho antes: la idea heideggeriana de una ciencia de los orígenes -en gran medida dirigida a establecer la génesis del pensamiento racional vía el análisis fenomenológico de las estructuras constitutivas de la existencia- consiste en traer el ser a su univocidad. Platón se planteó la misma tarea, con la diferencia de que para él la respuesta al problema de la univocidad del ser está en superar dicha ambigüedad más que hacerla patente. Una posible interpretación de la teoría de las

⁸ La referencia a Platón viene a cuento en el contexto del problema de la univocidad del ser. La relación con Platón consiste, desde mi punto de vista, en el interés de Heidegger por señalar la referencia del ser del ente a un ámbito universal de carácter unívoco. Así, mientras para Heidegger el problema de la univocidad del ser, la idea de ciencia, se traduce en un regreso al ámbito preteórico del acontecer fáctico de la vida, para Platón el acceso a lo universal [a lo exclusivamente **racional**] se da a través del “abandono” o alejamiento de dicho ámbito de la vida práctica. Husserl se haya más cercano a Platón en ese sentido, pues, para él “**La realidad en sentido estricto tanto de la cosa tomada en singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente [...] de independencia. No es en sí algo absoluto [...] sino que en sentido absoluto no es, literalmente nada, no tiene literalmente, una ‘esencia absoluta’, tiene la esencia de algo que por principio es sólo intencional, sólo para la conciencia [...]**” Husserl (1913, 115). El ser absoluto a lo que todo refiere como su correlato es para Husserl la conciencia pura, ámbito ésta donde se localiza la esfera eidética, la esencia de todo cuanto es y existe.

Formas platónica consiste en decir que se trata de una ciencia que trata de dos niveles de “conocimiento”, y, por tanto, de realidad: uno cambiante y contingente (el mundo de lo sensible); otro inamovible y universal (el ámbito de las Ideas o Formas). Al comparar ambos puntos de vista tenemos lo siguiente: ambas filosofías se plantean el problema de un ser (Heidegger) o grupo de entidades (Platón) de carácter universal. Sin embargo, la idea que persigue Heidegger es la un ser unívoco entre los **diversos modos “equivocos” de darse el “ser”** en el ente. Heidegger repetirá una y otra vez en las primeras páginas de *Ser y Tiempo*: el ser no es un ente, pero se da en el ente; por lo que, la respuesta de Heidegger a la univocidad del ser se encuentra en el nivel de lo ente, esto es, de la vida tal como acontece inmediatamente en un ámbito claramente prerreflexivo. En contraste, Platón parte del supuesto de que las Formas son entidades universales de **“nivel superior”** respecto a las cosas sensibles, con lo que niega que pueda haber conocimiento **“verdadero”** al nivel de las cosas del mundo, al nivel de lo ente. Para Platón sólo hay conocimiento en tanto que verdadero, es decir, el conocimiento es para él siempre científico y, en esa medida, verdadero, y sólo se alcanza a través del ejercicio intelectual. Platón sostiene que los entes del mundo participan de las Formas universales, con todo, el ser de las Formas se distingue del ser de las cosas del mundo. De hecho, el ser universal de las Formas no es manifiesto en las cosas del mundo, pues su aprehensión se lleva a cabo a un nivel meramente intelectual. Así, mientras Heidegger habla de relación: el ser no es un ente, pero se da en un ente. Platón sostiene que las formas son entidades de carácter ideal, de las que las cosas del mundo son sólo un reflejo, en otras palabras, la realidad del mundo es **reminiscencia** de una realidad suprema a la que sólo se puede acceder a través de la pura contemplación racional. Desde la perspectiva platónica lo ente participa del ser, pero está muy lejos de constituirse a imagen y semejanza en él. Por lo que, la universalidad de las formas se mantiene intacta independientemente de su referencia a los entes del mundo; y si bien el ser de los entes sensibles se determina como tal respecto al ser universal de las Formas, no ocurre lo mismo en sentido contrario. En Platón se lleva a cabo una separación más que una relación entre el ser y el ente. La pregunta heideggeriana por la diferencia ontológica ente-ser, más que ser un cuestionamiento sobre aquello que distingue y separa al ser del ente,

pretende hacer manifiesta la correlación originaria entre ambos. Podemos decir, entonces, que el problema de la diferencia ontológica entre el ser y el ente no es abordado por la filosofía platónica. Ya que Platón parte de la idea de un ser ideal, separado del mundo (del mundo de la *doxa*), que sólo puede ser aprehendido como ente, esto es, como objeto del pensar racional. Es a esta falta a lo que Heidegger va a atribuir el olvido del ser y la consecuente confusión del ser por el ente. Si bien para los griegos presocráticos la pregunta por el ser se traduce en la pregunta por el ser del ente, es decir, la pregunta por la diferencia ontológica, la filosofía platónica inaugura el olvido del ser en la tradición filosófica occidental.

En suma. La idea heideggeriana de una filosofía científica se centra en el tema de lo absolutamente universal y fundamental: en la necesidad de traer el ser a su univocidad, esto, a partir de regresar al ámbito originario, en el cómo de su donación, bajo múltiples significaciones de sentido, en el ente. Y, aunque el tema de la teoría platónica de las formas trata también de lo absolutamente universal y fundamental, lo que separa a Heidegger de la filosofía platónica -y en general de la tradición que le precede, dígase Descartes o Husserl- es la concepción de dos niveles de ser: uno contingente y otro universal. Donde lo universal hace eco a un ser inamovible y fundamento último de las cosas; y que la tradición adoptó como sustancia, esencia, y llevaría a la transformación del ser en presencia. Con Platón se inaugura la condición característica de la tradición filosófica occidental, esto es, el dominio en general de la actitud teórica, misma que -de acuerdo con Heidegger- ha contribuido al olvido del ser. Así, pues, la necesidad de traer el ser a su univocidad significa en el proyecto heideggeriano llevar a cabo el desarrollo de la pregunta por el ser a partir de la precomprensión del ser arraigada en el hecho (factum) fundamental de la existencia que nos determina ontológicamente como ser-en-el-mundo, es decir, desde y a partir del ámbito en que tiene lugar la vida fáctica.

Por lo dicho hasta aquí concluimos lo siguiente: la pregunta de Heidegger por el ser y por sus múltiples significaciones de sentido se desarrolla principalmente bajo influencia aristotélica (*Ética Nicomaquea*) y sobre la base de un ser unívoco, ser verdadero entre los diversos modos de darse el ser en el ente -al que, por cierto, Heidegger dedicará buena parte de su pensamiento tardío en el

contexto de la relación verdad-ser- que carece de toda determinación conceptual y teórica.

§ 3. 1923. Hermenéutica de la facticidad: primer acercamiento a una interpretación ontológico sistemática de la vida fáctica

El texto que marca una continuidad en la investigación respecto al manuscrito de 1922, *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles*, es *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad* de 1923, de igual manera, como en el caso del *Informe Natorp*, el manuscrito *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad* no verá la luz antes que se llevase a cabo la recopilación de las obras completas de Heidegger.⁹ El manuscrito fue realizado con motivo del curso de ontología [del semestre de verano de 1923] que tuvo lugar en la Universidad de Friburgo, y corresponde a las últimas lecciones impartidas en esa institución por Heidegger antes de desempeñarse al frente de la cátedra extraordinaria de Filosofía en la Universidad de Marburgo.

Para empezar, podemos decir que *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad* es una versión más acabada y mejor lograda de las cuestiones planteadas en el *Informe Natorp*; en este texto de 1923 Heidegger sostiene abiertamente la posibilidad de que la existencia humana, señalada allí, ya explícitamente como vida fáctica, no sólo posee una comprensión primaria de sí misma y de los demás entes que le salen al encuentro en el mundo, sino que, además, lleva a cabo la explicación conceptual de su propio ser (esto, cabe decir, una vez que se asume como el ente señalado que es en la comprensión previa de ser que le constituye en tanto existencia). La cuestión central de este texto de 1923 es elucidar discursiva y explícitamente los diversos modos de ser de la vida fáctica a través de los cuales el ser se manifiesta. De nueva cuenta -como es el caso del manuscrito de 1922- el punto de partida es la cotidianidad: el factum de la

⁹ Recordemos que Heidegger publica sólo una vez antes de *Ser y Tiempo*; su primera publicación fue su tesis de habilitación sobre Duns Scoto escrita entre 1915 y 1916. El resto de la obra temprana de Heidegger se conforma de manuscritos. Se sabe que Heidegger acostumbraba planear sus cursos con anticipación, gracias a esto ahora podemos acceder a cada una de las lecciones de Filosofía que Heidegger impartió durante su primera época en Friburgo.

existencia es ser-en-el-mundo (1923, 103): su facticidad. Heidegger afirma: **“Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ existir ‘propio’”** (1923, 25), esto es, sólo en tanto que nos reconocemos en el carácter de ser que nos determina como ser-en-el-mundo. De lo que se trata entonces es de interpretar el fenómeno de la vida fáctica. Y es a ella -vida humana- a quien corresponde hacer la explicación de sí misma en sentido originario. ¿Qué significa esto? Significa que la interpretación que la existencia hace de sí misma debe poner de manifiesto el fenómeno original de su ser, esto es, en tanto que constituida fundamentalmente como ser-en-el-mundo. “Poner de manifiesto” significa aquí hacer explícito el modo original en que la existencia se da para sí misma en la cotidianidad. No se trata por consiguiente de un mero ejercicio de descripción interpretativa, sino de un *mostrar siendo*. Es decir, la explicación de la vida desde sí misma se realiza de acuerdo con la movilidad que caracteriza la relación de carácter ejecutivo que mantiene originalmente con el mundo. Lo que Heidegger nos propone no es otra cosa que acceder a una comprensión explícita (temática) y auténtica del ser de la vida fáctica. La pregunta que Heidegger se plantea (y que nos servirá a nosotros de hilo conductor) es la siguiente: ¿Cómo hacer para que “el existir en **cada ocasión**” pueda llevar a cabo la explicación de sí mismo sin hacer uso del lenguaje estático de la tradición? Es decir, ¿cómo hacemos para liberarnos de la carga conceptual y los presupuestos teóricos que, sin tomar en cuenta su sentido dinámico, han dado voz a la existencia? ¿Debemos entender aquí por conocimiento conceptual y teórico un modo derivado de ese fenómeno original que es la facticidad? Existencia es el quién que -en un esfuerzo hermenéutico, descriptivo- revela su ser en el modo y sólo en el modo en que es manifiesto para sí mismo desde sus orígenes; tal como se da de manera inmediata en un ámbito prerreflexivo. Pero hay algo más: la hermenéutica de la facticidad exige el cuestionamiento crítico de aquellos presupuestos que la tradición filosófica ha generado y que han contribuido al encubrimiento del fenómeno original de la vida fáctica. Y es que, a los ojos de Heidegger, la tradición no ha abordado correctamente el carácter histórico de la existencia: pues le ha negado la movilidad que determina su propia posibilidad. Llevar a cabo una exégesis de la existencia implica dejar que sea la existencia misma quien “salga al encuentro” y se revele

desde sus orígenes para sí misma. Por consiguiente, lo que debemos entender por hermenéutica, en palabras de Heidegger, es: “[El] interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad” (1923, 33). El interés de Heidegger se centra en el proceso interpretativo del fenómeno de la vida fáctica, por lo que, un concepto acabado de existencia simplemente no tiene lugar en la filosofía heideggeriana. La vida se interpreta a sí misma en ese su darse a sí misma **original y propio, en otras palabras: “La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alineación de sí mismo de que está afectado el existir” (1923, 33).** La hermenéutica no es una toma de postura o toma de decisión del existir, sino un modo de ser, lo que quiere decir que el sentido de la hermenéutica es estrictamente **ontológico. “En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender” (1923, 33).** Por ello, cuando Heidegger habla de “**entender**” no se refiere a una comprensión conceptual o teórica de la existencia, sino **a la condición de “[...] el estar despierto del existir” (1923, 33), “[...] de carácter filosófico, en el cual el existir se encuentra consigo mismo” (1923, 37).** Puesto de otra manera: la existencia se concibe como **existencia** en tanto que se haya “despierta para sí misma”; sólo así está en disponibilidad de “escuchar” atenta el llamado del ser que le “convoca” a estar en camino de su posibilidad más propia: **existir.**

Se cuestionará acerca de por qué usamos indistintamente los términos vida y existencia, para entender esto es necesario que nos remitamos al curso de 1919 **La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo** (texto que, por cierto, constituye el cuerpo central de este trabajo de tesis). Como veremos más adelante, en el curso de 1919 Heidegger planteó el problema de la idea de filosofía como ciencia originaria -idea que tiene ecos husserlianos-, donde origen remite al ámbito prerreflexivo manifiesto en la forma de una disponibilidad (apetitiva) práctica que la vida (existencia humana) mantiene inmediatamente con el mundo. Allí, vida es el fenómeno originario. Se prevé, entonces, que el ámbito originario de la vida en y para sí sea accesible. Heidegger adoptará el método fenomenológico como vía de acceso inmediato a la vida en sí misma. De igual manera, mientras para Husserl vivencia es siempre vivencia de una conciencia, para Heidegger (haciendo aún lado

el sentido radical, absoluto de la idea husserliana de conciencia) vivencia no remite más a una entidad psíquica, por el contrario, es vida humana que se manifiesta inmediatamente en sentido práctico, esto es, en su relación y trato ejecutivo con los entes que le salen al paso en el mundo. Vida humana -en el texto de 1923, existencia fáctica- refiere al existir en particular de cada ocasión, esto es, al existir propio, histórico, situado en el mundo. Siguiendo la misma línea trazada en el texto de 1919, en el curso de 1923 Heidegger piensa la existencia como el existir propio que se **reconoce** en la comprensión de ser que le constituye como tal, es decir, que se **apropia**, desde la comprensión de ser, del factum fundamental que le “determina” como ser-en-el-mundo.

En suma. *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad* trata del retomar-se de la existencia para sí misma, acorde con la movilidad “**histórica**” que le pertenece, a través de la elucidación formal (temática) de los diversos modos de ser (existenciaros) manifiestos en la relación de carácter prerreflexivo que mantiene con los entes del mundo. Así mismo, *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad* constituye un análisis crítico de las formas bajo las cuales el existir se ha comprendido históricamente y bajo las que aún permanece encubierto para sí mismo. Así entendida, la hermenéutica implica revisar (desmontar) bajo una mirada crítica la tradición metafísica: “**Se trata de llegar a aprehender la cosa libre de encubrimientos, superando el punto de partida. Para ello es necesario sacar a la luz la historia del encubrimiento. Hay que remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. Hay que desmontar la tradición**” (1923, 99). Con todo, a pesar de lo que se pudiera esperar, la hermenéutica heideggeriana no se limita a ser una descripción de la existencia y, como se dijo antes, su intención no fue la de elaborar un concepto acabado de ésta. El cometido principal de la hermenéutica es acceder a la génesis y origen del pensamiento racional desde una base ontológica sustentada, sí, en la actividad fáctica de la vida y en la “**auto-interpretación**” (1923, 37) de su ser. Siendo así: *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad* se traduce en una descripción interpretativa de la vida en sentido originario. El análisis hermenéutico posee un sentido estrictamente indicativo, por lo que no debe ser tomado como definitivo. Dejemos que sea el propio Heidegger que nos aclare esto: “hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo

estrictamente *previo y provisional* [...] es la puesta [en marcha] hermenéutica” del existir para sí mismo (1923, 37). *Grosso modo, Ontología, Hermenéutica de la Facticidad* es de forma especial un primer esbozo de la ontología fundamental que más tarde (1927), ya conformada en cuanto tal, será la carta de presentación de *Ser y Tiempo*.

Por lo dicho hasta aquí, vemos que el proyecto heideggeriano apunta en sus comienzos hacia una idea de ciencia filosófica, mejor, hacia la conformación de una ciencia “rigurosa” de los orígenes. Cabe señalar, sin embargo, que el proyecto del joven Heidegger no se agota ahí: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* y *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad* son textos que no se sostienen por sí solos. Nos hace falta regresar al momento previo donde tiene su origen la problemática central que marca la filosofía de Martin Heidegger. Porque sólo así, dando un paso atrás, podremos acceder a los motivos que llevaron a este filósofo alemán a dedicarse por entero a la pregunta por el ser y al de su sentido.

§ 4. 1915-1919. De la lógica aristotélica al replanteamiento de la idea de filosofía entendida tradicionalmente como concepción del mundo

Aunque el primer acercamiento de Heidegger al problema del ser se da aún siendo éste muy joven (se dice que dicho acercamiento ocurrió cuando, cursando aún secundaria, Heidegger se hizo de una copia del libro de Franz Brentano, *De la significación múltiple del ente según Aristóteles*), su proyecto filosófico que, como dijimos, tiene por tema fundamental el ser, no se inaugura sino hasta el año de 1915 con su tesis de habilitación *El problema de las categorías y su significación en Duns Scoto*. La tesis de 1915 plantea el problema de acceso al ser. En dicho texto Heidegger sugiere que el acceso al ser debe llevarse a cabo a través de sus diversas significaciones de sentido, de ahí que el título de la tesis sea más que sugerente: *El problema de las categorías* donde “categorías” refiere, precisamente, a los diversos modos de predicar el ser de lo ente. El interés de Heidegger por Duns Scoto se centra en el trabajo de éste último sobre Aristóteles. Recuérdese, si Heidegger se acerca en principio al problema del ser fue debido a su conocimiento, vía Brentano, de la doctrina aristotélica de las categorías. Cabe hacer notar que lo

que motivó a Heidegger a escribir su tesis de habilitación sobre Duns Scoto fue aquello que también daría sentido a toda una vida dedicada a la filosofía: el problema del ser. Por otra parte, y como referencia general, la doctrina de las categorías aristotélica trata de la distinción entre los diversos modos de ser del ente. La categoría primera es la categoría de sustancia [*ousia*], esto es, aquello que tiene la propiedad de existir por sí mismo; el resto de lo ente se clasifica como atributos de sustancia (cualidad, cantidad, relación, lugar, tiempo, etc.). De modo que hay tantos modos de ser como hay categorías o entidades. Lo que significa que para Aristóteles la realidad se constituye primordialmente de sustancias y, de forma derivada, de atributos de sustancia. No hay en Aristóteles una forma unívoca de decir ser. Fue Duns Scoto quien señaló por primera vez el problema de la diversidad del ser en Aristóteles. Sin embargo, los motivos que lo llevaron a confrontar la doctrina de las categorías aristotélica no fueron ontológicos como los de Heidegger, sino teológicos. De acuerdo con Duns Scoto, el problema de la teoría aristotélica de las categorías no aborda con propiedad el problema de Dios, ya que, según él, Dios no puede considerarse un ente entre otros entes. Por ejemplo, la idea de bien no puede atribuirse a Dios de la misma manera en que es atribuible a las cosas del mundo. Sin embargo, debido a que Duns Scoto parte de la idea de Dios del cristianismo, su crítica a Aristóteles no aborda a cabalidad el tema de la diversidad del ser, lo que en términos positivos, de acuerdo con Heidegger, significa traer el ser a su univocidad. Con todo, cabe reconocer que fue Duns Scoto quien planteó por primera vez la necesidad de un nuevo concepto de realidad distinto a aquel planteado por Aristóteles.

Según Heidegger, la discusión de Duns Scoto con Aristóteles no se limita al problema de la idea de Dios del cristianismo, ya que también aborda la cuestión del sujeto y de su relación con el mundo. Para Duns Scoto las categorías de la realidad no corresponden únicamente a la naturaleza, como así parece sugerir la doctrina aristotélica de las categorías, sino a una totalidad que nos incluye a nosotros mismos, por lo que, hacer la pregunta por el ser implica desarrollar, asimismo, la pregunta por el sujeto. Lo que, de otra manera, plantea el problema de la donación de los objetos al sujeto. Heidegger vio que el problema de la subjetividad, el modo en que esta se apropia e interpreta los objetos, fue un tema de vital importancia

para Duns Scotto. Fue esta variante en el modo en que Scotto aborda el problema del ser, lo que llevo a Heidegger a dedicar su tesis de habilitación al estudio de este filósofo.

Cabe señalar que Heidegger escribe su tesis de habilitación en un momento en que su temprano interés en los estudios lógicos dictaba la dirección de su trabajo. Podemos decir que Heidegger se acerca por primera vez al problema de “**acceso**” al ser del ente en un momento en que el estudio de la lógica le ocupaba especial atención. No es que la lógica haya sido motivo suficiente para que Heidegger se planteara el ser como un problema. No. Lo que interesa a Heidegger de esta disciplina filosófica es la forma en que plantea el acceso al ser a través de la predicación de lo existente. Es la predicación de lo existente, las diversas significaciones de sentido del ser, lo que marca la tesis de Heidegger de 1915. Ahora bien, si bien la problemática del ser se inaugura con la tesis de habilitación de 1915, y con ésta se marca el inicio del proyecto filosófico heideggeriano, la cuestión del ser sigue encausada allí bajo una perspectiva lógica (Borges, 1995).¹⁰ Heidegger no tomará una decisión con abierta independencia respecto de la forma en que la lógica se plantea el problema del ser, sino cuatro años más tarde cuando escribe *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*.

Hay que hacer notar que existe una continuidad, además de cronológica, temática en los manuscritos de 1922 y 1923 (continuidad que desembocará más tarde en 1927 con la publicación de *Ser y Tiempo* y, posteriormente, en la obra del mismo año, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*). Con todo, el texto que inaugura la problemática del ser, tal y como se plantea en *Ser y Tiempo*, es el manuscrito de 1919, *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* (opinión que comparto con Kisiel, comentarista de Heidegger).¹¹ Es por eso que, sostengo, la vía para alcanzar una comprensión más afondo de los problemas planteados en los manuscritos de 1922 y 1923 es el estudio detallado del texto de 1919. La primera etapa de Heidegger en Friburgo (1919) está marcada por sus

¹⁰ Si bien en sus primeros años como pensador Heidegger mantiene una preferencia particular por la lógica, más tarde mostrará su aversión a toda forma de filosofía que, sin justificación aparente, proclame la existencia de verdades eternas.

¹¹ “Where does BT really begin? [...] It all began in KNS 1919, in the upshot of the effort “to go all out after the factic” by finding a method to approach it.” Kisiel (1995, 21).

constantes críticas al trabajo de Husserl. Las tesis de Husserl concernientes al tema de la aprehensión inmediata de la vivencia, y la determinación del papel de la filosofía como vía de acceso al ámbito de gestación de la experiencia, propiciaron las críticas del joven Heidegger a su maestro. Se trata de una forma de aceptación y rechazo de Heidegger a Husserl. Con todo, la crítica a Husserl inaugura, propiamente, el inicio del programa filosófico del joven Heidegger. Así, mientras que, por un lado, el joven Heidegger muestra cierta simpatía hacia la propuesta de su maestro de recuperar el carácter científico de la filosofía, por otro lado, manifiesta su rechazo a considerar la reflexión como herramienta única, filosófica, en la tarea de hacer accesible y **manifiesto lo “más”** originario, esto es, la vida para sí misma.¹² Antes de proceder. El manuscrito de 1919 *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* inaugura la relación de Heidegger con la fenomenología, paradójicamente, es también en ese texto que se da el rompimiento de Heidegger con el pensamiento de Husserl.¹³ Se espera entonces que Heidegger llevara a cabo una lectura particular y propia de la fenomenología. Uno de los temas clave para entender la forma en que el joven Heidegger aborda el problema del ser es el tema del mundo. Heidegger contempló desde el inicio de su carrera la posibilidad de acceder al ser vía su manifestación en lo ente (tema de su tesis de habilitación). Por lo que, el análisis de la vivencia del mundo circundante que Heidegger llevó a cabo en *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919) confirma su conducta consecuente al dirigir sus estudios. El análisis fenomenológico de la vivencia del mundo circundante constituye la primera referencia de Heidegger al problema de la facticidad.

Es difícil **en filosofía decir “vivencia”** y no pensar inmediatamente en las filosofías empíricas (psicología) y su relación con la teoría del conocimiento, sin

¹² Se piensa que Heidegger no entendió a Husserl y que las críticas al trabajo de este último fueron injustificadas, esto, porque antes que Heidegger, Husserl plantea ya una renovación de la filosofía llevada a cabo sobre la base del método fenomenológico de acceso a lo más originario en el *darse evidente de los fenómenos a la conciencia*. Lo que Husserl se propuso fue regresar al lugar donde se gesta todo saber teórico, cuestión que Heidegger pareció no tomar en cuenta cuando sugiere que la postura de Husserl deriva en el privilegio de lo teórico.

¹³ El alejamiento de Heidegger respecto a su maestro no fue, sin embargo, radical. Cabe la posibilidad de que Heidegger le debe más de lo que pudo aceptar en vida a Husserl; en torno al tema de la influencia fenomenológica de Husserl en el trabajo del joven Heidegger véase Rodríguez (1997, 188-221).

embargo, debemos abstenernos de ello cuando se trata de Heidegger, esto, pese a que los términos que el joven filósofo empleo al principio de su carrera no fueron siempre los más convenientes. Cuando Heidegger habla de vivencia del mundo circundante se refiere a la donación inmediata de lo vivido en la vivencia; vida que tiene lugar en la vivencia o **“experiencia”** inmediata del existir en cada caso propio, particular e histórico; siendo así que, el carácter de la vivencia es práctico y está marcado por la temporalidad. Puesto de otra manera: en la filosofía del joven Heidegger el tema de la vivencia es el mismo que el de la donación original de la vida para sí misma.

Así mismo, el curso *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* estuvo encaminado de manera especial -como el título del manuscrito lo sugiere- a la revisión del sentido y tarea de la filosofía en la tradición. Dicho texto cuestiona el papel de la filosofía en la concepción de la idea del mundo. Hacemos una pausa para señalar lo siguiente: hasta este momento dos puntos centrales marcan la filosofía del joven Heidegger: por un lado, la convicción de que el carácter de ciencia de la filosofía radica en hacer manifiesto el darse la vida para sí misma (idea que, por cierto, Heidegger retoma de Husserl, y que fuera determinante en su incursión en el terreno de la fenomenología); y, por otro lado, la fuerte oposición de Heidegger hacia el papel de la filosofía como artífice en la determinación conceptual de la donación de la vida, como si se tratará de algo que se manifiesta cabalmente a la experiencia, y a la que hay que explicar según principios racionales de carácter universal. Con Heidegger la filosofía se encuentra por primera vez ante la posibilidad de dejar de ser algo más que un referente obligado en la constitución de la noción de mundo. El cambio tenía que ocurrir en un ámbito donde la filosofía era entendida como una forma más de comprender y explicar -lo que por sí mismo es manifiesto- la vida. Cada sistema filosófico nuevo se asumió siempre como único y verdadero. La postura de Heidegger va en contra de la noción de filosofía como un todo de verdades eternas. Noción que, muy a su pesar, atribuye también a Husserl. Tomando en cuenta lo señalado hasta aquí, paso a enumerar algunas de las cuestiones que considero fueron determinantes para que el problema del ser adquiriera un estatus central en el pensamiento del joven Heidegger: 1) la necesidad de transformar de manera radical la idea tradicional de

filosofía en una filosofía de los orígenes de la experiencia, encaminada de manera primordial a **hacer manifiesto el “haber previo”** a toda concepción racional y teórica del mundo;¹⁴ 2) la posibilidad de que sea la vida fáctica quien, a partir del ámbito en que acaece en su condición de vida humana, práctica, situada en un mundo histórico, y desde la comprensión de ser que le pertenece y determina, se da a la tarea de llevar a cabo la explicación de sí misma; 3) la convicción de que el acceso al ser radica en dejar que el ser se muestre desde sí mismo, a través de instancias preteóricas, por medio del método fenomenológico de acceso a las cosas mismas; y 4) el diálogo crítico que establece Heidegger -hasta *Ser y Tiempo*- con la filosofía de Edmund Husserl.

La propuesta de Heidegger, además de erigirse como la puesta en cuestión del papel de la filosofía para la comprensión e interpretación de la vida, es una decisión por el ser de la vida, y, en ese sentido, es una denuncia del error en el que la filosofía cayó cuando se concibió a sí misma como el campo de creación conceptual de mundos idealmente constituidos, y que la llevaría, según Heidegger, a quedarse al margen del fenómeno original de la vida. La tradición, desde su punto de vista, pensó la filosofía sobre la base de **la condición “errónea”** que la constituye y siempre, de manera previa, dentro de un marco conceptual de diversa índole que otorga significado y sentido al mundo. Así, pues, lo que de un modo más específico se juega aquí es la “idea tradicional de filosofía” que, si hemos entendido bien, se concibe históricamente como una disciplina estrictamente de carácter racional, teórico y sistemático. Hace falta regresar al origen, sostendrá Heidegger una y otra vez en estos primeros años de su pensamiento. Hay que regresar al momento anterior al artificio teórico del que la vida ha sido objeto y, si se puede hablar de un ámbito tal, la filosofía tiene la obligación de descubrirlo y hacerlo patente. Es

¹⁴ La idea de Heidegger de una filosofía de los orígenes es netamente husserliana, como lo es también la adopción del método fenomenológico para esos propósitos. Sin embargo, Heidegger **introduciría un elemento “nuevo” en fenomenología, me refiero a la noción del “haber previo”** o lo que en *Ser y Tiempo* se concibe como precomprensión del ser; la noción del “haber previo” jugará el papel de “condición de posibilidad de la experiencia” que, si entendemos correctamente, sólo tiene lugar como mundo, sobre un trasfondo de sentido y significado. Por su parte, cuando Husserl habla de un regreso a los orígenes de la experiencia, lo hace siempre pensando en una idea predeterminada de origen, que tiene lugar en la conciencia y en su carácter de ser fundamentalmente intencional.

respecto a esto último que la idea heideggeriana de filosofía se concibe como una ciencia de los orígenes; ciencia que trata de la vida en su darse original, manifiesto en el acontecer inmediato de la vivencia, anterior a toda forma de argumentación teórica, donde el sujeto es uno con lo que se vive en la vivencia.¹⁵ La idea de renovación de la filosofía del joven Heidegger se enmarca en una noción de cientificidad encaminada a hacer patente la vida en sentido originario. Esta idea, aunada al método fenomenológico, caracteriza el proyecto filosófico del joven Heidegger.

§ 5. La herencia fenomenológica. Fenomenología: ciencia originaria; ciencia del ser

Una de las cuestiones que más atrajo al joven Heidegger del pensamiento de Husserl fue el abierto desacuerdo de éste último con aquellas filosofías de corte empirista que centran sus análisis en un nivel de “realidad” natural o psíquica (lo que se conoce como naturalismo y psicologismo, en ese orden). Sin entrar aquí en detalles, el naturalismo y el psicologismo que Husserl opone tienen a la base una noción de “realidad” pretendidamente “autosuficiente”, comprendida en una totalidad de objetos y acontecimientos que guardan entre sí una relación de carácter causal en el espacio y el tiempo. Sobre la base de una noción de realidad entendida así, éstas, también llamadas ciencias de la naturaleza, pretenden echar

¹⁵ Este “vivir aunado a lo vivido” es lo que ya en estos primeros años de su pensamiento Heidegger mienta con el término *Ereignis*, término que traducido al español significa literalmente “acontecimiento” o “suceso apropiador”. En sus primeros años de labor filosófica, Heidegger (1919) habla de la posibilidad de un acaecer de la experiencia en el modo de una *mutua apropiación* o, en sus propios términos, *Ereignis*. Cuando el joven Heidegger introduce el término *Ereignis*, lo hace pensando en dar nombre a la experiencia inmediata de lo vivido, esto es, la vivencia en su donación originaria para quien la vive. Con ello pretende separarse de la actitud teórica que adopta el modo de un situarse de manera externa de frente a lo vivido y a la vivencia. Heidegger opone “apropiación” como el sentido originario de la vivencia a “proceso”, esto es, entendido este último como el modo en que la actitud teórica lleva a cabo la objetivación de la corriente de vivencias. Será más tarde cuando la palabra *Ereignis* adquiera el significado de *juego de apropiación* o *acontecimiento apropiador* (que se ha interpretado como la correlación ser-hombre) Con todo, el término *Ereignis* tiende a relacionarse más con la época tardía del pensamiento de Heidegger ya que, según algunos comentaristas de su trabajo, juega un papel determinante en el “giro” [*Kehre*] o cambio de dirección de su pensamiento. Véase Lafont (1997, 113-215).

abajo la noción en sentido metafísico de realidad constituida sobre la base de fundamentos absolutos y universales. La ciega confianza en procesos mentales y físicos de dichas disciplinas “científicas” fue interpretada por Husserl como una creciente y peligrosa tendencia hacia el relativismo que, aunado a los entonces de moda análisis historicistas, ponía en entre dicho el sentido y carácter universal de la filosofía. El desacuerdo inmediato de Husserl con las tendencias naturalistas y psicologistas se debe muy probablemente a su previa formación lógica; la sola posibilidad de un relativismo filosófico fue motivo suficiente para que Husserl se planteara como necesaria la tarea de traer la filosofía de regreso al campo que, según él, le pertenece: el de las verdades absolutas: el campo de la lógica. Por su parte, el joven Heidegger, a pesar de estar de acuerdo con Husserl en lo que respecta a la necesaria universalidad de la filosofía, en su opinión, la lógica, por sí sola, no ataca de fondo el problema del relativismo que acarrearán los análisis naturalistas y psicologistas. De acuerdo con Heidegger, la creciente tendencia al relativismo debía entenderse más bien como un problema de la división disciplinaria en filosofía: entre más disciplinas, más son los modos de aprehender y explicar la realidad desde diferentes perspectivas y puntos de vista, y, también, más son las distintas concepciones del mundo. Y es que para Heidegger el problema del psicologismo -y de la tradición filosófica en general- no radica de manera fundamental en que pretenda explicar la constitución de las cosas a través de procesos mentales reales, sino en que entiende el ser exclusivamente en términos racionales. La fragmentación disciplinaria en filosofía, presente desde sus inicios, ha contribuido, según él, a la determinación objetiva del ser. De otra manera: el problema imperante de la tradición filosófica ha sido la confusión del ser por el ente. Siendo así que, para Heidegger, la lógica entendida en su carácter de fundamento universal no puede llevar la filosofía de regreso al terreno de la verdad. Con todo, Heidegger, quizá tramposamente, no responde directamente al problema del relativismo que ataca Husserl, pues, desde su punto de vista, éste último, como las disciplinas científicas que crítica, siguen inmersos en la condición característica de la tradición que privilegia la actitud teórica como única forma de acceder al ser de las cosas. Para Heidegger el dominio de la actitud teórica en filosofía ha dejado de lado otros y más originales modos de ser del ente. Sin embargo, reconoce que la

propuesta de Husserl de traer la filosofía de regreso al terreno universal, al que originalmente pertenece, abre la cuestión sobre el que debiera ser su carácter científico y riguroso. Para Husserl filosofía es ciencia en tanto que procede como una, esto es, evitando a toda costa llevar a cabo juicios previos sobre su objeto. Esto, en opinión de Heidegger, fue el principal aporte de Husserl a la filosofía: el método fenomenológico de acceso a las cosas mismas.

“Ir a las cosas **mismas**” [*Zu den Sachen selbst*] es la máxima del método fenomenológico de acceso al ente en cuanto tal y Husserl su fundador. Con todo, una de las críticas de Heidegger a Husserl se centra, precisamente, en el contenido de la máxima fenomenológica; y es que, en su opinión, el principio fenomenológico por excelencia no se cumple, cuando el punto de partida es un modelo ideal de **conciencia “pura”**, al que el ser de las cosas se remite como a su origen. El desacuerdo entre Husserl y Heidegger radica principalmente en que, mientras para Husserl el ámbito original de la experiencia está en la evidencia y el darse inmediato las cosas a la conciencia, es decir, la experiencia se origina en las vivencias de una conciencia pura, que además le otorga una preeminencia ontológica sobre las cosas; para Heidegger, **la idea de una conciencia “perceptiva”** es un fenómeno derivado de un modo particular de ser de la existencia. Entendida así, la filosofía de Husserl no considera la vida desde sí misma. Su propuesta fenomenológica resulta, más bien, en un alejamiento del ámbito en el que la vida acontece originalmente. De igual manera, Heidegger considera que Husserl deja de lado la pregunta de cómo es qué la conciencia puede o tiene algo así como vivencias de las cosas. Es decir, en su opinión, Husserl supone que la conciencia **vivencia**, pero no atiende al hecho de que la conciencia se constituya como tal, esto es, no se pregunta por el ser de su intencionalidad. Para Heidegger el principal error de Husserl fue haberse mantenido en la línea de un modelo teórico que ve en la conciencia perceptiva el núcleo de la experiencia genuina del mundo. Por lo que, bajo un modelo filosófico como el de Husserl la vida se expresa bajo una nueva forma de ocultamiento. **La vivencia genuina**, “primaria”, del mundo no radica entonces en la conciencia **perceptiva para la cual algo “es”** sólo en tanto que vivencia de esa conciencia, ni en el yo al que todo las cosas refieren como sentido último de su determinación objetiva, sino en el hecho ineludible de que el sujeto -

para Heidegger vida humana, concreta, histórica, fáctica- se encuentra ya siempre inmerso en plexos de significado que le proveen de un horizonte de sentido en el que ya siempre opera. La vida entendida así es fenómeno originario que se manifiesta en el trato ejecutivo, práctico, en que el *Dasein* es uno con el mundo. La evidencia de la conciencia no es entonces el fundamento ontológico del fenómeno del mundo como pensó Husserl, porque, y este será el argumento con el que Heidegger responderá a las críticas de **su maestro, la conciencia, el “yo”** puro, se mueve ya siempre sobre un saber de fondo de carácter prerreflexivo, esto es: la precomprensión del ser que le constituye y señala frente a otros entes en tanto que existencia fáctica, histórica, como *ser-en-el-mundo*. Por lo dicho hasta aquí, se entiende que no es la conciencia pura a quien corresponde, como sostuvo Husserl, establecer el horizonte de aparición de las cosas; no es la subjetividad trascendental quien da sentido al mundo. Por el contrario, sólo porque la conciencia se encuentra ya siempre en un horizonte previo de apertura y sentido es que puede emitir juicios sobre las cosas. En otras palabras: el pensamiento reflexivo es fenómeno derivado de un haber previo, de carácter preteórico, en que la vida se da inmediatamente para sí misma.

El modelo fenomenológico de Husserl de acceso al ser de lo ente estuvo desde un principio condenado al fracaso, porque, como señala Heidegger, Husserl parte de un modelo de subjetividad a priori, de reminiscencia cartesiana. La problemática de fondo en la fenomenología husserliana no es entonces otra que la de la dualidad sujeto-objeto, aunque expresada en otros términos (noesis-noema; conciencia intencionalidad-objeto intencional). Y es que la idea de un sujeto percipiente, situado de frente a las cosas y desarraigado del mundo, está manifiesta, incluso, en el modo en que Husserl lleva a cabo el análisis de la constitución de las vivencias para la conciencia: donde ésta yace como cosa bajo la mirada inquisitiva del filósofo. Al proceder así, el ser del ente permanece oculto bajo la determinación objetiva de la subjetividad que actúa sobre él; el objeto es otro distinto al sujeto; y sólo se puede acceder a la cosa desde una postura externa a ella misma. Esta postura externa del modelo reflexivo, de frente a las cosas del mundo y falta de perspectiva, es cuestionable, si aceptamos junto con Heidegger que ya siempre nos encontramos relacionados prerreflexivamente respecto a ellas;

es decir, si partimos de que cualquier juicio que hagamos sobre las cosas se lleva a cabo sobre un horizonte de sentido en el que estamos en todo momento ya inmersos. Así, pues, frente a una filosofía que encuentra su fundamento en el *a priori* teórico de una conciencia perceptiva, la propuesta filosófica del joven Heidegger descansa en el problema de la comprensión del ser de la vida para sí misma.

Ahora bien, para Husserl el acceso al origen se entiende como un retorno de la experiencia inmediata del mundo (natural) a la evidencia de la conciencia. Para Heidegger el acceso a la vida en su autenticidad es posible desde su encubrimiento: cada nuevo sistema filosófico que falló en su intento por hacer manifiesto el ser de la vida en su originalidad no toma en cuenta que la vida se expresa ahí, para sí misma, desde su acaecer como ocultamiento. Puesto de otra manera: el encubrimiento u ocultamiento del que la vida ha sido objeto bajo innumerables determinaciones teóricas es fenómeno manifiesto de una tendencia que le pertenece fundamentalmente, por lo que, debe ser interpretado como un fenómeno positivo.¹⁶ Así mismo, la exigencia de Heidegger de llevar a cabo la revisión crítica de la historia de la metafísica no debe ser pensada como una forma de exclusión y negación de años de ejercicio reflexivo, por el contrario, una exigencia tal descansa en la posibilidad de que la vida se muestre tal como es en sí misma. De modo que, el examen crítico de los prejuicios en que ha caído la tradición es condición de posibilidad para el develamiento de la vida para sí misma. La crítica o, como señala Heidegger en el las *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles*, desmontaje [*Abbau*] de la tradición, está pensada como un doble retorno al origen: por un lado, se trata de volver a la donación de la vida para sí misma, el acceso inmediato a lo vivido; y, por otro lado, se trata de regresar a los orígenes del pensamiento occidental. El acceso al fenómeno original de la vida requiere, sin embargo, de algo más que llevar a cabo la historia del encubrimiento del ser; requiere de una hermenéutica de la existencia. El trabajo de interpretación y desmontaje crítico de la tradición metafísica tiene como trasfondo la explicación del ámbito prerreflexivo donde tiene lugar la vida fáctica. Frente a esto, la

¹⁶ Decimos fenómeno positivo porque refiere a un modo particular de ser de la vida fáctica.

propuesta de Heidegger consiste en llevar a cabo el ejercicio hermenéutico asentado en la comprensión previa de ser de la existencia, de carácter ontológico, que da lugar a la apertura y sentido del mundo. Heidegger vio en la precomprensión ontológica del ser de la existencia el acceso al ser de la vida como a su origen; y sólo en tanto que la existencia se reconoce explícitamente en cuanto tal, esto es, en su calidad de *factum* (hecho fundamental) que transcurre en el mundo, se abre la posibilidad de que asista a la **explicación “categórica”** de sí misma. Lo que yace al fondo de esta problemática es la idea (¿husserliana?) de regresar al origen del conocimiento, no obstante, establecer un nuevo fundamento para el conocimiento del mundo no fue ni es el fin del proyecto filosófico de Heidegger, sus fines no son de carácter cognoscitivo, sino estrictamente ontológicos. No se trata aquí de qué conocemos, sino de quién y cómo se fundamenta el fenómeno del conocimiento. Hay que ser ingenuos para no preguntar a Heidegger cómo hacer accesible el momento en que la vida -vida humana- se da para sí misma, en otras palabras: ¿Cómo podemos hacer accesible el ser del ente sin reflexionar acerca de él?; ¿cómo podemos regresar al origen del conocimiento? La respuesta es casi un tecnicismo: el método fenomenológico. Si algo hereda Heidegger de Husserl es su decisión por resolver de manera metodológica y rigurosa los problemas. No es de extrañar que Heidegger adoptará el método fenomenológico de Husserl como forma de acceso al ser del ente. Para Husserl la fenomenología es la propuesta de un método de acceso a las cosas mismas, lo que interpretamos aquí como el acceso a la espontaneidad de la experiencia, de lo vivido en la vivencia. El acceso a la vivencia original de la cosa sólo es posible desde la perspectiva fenomenológica. Con todo, Heidegger criticó a su maestro que, la que parecía ser la tarea por excelencia de la fenomenología, esto es, ir a las cosas mismas, se limitó a un mero análisis de las estructuras de la subjetividad trascendental, y que, si bien Husserl había visto en ésta, esto es, la conciencia pura, el origen del conocimiento, no resolvía para nada el problema del fenómeno del conocer mismo. Husserl pronto se vio enfrascado en un problema cognoscitivo del que le sería muy difícil salir. En respuesta, Heidegger recuperaría el principio fenomenológico por excelencia, atrayendo con ello el problema

epistemológico de Husserl -como veremos a continuación- a un ámbito estrictamente ontológico.

§ 6. 1925. *Historia del concepto del tiempo.* Negligencia de la pregunta por el ser en el análisis fenomenológico

El texto de Heidegger *Historia del concepto del tiempo* (1925) constituye, por una parte, el análisis sistemático de la propuesta fenomenológica de Husserl en *Investigaciones Lógicas* (1900) y, por otra parte, una crítica de la misma. La crítica de Heidegger a la fenomenología de Husserl de 1900 toma como punto de partida el llamado fenomenológico *a las cosas mismas* [*Zu den Sachen selbst*] y lo lleva hasta sus extremos, en palabras de Jean-Francois Courtine: “Si la fenomenología de Husserl no es lo suficientemente radical es porque no es lo suficientemente fenomenológica” (Courtine, 1997, 70). La propuesta de Husserl consiste en gran medida en un replanteamiento del carácter de cientificidad de la filosofía y en ello de la idea de lo científico mismo. El llamado *a las cosas mismas* constituye la toma de postura fenomenológica frente al proceder de las ciencias positivas: exige hacer a un lado todo prejuicio y teoría previa, y, en su lugar, acceder al fenómeno mismo. En ese sentido *ir a las cosas mismas* implica “un *regreso* a lo más originario posible” (Xolocotzi, 2003, 60). Donde lo más originario para Husserl se halla en la evidencia de la conciencia.¹⁷

Para Husserl –como veremos en detalle más adelante- toda conciencia es conciencia de algo, esto es, para él toda conciencia es en esencia intencional. Husserl comprende la conciencia en términos cartesianos como *cogito*, y sus actos correspondientes como *cogitationes*. El tema de la fenomenología es, pues, la conciencia intencional y sus “actos de conciencia” o vivencias intencionales; de otra manera: el *cogito* y sus *cogitationes*. La intencionalidad ocupa un lugar central en la investigación fenomenológica. Con todo, esto no es del todo así. No, de acuerdo con Heidegger. En su opinión, la fenomenología no aborda a cabalidad su principal

¹⁷ “ ‘Immanence’ means here that, with an act of conscious reflection upon a lived experience, this very lived experience is ‘actually’ (reel) included’ in the act as the object of such an act – in distinction from an object of external perception.” Held (1997, 311).

tema de investigación -la conciencia intencional- porque deja de lado la pregunta por el ser de la intencionalidad. Esto, que lo considera un “descuido”, Heidegger lo atribuye a una noción predeterminada de ser como conciencia absoluta -de origen cartesiano- en la propuesta fenomenológica de Husserl.¹⁸ Por lo que, Heidegger no sólo crítica a Husserl no haber formulado la pregunta por el ser de la intencionalidad, y con ello no haber abordado a cabalidad el ser de la conciencia,¹⁹ sino, asimismo, no haber llevado a cabo la pregunta por el ser en general. Sin embargo, como dijimos antes, Husserl ve en la fenomenología, especialmente, la vía para aclarar qué es lo científico mismo; lo que para él implica regresar al ámbito donde todo conocimiento en primer lugar se origina, esto es: la conciencia pura y sus vivencias puras. Contrario a lo que piensa Heidegger, el objeto de la fenomenología husserliana no es aclarar el sentido del ser, sino la investigación de esencias puras. Fenomenología es para Husserl en primer lugar ciencia eidética. Por lo que, no es la pregunta por el ser lo que da sentido a la fenomenología, sino su determinación –cartesiana-de ciencia absoluta.

Así, para Husserl el ámbito de la conciencia pura se alcanza sólo a través de la reducción -o reducciones- **fenomenológica: se parte de “colocar entre paréntesis”** el mundo natural y nosotros mismos en él. Con ello Husserl establece un punto de partida falto de prejuicios y presupuestos teóricos; quedando como “*residuo fenomenológico*”,²⁰ de llevar a cabo la puesta entre paréntesis del mundo natural, la conciencia pura. **Este “colocar entre paréntesis” el mundo entero -“tomado plenamente ‘libre de teorías’, tal como se tiene real experiencia de él [...] no vale para nosotros ahora nada [...] De igual modo deben sucumbir al mismo destino**

¹⁸ “The critical reflection shows that *even phenomenological research stands under the constraints of and old tradition, especially when it comes to the most primordial determination of the theme most proper to it, intentionality. Contrary* to its most proper principle, therefore, phenomenology defines its most proper thematic matter not out of the matters themselves but instead out of a traditional prejudgment of it, albeit one which has become quite self-evident. The very sense of this prejudgment serves to deny the original leap to the entity which is thematically intended. In the basic task of determining its own most field, therefore, phenomenology is *unphenomenological!*” Heidegger (1925, 128).

¹⁹ Pues, de que la conciencia se de así misma originalmente a través de actos de reflexión no se sigue que el ser de la conciencia se determine bajo el carácter de inmanencia.

²⁰ “¿Qué puede, en efecto, quedar, cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo *cogitare?*” “[...] la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como ‘*residuo fenomenológico*’” Husserl (1913, 75-76).

todas las teorías y ciencias que se refieren a este mundo” (Husserl, 1913, 74)- significó para Heidegger algo más que la mera exigencia fenomenológica de prescindir de presupuestos: significó la negación del ámbito, del suelo desde el cual el problema del ser de la intencionalidad podía ser resuelto:²¹ la facticidad del mundo en general. Por lo que, será a través de recuperar el ámbito donde la vida acontece fácticamente como **ser-en-el-mundo** que Heidegger traerá a la luz la pregunta por el ser de la intencionalidad.²² El descuido de la pregunta por el ser de la intencionalidad, como del sentido del ser en general, no se debe a un simple acto de arbitrariedad -en este caso de Husserl-, sino **a una negligencia aún más fundamental** (1925, 129): “ambas omisiones manifiestan **la historia de nuestro propio Dasein** –historia no debe entenderse como una totalidad de eventos públicos, sino como el **modo de ser de este Dasein**. Que esta negligencia [**olvido**] es posible y ha prevalecido así por siglos manifiesta un modo particular del ser del **Dasein**, su específica tendencia hacia la caída [**Verfall**]” (1925, 110). En **Historia del concepto del tiempo** Heidegger relaciona la negligencia de la pregunta u **olvido** del ser con la caída [**Verfallen**] del **Dasein**. La analítica del **Dasein** yace, pues, a la base del problema del ser de la intencionalidad, y, más exactamente, de la pregunta por el ser en general.

Para concluir, la crítica de Heidegger (1925) al proyecto fenomenológico de Husserl en **Investigaciones Lógicas** (1900) señala el descuido de la pregunta por el ser de la intencionalidad -tema que se supone central en la investigación fenomenológica- y del ser en general. La primera omisión descansa, según Heidegger, en la asunción que hace Husserl de la tradición de Descartes y de los problemas que hereda de él. La idea de fenomenología en Husserl está subordinada a la idea cartesiana de ciencia absoluta.²³ La segunda omisión, a la cual refiere la

²¹ “The sense of the reduction involves precisely giving up the ground upon which alone the question of being of the intentional could be base” Heidegger (1925, 109).

²² “If the intentional is to be interrogated regarding its manner of being, then the entity which is intentional must be originally given, that is, it must be originally experienced in its manner of being. The original relationship of being to the entity which is intentional must be attained” Heidegger (1925, 110).

²³ “In Husserl it is the assumption of the tradition of Descartes and of the problematic of reason stemming from him. More precisely regarded, it is the antipsychologistic impulse which in opposition to naturalism exhibits essential being, the priority of the theory of reason and especially

primera en mención, Heidegger la atribuye a un modo particular de ser del *Dasein*: la caída [*Verfall*].

of the epistemological -the idea of a pure constitution of reality in the non-real- and its idea of absolute and rigorous scientificity” Heidegger (1925, 130).

CAPÍTULO III

LA IDEA DE FILOSOFÍA Y EL PROBLEMA DE LA CONCEPCIÓN DE MUNDO: EL INICIO DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO

§ 1. A modo de introducción

La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo es el título que lleva la serie de lecciones que dictó Heidegger entre el 25 de enero y el 16 de abril de 1919, en la Universidad de Friburgo. Debido a que se trata de un curso de posguerra, a estas lecciones también se les conoce con el nombre de *Kriegsnotsemester* o *Semestre de emergencia por razones de guerra*. En la parte dedicada a las consideraciones preliminares Heidegger anuncia la tarea y propósito fundamental del curso de 1919: fundar una ciencia de carácter genuino que permita el acceso inmediato a la vida y a sus vivencias. Tarea que lleva a cabo a través de establecer primero el método, también genuino, de acceso a la problemática de la ciencia que se pretende fundar (1919, 3). Heidegger advierte acerca del carácter originario de la ciencia que tiene como fundamento la vida misma: ciencia originaria [*Urwissenschaft*] es ciencia de la vida “*en y para sí*”, y no debe interpretarse a una con las demás ciencias (psicología, física, matemática, historia etc.), pues, a diferencia de éstas, su carácter no es derivado, sino originario. El adjetivo “derivado” mienta el carácter de ser de las ciencias especializadas y denota su constitución teórica. Por lo que, frente a las ciencias de carácter teórico, la ciencia de la vida en y para sí es ciencia pre-teórica originaria.

La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo inaugura en sentido estricto el proyecto heideggeriano del ser.¹ Allí Heidegger adoptó la ruta que antes siguiera Husserl en su texto-ensayo *La idea de filosofía como ciencia estricta* (Husserl, 1911). En dicho texto Husserl planteó la necesidad de revisar el

¹ Digo en sentido estricto, porque Heidegger desarrolla allí por primera vez el problema de la vida fáctica en términos de *mundo circundante* [*Umwelt*]; tema que, cabe decir, como analítica del *Dasein*, trata la primera parte de *Ser y Tiempo* (1927). Sin embargo, de acuerdo con Theodore Kisiel -comentarista de Heidegger- el interés de Heidegger por la vida pre-teórica originaria está ya presente en su tesis de habilitación de 1916 sobre Duns Scoto. Kisiel (1995, 18-19).

concepto y tarea de la filosofía; lo que exigía, ante todo, según él, alejarse de concepciones previas y juicios heredados del pasado (especialmente le preocupaba la tendencia historicista que, le parecía, daba lugar a posturas relativistas en filosofía). Para Husserl filosofía es ciencia de los primeros principios, no concepción del mundo [*Weltanschauung*]. Según vimos en el capítulo anterior, en *La idea de Fenomenología* Husserl sostiene que la filosofía es ciencia rigurosa [*Philosophie als strenge Wissenschaft*]; ciencia a la que no le está permitido el uso de métodos y mecanismos de las ciencias naturales. Esta noción de cientificidad filosófica de Husserl influyó el trabajo del joven Heidegger: Heidegger se valió de ella para **desarrollar una idea particular de filosofía como “ciencia originaria”**, de carácter pre-teórico, como respuesta a la deliberación teórica de las ciencias exactas.

Para Husserl filosofía es ciencia de los primeros principios, y, como tal, debe asegurar el ámbito donde estos se originan; dicho ámbito le corresponde a la conciencia pura. Heidegger comparte con Husserl la necesidad de acceder a la inmediatez de las vivencias; con todo, no está de acuerdo en que sea la conciencia pura, y no la vida en y para sí misma, a lo que hay que acceder inmediatamente **como a lo “más” originario. Si bien Heidegger no comparte la idea de origen y** cientificidad de Husserl, el planteamiento de este último consistente en asegurar el ámbito de lo originario y la necesidad de establecer el método que permita su acceso, influyó de manera fundamental su pensamiento anterior a *Ser y Tiempo*. Precisamente, la problemática en torno a lo originario es aquello de que trata *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* (tema de este capítulo), **donde, cabe señalar, “la referencia a lo originario [es] lo que distingue filosofía de ‘concepción del mundo’”** (Rodríguez, 1997, 22). Así, siguiendo la línea trazada por Husserl, en ese texto Heidegger plantea de manera expresa la pregunta sobre el sentido de la filosofía y hace suyo el planteamiento de Husserl sobre la tarea que enfrenta la filosofía de recuperar el carácter de ciencia que le pertenece **“originalmente”**. Sin embargo, como dije antes, la idea de ciencia de Heidegger es distinta a la de su maestro. Ante una fenomenología reflexiva (Husserl), los escritos del joven Heidegger abren la posibilidad de una fenomenología hermenéutica como ciencia pre-teórica originaria de la vida en y para sí. Siendo así que, el texto de

Heidegger de 1919 plantea no sólo la posibilidad de una ciencia de los orígenes, sino, y de igual manera, la necesidad de revisar el carácter de cientificidad de la filosofía misma. En otras palabras, lo que está en cuestión es lo teórico, esto es, el origen del conocer en general.²

Es importante tener en cuenta que para Heidegger ciencia filosófica es siempre ciencia de los orígenes, esto es, ciencia pre-teórica de la vida, por lo que no puede decirse que sea **ciencia** en sentido estricto, esto es, en sentido **teórico**. Más bien, la filosofía como ciencia pre-teórica originaria es anterior a toda teoría, no en el sentido en que lo práctico se halla en oposición a lo teórico, sino en que lo teórico tiene su origen en un momento previo. De modo que filosofía y concepción del mundo no se relacionan, ya que toda concepción del mundo es en esencia objetivante. Así, si bien la filosofía como ciencia originaria de la vida **se ocupa del problema del origen del conocer**³, no propone, sin embargo, formas específicas que condicionen el conocimiento del mundo. De ahí que el método de la ciencia filosófica originaria sea la fenomenología, ya que ésta posee el carácter **provisional** que la ciencia de la vida en sentido originario exige.

De acuerdo con Theodore Kisiel, las lecciones de 1919 constituyen el dialogo de Heidegger con la filosofía neo-kantiana que, en esa época, competía con la fenomenología por el título de ciencia originaria [**Ur-science**] (Kisiel, 1995, 39). La escuela neo-kantiana de Marburgo se definía a sí misma como una ciencia crítica de los valores. En opinión de Heidegger, la manera de proceder del neokantismo, que parte de los actos de conciencia y de sus valores, se encontraba todavía anclada al problema de la realidad empírica y, con ello, al problema de establecer las condiciones a priori de la experiencia; se trata del viejo problema de adaptar la realidad empírica a conceptos. Y es que, aunque la escuela neo-kantiana suponga un acceso libre de presupuestos metafísicos a la esfera de las vivencias, en tanto

² Como quedó al descubierto en el primer capítulo, la pregunta por el origen de conocimiento en general es un tema central en el texto de Husserl de 1907, **La idea de fenomenología**.

³ Como se indicó en el capítulo I, filosofía para Husserl es ciencia de los primeros principios, y su tarea es asegurar el ámbito donde todo conocimiento se origina. En **La idea de fenomenología** Husserl sostiene que la filosofía es, frente a la ciencia y pensamiento natural, teoría crítica. Así, distinta del pensamiento natural (y metodología usada en la elaboración de postulados y presupuestos de las ciencias naturales), la filosofía es reflexión crítica del sentido y objeto del conocimiento. Ella es reflexión gnoseológica sobre la ciencia natural. Y su tarea es preguntar por el origen, el sentido, límite y alcance del conocimiento en general.

que opta por el primado de lo teórico, ella se determina en una nueva concepción del mundo. No hay que olvidar que para Heidegger toda concepción del mundo es ya siempre objetivante, esto es, teórica [*theoretisch*], por lo que, filosofía y concepción del mundo para él no tienen relación.

Entre las críticas de Heidegger a la idea de filosofía como concepción del mundo, sobresale aquella que señala la circularidad inherente al método teleológico. Heidegger cuestiona la pretensión del método teleológico que, sobre la base de una idea determinada de fin, se asume como *La Ciencia* de los primeros principios [*Ur-wissenschaft*]; ésta, que se dice ciencia de los orígenes, cae en el error de suponer lo que pretende alcanzar. A pesar de ello, el objetivo que persigue el método teleológico de establecer los fundamentos del conocimiento indica, de acuerdo con Heidegger, que nos movemos ya siempre en el ámbito de la ciencia originaria. La pregunta es: ¿por dónde empezar?; ¿cuál es el origen, el salto **primero, el “primal leap”** [*Ur-sprung*] del conocer y del pensar? Heidegger sostiene que la idea de origen únicamente se comprende en términos pre-teóricos, por lo tanto, el método de acceso al ámbito originario, a la vida en y para sí, también debe ser él de carácter pre-teórico. De lo que se trata, en última instancia, es de ir al origen de lo teórico mismo. La pregunta se expresa como sigue: ¿De dónde surge la reflexión, la conciencia teórica? Como veremos más adelante, la respuesta de Heidegger es que ésta surge de la vida originaria y de sus vivencias inmediatas. La vida para Heidegger es, pues, el fenómeno originario y el tema de la filosofía como ciencia originaria.

Considero que en el caso concreto de *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*, la propuesta filosófica del joven Heidegger muestra paralelismos con el pensamiento de Husserl. Los paralelismos entre ambos filósofos se dan, por una parte, en el terreno metodológico: ambos filósofos ven en el método fenomenológico el modo de acceso directo al ámbito originario de las vivencias y de lo vivido en ellas (sin olvidar, por supuesto, las distinciones que deben hacerse entre la forma que uno y otro tienen de implementar dicho método); y, por otra parte, en la convicción que comparten ambos filósofos de que la tarea fundamental de la filosofía es recuperar su carácter de ciencia originaria. Así, mientras para Husserl fenomenología es ciencia de la conciencia, esto es, saber de

sí; para Heidegger fenomenología constituye el método de auto-interpretación de la vida en y para sí misma. Si bien Heidegger no adopta las tesis de su maestro, sí el método creado por éste. Por lo anterior, estoy convencida que la fenomenología es el referente obligado para entender el trabajo del joven Heidegger y, en general, su proyecto filosófico. Aún más, considero que la idea de filosofía que Heidegger desarrolla en la primera época de su pensamiento denota una postura fenomenológica de resonancias husserlianas.

Entre las diversas concepciones del mundo (de la política, del arte, de la **religión** etc.) **“la concepción del mundo” de la filosofía ocupa un lugar especial**, esto, porque, a diferencia de otras concepciones del mundo encaminadas a un campo específico de la realidad, posee la particularidad de ser universal. Heidegger dice: **“toda gran filosofía se consume en una concepción del mundo, toda filosofía [...] es metafísica”** (1919, 9) porque se da a la tarea de responder al problema del sentido fundamental de la existencia humana. La condición de universalidad inherente a la filosofía no es gratuita, pues sus análisis se constituyen ya siempre sobre la base de cierto rigor científico. La teoría del conocimiento es la base científica que sirve a la elaboración de sistemas y valores últimos en filosofía; hace de ella una disciplina crítica, aquello que le otorga el carácter de ser elemento necesario en la elaboración de una concepción del mundo crítica y científica.

Existen, pues, dos caminos desde los cuales abordar el problema de la filosofía como concepción del mundo: (1) tradicionalmente la tarea de la filosofía ha sido dar sentido al mundo; y (2) en tanto que la filosofía está a la base de toda concepción crítica y científica del mundo, no se identifica con una concepción del mundo **en particular. Es decir**, **“la concepción del mundo es el límite de la filosofía científica”** (1919, 11). Y si aceptamos que toda filosofía es en esencia crítica, la tarea de dar sentido al mundo es el límite de toda filosofía en general. De manera que, existe la posibilidad de que la filosofía no tenga nada que ver con la concepción del mundo. **“La esencia de la concepción del mundo deviene [entonces] un problema”** (1919, 13).

De acuerdo con Heidegger, la pregunta sobre la relación entre filosofía y concepción del mundo debe abordarse haciendo uso de las **“herramientas metodológicas de la filosofía”** (1919, 13); **“La concepción del mundo se convierte en**

el problema de la filosofía” (1919, 13). De lo que se trata es ver si la filosofía es o debe ser concepción del mundo o si, en su lugar, debe, según su naturaleza crítica, abstenerse de hacer juicios últimos acerca del mismo. Pero, si aceptamos la posibilidad de que la filosofía no sea concepción del mundo, entonces, ¿qué es? El problema de fondo no radica en decidir entre si la filosofía es o no concepción del mundo, o de si la filosofía se encarga únicamente de proveer las bases para una concepción científica del mundo, el problema de fondo es responder a la pregunta acerca de su sentido. En otras palabras: ¿Qué debemos entender por filosofía? ¿Cómo se relacionan filosofía y concepción del mundo? ¿Es la concepción del mundo un problema ajeno a la filosofía? Estas preguntas surgen en el marco de un **problema aún más fundamental: “La idea de filosofía como ciencia originaria”** (1919, 14).

§ 2. La idea de filosofía como ciencia originaria

A) El método

El término idea en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant posee, según Heidegger, una connotación negativa; esto, porque **“idea” no determina a cabalidad el objeto** que mienta. En la idea hay algo del objeto que no se da. Lo verdaderamente determinable es el carácter determinante de la idea, pero no su objeto. El objeto permanece ante la idea como lo indeterminado y, paradójicamente, el carácter de indeterminado es, por sí mismo, una determinación del objeto. Lo que parece aquí una paradoja es un carácter de ser de la idea en cuanto tal, esto es: la circularidad en que se determina como algo que en esencia es ya siempre determinante, objetivante.

La cuestión es la siguiente: ¿Qué hay que hacer para determinar lo determinante?, es decir, ¿cómo se puede determinar el conocer mismo cuando se supone que el conocimiento es lo que nos provee del saber del mundo? Esta última pregunta da lugar a un problema todavía más fundamental: determinar la condición de posibilidad de la filosofía como ciencia originaria. Pero, ¿de dónde obtiene la filosofía su carácter de ciencia originaria? Ya se dijo en el apartado anterior que a la filosofía le corresponde un saber general del mundo, también se

dijo que sus análisis no caen en una esfera en particular de la realidad. La filosofía busca los fundamentos últimos, es decir, posee la pretensión de ser universal; y, en tanto que esto es así, a ella corresponde, como ciencia de los orígenes, ir a la génesis del conocimiento mismo. En otras palabras, de lo que se trata es de responder a la pregunta sobre el origen y de su relación con el sentido y tarea de la filosofía.

Según Heidegger, el primer paso a seguir consiste en determinar el método de la ciencia originaria. La exigencia es que el método en cuestión sea, al igual que la ciencia en que se co-funda, originario y genuino. Heidegger retomará para ello el sentido original del método fenomenológico de Husserl, esto es: como forma de acceso, libre de prejuicios, a las cosas mismas. Heidegger encontró en la **fenomenología la única vía posible para abordar el “objeto” de estudio de la ciencia** originaria, pues, según él, el método husserliano cumple con la exigencia fundamental de hacer explícito el fenómeno de la vida en su autenticidad. Así, el primer paso es determinar en qué consiste el método que corresponde a la ciencia que tiene por objeto la vida en su donación inmediata; es decir, debemos establecer primero el papel de la fenomenología como ciencia de los orígenes. Ya que, procediendo así, estaremos más cerca de alcanzar la idea de filosofía como ciencia originaria y su objeto.

B) El fenómeno de la circularidad

Como primera condición se exige que el método sea originario: “El método científico originario no se puede deducir a partir de una ciencia derivada, de una ciencia que en sí misma no sea originaria” (1919, 20). Para Heidegger lo contrario resultaría en un método derivado, no genuino y, por lo tanto, inadecuado para acceder al origen. Pues, para poder establecer en qué consiste la ciencia de los orígenes, primero debemos tomar en cuenta la exigencia fundamental de que una ciencia tal se concibe sólo desde sí y para sí misma, y esto aplica, de igual manera, al método que le corresponde. Estamos entonces ante lo que parece ser un sin sentido: pues se nos pide concebir una ciencia de carácter universal (entendida así por su pretensión de búsqueda de fundamentos últimos) sobre la base de principios no-fundados, a través de un método -también él- genuino. Lo que se traduce en un

quehacer circular, pues, ¿cómo podemos arribar a la idea de ciencia originaria desde la nada conceptual? ¿Acaso debemos pensar los orígenes del conocimiento desde otra perspectiva distinta a la teórica? La pregunta es retórica. Heidegger sostendrá que la circularidad es una característica que define a la filosofía y, por consiguiente, a su método, de tal manera que lo que nos parece un sin sentido es, de otra manera, condición de posibilidad para una ciencia filosófica de los orígenes. La circularidad se manifiesta en la absurda idea de presupuestos y fundamentos últimos que se dan a sí mismos. Sin embargo, como sostiene Heidegger, el fenómeno de la circularidad es un aspecto fundamental de la ciencia originaria.

§ 3. La idea de filosofía según el análisis historicista

El problema de la idea de filosofía como ciencia originaria salió a relucir en el marco de la filosofía entendida como concepción del mundo. El texto de Heidegger de 1919 tiene el propósito de demostrar que ésta última forma de concebir la filosofía es errónea. No sólo porque no puede, debido a su carácter universal, **“casarse” con una idea particular del mundo, sino porque la filosofía es esencialmente búsqueda de fundamentos últimos, y en ello radica su posibilidad como ciencia originaria.** Por lo tanto, la crítica de Heidegger no señala una forma particular de entender el mundo (ya sea del arte, de la religión, de la física, etc.), sino la noción específica de la filosofía como concepción del mundo. Nuevamente, el problema sigue siendo hasta aquí aclarar el sentido y tarea de la filosofía.

Entre las disciplinas filosóficas, está aquella que se inclina por el lado del espíritu: la historia de la filosofía establece que el espíritu alcanza su mayor grado de madurez sólo a través de recorrer determinado número de etapas en el tiempo histórico. Según esto, el pensamiento filosófico alcanza el estatus de ciencia crítica sólo progresivamente, esto es, sólo después de varios intentos por constituirse en dicho ideal. Así, lo que ahora es bosquejo, se consumará más tarde en obra. Desde esta perspectiva, establecer el sentido de la filosofía exige revisar la historia de la filosofía desde sus inicios hasta nuestros días. Si esto es así, la filosofía tiene sus orígenes en el pensamiento griego, cuna del pensamiento filosófico occidental – cuestión que el mismo Heidegger comparte, aunque en un sentido distinto al que

aquí se sugiere. Sin embargo, afirmar que con Platón se inicia el pensamiento filosófico universal, y decir que a partir de él ha progresado sucesivamente, implica suponer que la filosofía consiste en una especie de evolución histórico-conceptual. Lo que es inexacto. Particularmente si aceptamos que Platón representa por sí **mismo un “parte aguas”** y no una continuación respecto a la filosofía que le precede; ya que su pensamiento manifiesta intentos por llevar la filosofía de regreso a sus orígenes. Según Heidegger, esto se expresa claramente en la dialéctica **socrática: “el método científico de la ‘inversión de la conciencia’, el método de la exposición de las ideas válidas que muestra el fundamento último y el significado originario de las palabras”** (1919, 25). (Para Heidegger el problema del origen, y con ello el problema del ser, se encuentra ya en el pensamiento griego, sin embargo, no se trata aquí de señalar un lugar en el tiempo histórico, sino de llevar a cabo la genealogía del pensamiento filosófico. La manera de proceder de Heidegger respecto a los distintos temas en filosofía es llevar la discusión hasta sus orígenes, es decir, develar el sentido original de las palabras y conceptos, pero desde la situación histórica propia –lo que la dialéctica socrática ya proponía entonces.)

La solución de la historia de la filosofía al problema de la idea de filosofía como ciencia originaria (problema que, recordemos, exige un método originario) es –según Heidegger– inadecuada, pues supone que el espíritu (la razón) progresa en grados cada vez más elevados de perfección. Y es que, en palabras de Heidegger: **“No hay en general una historia de la filosofía genuina sin una conciencia histórica que viva ella misma en una filosofía genuina”** (1919, 26). La idea de filosofía como ciencia originaria no es el resultado de un desarrollo histórico-cronológico del espíritu, porque, en tanto ciencia de los orígenes, encuentra su fundamento en sí misma, esto es, en cuanto que es vida que se determina en y para sí misma.

§ 4. Filosofía como ciencia crítica

El problema es la idea de filosofía como ciencia originaria. El camino a seguir debe ser él mismo originario. Estamos ante un problema de método, advierte Heidegger. Por lo que, mientras no se establezca la vía que garantice el acceso inmediato a la vida en y para sí misma, no será posible avanzar en el problema de la idea de

filosofía como ciencia originaria (1919, 27). Establecer el método de la filosofía como ciencia originaria exige revisar la noción de científicidad, porque en ello radica el que se pueda establecer la metodología adecuada que permita el acceso originario a la vida y sus vivencias. Cada ciencia en particular es respecto a la ciencia originaria un *no-principium* (1919, 30), es decir, su carácter es derivado. Si en la tarea de establecer en qué consiste la filosofía de los orígenes tomamos el camino que siguen las diversas ciencias, esto es, ir de lo particular hacia lo más general, debemos suponer entonces que la idea de filosofía como ciencia originaria es el resultado de la suma total de las ciencias particulares. Sin embargo, un procedimiento como éste ignora la condición fundamental de carácter no-derivado que determina el sentido auténtico de la ciencia de la vida.

Los ámbitos de estudio particulares a cada ciencia se traducen en distintas **“parcelas” de la realidad, esto significa que ninguna de las ciencias en particular** puede ofrecer una comprensión total del mundo. Ante esto, y sin abandonar el rigor científico adoptado, la opción es seguir el camino de lo que es común a cada una de las ciencias en particular (lo que parece estar más en armonía con la idea de filosofía como ciencia originaria que Heidegger pretende fundar), es decir, apegarse a la tendencia de cada ciencia hacia lo universal. En términos metodológicos, se trata nuevamente de un trabajo de inducción, ya que se parte de aquello que es común a cada una de las ciencias particulares para, desde ahí, establecer lo que *debe ser* la ciencia originaria. Se nos pide pasar de lo particular a lo universal. Donde lo universal es resultado y no principio ¡Pero ni lo más universal se corresponde con la idea de ciencia originaria! Nos encontramos ante, en palabras de Heidegger, **una “metafísica inductiva” (1919, 33): “la metafísica inductiva no satisface de ninguna de las maneras la idea de una ciencia originaria absoluta”** (1919, 34). Como quedó al descubierto, en ambos casos el método inductivo ofrece como resultado una ciencia **“de los primeros principios”, pero** de carácter derivado, lo que en sí mismo es un contrasentido.

Como se ve, el camino adoptado hasta ahora para responder al problema del sentido de la filosofía como ciencia originaria no ha sido el más adecuado. Queda la posibilidad de que la respuesta a la pregunta por la ciencia originaria se encuentre en los límites de la ciencia misma. Cabe, pues, una tercera opción: preguntar no por

el objeto de conocimiento, sino por el conocimiento del objeto (1919, 34). Es decir, la pregunta que debemos hacer es por el origen del conocer mismo, algo que ya se había mencionado antes.

§ 5. La cuestión sobre la viabilidad del método crítico-teleológico en la determinación de la idea de filosofía como ciencia originaria

A) Conocimiento y psicología

Heidegger afirma: “la psicología -en tanto ciencia empírica, en tanto experiencia que responde esencialmente al modelo de la ciencia natural- busca las leyes del proceso psíquico de las representaciones y de su asociación” (1919, 36). La psicología es una ciencia dependiente de los hechos de la experiencia. Resulta difícil que la filosofía, en su estatuto de ciencia originaria, se valga de una disciplina que carece de validez plena. Decimos esto porque -como apunta Heidegger- en psicología los hechos psíquicos no dejan de ser hechos (1919, 35). Sin embargo, a pesar de las objeciones contra la psicología, la pregunta por esta disciplina filosófica tiene sentido en el marco del problema del origen del conocimiento. Al fin de cuentas, la psicología se encarga de responder al problema de cómo conocemos. Tomando esto en consideración, Heidegger sitúa la psicología a la base de las demás ciencias, ya que todas las ciencias son en esencia cognitivas. Según él, las ciencias tienden a generalizar la realidad empírica a través de una determinada metodología y marco conceptual previo. La psicología hace lo mismo, pero sus **análisis, por decirlo así, van encaminados a un “momento previo”;** pues su tarea es establecer las leyes involucradas en el proceso psíquico del conocimiento. Leyes que las demás ciencias dan por hecho al momento de llevar a cabo sus investigaciones.

Se ha dicho que las ciencias, la psicología misma, recurren a la elaboración de leyes últimas para el análisis de la realidad empírica. También se dijo que las ciencias son en esencia cognitivas, es decir, son conocimiento del mundo: toda disciplina es considerada científica siempre y cuando su meta sea el conocimiento del mundo en términos universales y generales. Ante la mirada de las ciencias exactas, el mundo es aquello que hay que ordenar bajo determinado número de

principios básicos, leyes últimas y axiomas. No hay disciplina científica que no tienda a la universalidad formal y normativa. Por lo tanto, si lo que nos ocupa aquí es el problema del origen del conocimiento en general, el paso a seguir, entonces, es revisar en qué consiste la idea de científicidad que corresponde al planteamiento y búsqueda de leyes últimas y principios básicos que condicionan el conocimiento del mundo. Como primer acercamiento tenemos que, el pensamiento científico exacto no explica la naturaleza de los axiomas o principios básicos, porque las leyes últimas no pueden, según esto, debido a su carácter universal, estar sujetas a un cuestionamiento crítico. El argumento es que principios universales no pueden ser demostrados a través de otros principios universales. Sería tanto como hablar de grados de universalidad, lo cual no tiene sentido. Para Heidegger, el argumento de la incuestionabilidad de las leyes últimas no responde a la pregunta sobre el origen. Además, la ciencia debe poder cuestionar la viabilidad de sus propios principios. De otra manera tendríamos que aceptar que la realidad, que es su objeto de estudio, se determina en términos **de un ideal “supra-empírico”, y que nuestros juicios acerca de la misma juegan un papel meramente accesorio.** De acuerdo con Heidegger, bajo un modelo tal, la vida no se muestra en sí misma, sino como reflejo (reflexión) de leyes últimas del pensamiento. Con todo, se podrá argumentar que, si bien los axiomas no pueden demostrarse a través de otros axiomas, cabe la posibilidad de que esto se lleve a cabo a través de su observación en los hechos de la experiencia. Sin embargo, este argumento es igualmente circular, pues para entender un hecho en cuanto hecho se precisa ante todo de axiomas. Así, y tomando en cuenta lo dicho hasta aquí, se establece que el sentido de los axiomas o leyes últimas es ser herramientas que determinan el orden y, por lo tanto, sentido de la realidad.

B) ¿Una ciencia originaria de carácter temporal?

Toda ciencia es conocimiento del mundo, y todo conocimiento según la psicología se traduce en procesos psíquicos cognitivos. El uso de axiomas para el conocimiento del mundo es propio de las ciencias. Toda ciencia es cognitiva y toda ciencia parte de principios básicos o axiomas. La psicología -se dijo- es una ciencia empírica, esto, a pesar que, como las demás ciencias, tienda a la universalidad

formal. El conocimiento en psicología se determina en términos de procesos normativos, generalizantes, de carácter psíquico-físico; es un fenómeno psíquico. **“Lo psíquico [en palabras de Heidegger] remite a un conjunto de vivencias que transcurren temporalmente”** (1919, 40). En los hechos psíquicos existe un remanente de realidad empírica y, por tanto, de contingencia. ¿Cómo debemos entender esto frente a la universalidad de los axiomas? Es decir, ¿cómo puede existir una ciencia de los orígenes que tiene su fundamento en una disciplina de carácter temporal? Los axiomas son la base del conocimiento, su carácter de principios últimos radica en su validez, y, según esto, nos proveen de conocimiento verdadero acerca del mundo. Las ciencias -según vimos- dan por hecho la validez de los axiomas; no cuestionan ni su evidente viabilidad ni su validez. Por lo que, valerse de la psicología como referente para el análisis del origen del conocimiento aún es incierta. Ya que, como el resto de las ciencias exactas, se apoya en procesos normativos y en su referencia a principios últimos y leyes universales, y la evidencia de los axiomas aún está por ser demostrada. Esta tarea corresponde a la **filosofía: porque su objeto es “su sentido unitario como conocimiento”** (1919, 40).

La filosofía no se especializa en un ámbito particular de la realidad. Su universalidad corresponde a su búsqueda del origen y unidad del conocimiento que las ciencias particulares suponen ya siempre. La tarea de la filosofía es demostrar la validez de los axiomas a partir de su propia tendencia hacia la universalidad, porque la filosofía también se vale de axiomas y de leyes últimas en aras del pensamiento general y universal. Que la filosofía pueda explicar en qué consiste la validez de los axiomas, implica que pueda justificar la universalidad que como conocimiento unitario propone. Una de las vías que propone la filosofía para abordar dicho problema la encontramos en el método crítico-teleológico.

C) El método crítico-teleológico como herramienta para establecer las normas del pensamiento universal

La psicología se vale, por un lado, de leyes del tipo causal **“tener que ser”** [*Müssen*] y, por otro lado, de leyes del tipo ideal **“deber ser”** [*Solen*]. Se trata de dos tipos de leyes que parecen convivir sin problema; las primeras son de tipo explicativo y las segundas son de tipo valorativo. La psicología y, con ello la vida psíquica,

contempla ambas formas de comportamiento, esto es: el conocimiento como proceso psíquico consiste en: (1) explicar cómo pensamos según leyes naturales, causales; y (2) la elaboración de normas que dictan cómo debemos pensar. En otras palabras: la decisión sobre las normas del pensamiento se establece según fines últimos.

El método teleológico establece que “La selección de las normas se realiza con la mirada puesta en el fin” (1919, 42). Heidegger comenta al respecto: “Con este método [el método teleológico] comienza la filosofía [y] comienza la lógica en contraposición a la psicología” (1919, 43). La búsqueda de normas da pie a la necesidad y a la universalidad del pensamiento, es decir, a un “deber ser” de carácter absolutamente universal. Sin embargo, la psicología tiene por objeto hechos de la experiencia, hechos que bajo el análisis psicológico adquieren un estatus psíquico; la psicología se vale de estos para establecer las normas del pensamiento. Hechos psíquicos refieren, pues, a hechos de la experiencia. Pero la demostración de los axiomas no puede estar sujeta a procesos físico-psíquicos. La psicología es una ciencia especial; la ciencia especial del espíritu (1919, 35). Y, en tanto que es una ciencia dependiente de la experiencia, carece de validez absoluta.

D) El *deber-ser*, exigencia del método crítico-teleológico

Según Fichte: “El deber-ser [*das Sollen*] es el fundamento del ser” (1919, 45). Con esta sentencia, en opinión de Heidegger, se inauguraba el pensamiento crítico-teleológico y método de la filosofía como doctrina de la ciencia. Para Heidegger la **aportación de Fichte a la filosofía consistió en señalar “[...] el fin de la razón en sí misma, tal como se da a sí misma en la autocontemplación y el autoconocimiento absolutos” (1919, 45).** Pero hubo algo que Fichte pasó por alto: el ámbito donde el fin de la razón se pone de manifiesto; Fichte pasó por alto la esfera de lo empírico. A modo de crítica, Heidegger cuestiona la negativa de Fichte a incluir en su filosofía de la razón absoluta lo que él -Heidegger- **determina como “el material empírico” (1919, 45).** Para Fichte la validez de la razón no es dependiente del material empírico; aunque eso signifique -advierte Heidegger- que se ponga en juego su realización. Cabe señalar, que si Fichte pasó por alto el material empírico, lo hizo en su afán por conservar intacto el carácter universal de la razón.

El ámbito de la experiencia juega un papel central en la determinación de los axiomas, no así para determinar su *validez*. Si bien en psicología los axiomas guardan una relación de origen con los procesos mentales, no cuenta con argumentos suficientes para demostrar la validez de los mismos. La validez de los axiomas se establece de acuerdo con su sentido universal, es decir, en su calidad de fines últimos. Es, pues, la filosofía, y no la psicología, la encargada de establecer la **validez de los axiomas. En palabras de Heidegger: “La psicología en calidad de ciencia empírica no es una disciplina filosófica. La filosofía extrae de ella sólo el material, que luego es procesado por un método completamente nuevo, el método teleológico”** (1919, 46). Según él, la psicología ofrece únicamente el análisis de procesos mentales, esto es, del material empírico, los hechos psíquicos o de la experiencia. Y, si bien se encuentra a la base de la configuración de las normas de la razón, no determina su carácter universal.

Será la filosofía quien ofrezca el método a través del cual reflexionar acerca del **“deber ser”, que como fin último** determina la universalidad de los axiomas. Se trata entonces de **“fundamentar el origen”**. Lo que, advierte Heidegger, es indicativo de que nos movemos ya siempre en el ámbito de la ciencia originaria. **“Nuestra intención** es penetrar metodológicamente en la esfera de la ciencia originaria para de este modo llegar a los elementos esenciales de la idea de **filosofía”** (1919, 47). La circularidad es una propiedad de la ciencia originaria. Lo anterior quedó al descubierto cuando se pretendió alcanzar los fundamentos últimos del pensamiento a través de los análisis valorativos que llevan a cabo las ciencias particulares. Según Heidegger, la circularidad es inherente a la elaboración de axiomas y va aunada a una cuestión de método que hasta ahora no se ha abordado correctamente. Es necesario establecer la vía para la elaboración de axiomas que tome en consideración su carácter universal y su sentido como normas del pensamiento. El método teleológico asume ser dicha vía.

De acuerdo con el método teleológico, las leyes del pensamiento (los **axiomas**) se establecen a través de juicios valorativos del tipo **“deber ser”**. Lo que significa que los juicios de valor -sobre aquello que es, esto es, los hechos de la experiencia- se determinan según el ideal del pensamiento. Ahora bien, si de lo que se trata es de establecer las condiciones de posibilidad de aquello que es objeto de

conocimiento, el método teleológico debe poder demostrar la validez de los axiomas como condición de posibilidad de toda experiencia. Pero, ¿cómo se demuestra la validez de los axiomas?

E) El método teleológico de la “ciencia originaria”

El método teleológico somete a valoración los hechos -procesos mentales, psíquicos, de la experiencia- según el ideal del pensamiento (advierde Heidegger: aquí la psicología se retira y da paso a la filosofía). Se encarga de seleccionar aquello que cumple con la finalidad del pensamiento. La finalidad del pensamiento radica en su validez universal y su fin es la verdad absoluta. Pero si la naturaleza del método teleológico consiste en llevar a cabo la selección de aquello que conviene más a los fines de la razón, entonces el método teleológico presupone la existencia de aquello sobre lo cual juzga selectivamente. Heidegger señala al respecto: **“La fundamentación teleológica de los axiomas perdería todo su sentido sin algo dado previamente que pudiera ser seleccionado y, en general, evaluado”** (1919, 49). Es decir, la predonación material es condición de posibilidad para la configuración de las leyes del pensamiento. Por lo que, incluso el idealismo de Fichte carece de sentido a menos que se acepte la especulación en el vacío.

Lo que sigue es poner en consideración la viabilidad del método teleológico como método filosófico en la comprobación de axiomas. Se podrá argumentar que no hay necesidad de poner en cuestión la viabilidad del método teleológico, especialmente si tomamos en cuenta que su criterio de evaluación no tiene por verse afectado por el material pre-dado. Sin embargo, el problema persiste, pues aún no se ha aclarado la naturaleza del material pre-dado y su papel en el proceso de determinación de los axiomas de la razón. El método teleológico, reducido a su forma más simple, consiste en establecer las normas necesarias que permiten al pensamiento alcanzar su validez universal, esto es, la verdad como fin último del pensamiento (1919, 50). **En palabras de Heidegger: “El núcleo de todo el método descansa en el ideal del pensamiento; con mayor precisión, en traer a la presencia la donación del ideal”** (1919, 51). Resulta evidente que el método teleológico mantiene una relación estrecha con la idea de fin. Conduce sus análisis de acuerdo con lo que *debe ser* el fin de la razón: la verdad absoluta. Con todo, el método

teleológico muestra un problema: no aclara por qué la idea de fin último pertenece a la verdad. Este problema está ligado de manera fundamental a la vía que sigue el método teleológico; pues, pretendiendo alcanzar el ideal de verdad como fin último del pensamiento, parte **de una idea preconcebida de lo que “debe ser” dicho ideal. A esto, Heidegger señala: “El análisis estructural del método crítico-teleológico muestra que este método presupone, en su sentido más propio y como condición de su propia posibilidad, justamente aquello que debe conseguir”** (1919, 52). La serie de problemas a los que da lugar el método teleológico se justifica, sin embargo, en su propósito de proveer a la conciencia de las leyes del pensamiento, pues con ello abre la discusión sobre el origen del conocimiento en general. Aunque, en su afán, cae en el error de suponer aquello que pretende alcanzar. Podemos decir, entonces, que: en el proceso de establecer las normas del pensamiento, el método teleológico está de más. Decimos esto, porque se trata de un método no originario, ya que parte de un ideal previamente acordado (¡el conocimiento objetivo presupone la intersubjetividad!!). Se establece, entonces, que el método que no es en sí mismo originario, no puede estar a la base de la ciencia filosófica de los orígenes que se pretende fundar. Aún más, en tanto que el método teleológico parte de un ideal, ideal que por sí mismo carece de contenido real (la verdad absoluta), todo ser frente a él se determina en un deber-**ser de carácter “supraempírico”** (1919, 53). El método teleológico no sólo supone el material empírico, sino también la posible donación ideal de éste; todo sobre la base de un **deber-ser** ideal y fin último de la razón. Desde el punto de vista de Heidegger, el método teleológico no sólo supone el ideal de la razón, sino, asimismo, la objetividad absoluta, es decir, la absoluta donación de lo material.

§ 6. Relación verdad y valor

Para el método teleológico el fin del pensamiento es la verdad absoluta. En él el material pre-dado (los fenómenos psíquicos) está sujeto al ideal de deber-ser de la razón. En otras palabras, lo que **es se juzga según un “deber-ser”**. Por ejemplo: los procesos psíquicos del sentir, querer y pensar se traducen en los ideales de belleza, de bien y verdad, que en filosofía corresponden, a su vez, a las disciplinas: estética,

ética y lógica, en ese orden. **El ideal del pensamiento, el “deber-ser”, corresponde a** la necesidad de validez del mismo. Es decir, todo pensamiento para ser válido corresponde a un ideal (en este caso la verdad absoluta). Así, mis pensamientos son válidos siempre y cuando se conforman a un ideal de verdad absoluta. Pese a esto, señala Heidegger, la relación que mantenemos inmediatamente con el mundo no siempre se determina según el ideal. Ya que puedo relacionarme de manera **valorativa con el mundo sin tener en cuenta el ideal de verdad. De igual manera, “Si** el ideal, es decir, si la verdad como el fin que persigue el conocimiento, es un valor, éste ya no tiene necesidad de manifestarse como tal en un deber-ser” (1919, 55). Es decir, si el ideal es en sí mismo y para sí mismo no necesita ni de **ser** ni tampoco de **deber-ser**. Además, ya que el método teleológico considera que el ideal está al final de mis valoraciones en la forma de un deber-ser, clausura la posibilidad de que, en tanto que me relaciono ya siempre con las cosas del mundo, en todo caso, mis actos presuponen ya siempre dicho ideal. Es decir: sólo en el acto de relacionarme con el **mundo “el valor vale”**. El valor no es por lo tanto una idea o una indicación formal, sino un cómo de la relación sujeto-mundo. Y, como sostiene Heidegger, sólo la formalización del ideal del pensamiento, esto es, del deber-ser como un valor, convierte el ideal en un objeto.

Se establece, por consiguiente, que el método teleológico asume el ideal de verdad como margen de validez para el pensamiento universal. Esto equivale a pensar la verdad en términos de valor. Heidegger aborda esta cuestión señalando la **diferencia entre “declarar-algo-como-un valor” [Für-Wert-Erklärem]** y “tomar-algo-por-un valor” [*Wertnehmen*] (1919, 57). Lo primero mienta una aproximación teórica. Lo segundo, en cambio, equivale a un modo de acceder a lo originario. Para Heidegger (como lo señalan sus escritos tardíos), la verdad no se determina en términos de valor, por lo que no es con la asunción de valores que la verdad se manifiesta, sino que la verdad **la vivo**. En ese mismo sentido hay que entender el valor. Cuando dijimos antes que el valor vale, no quisimos decir que vale como modelo o norma a seguir, sino en la manera en que me relaciono ya, de manera particular, con el mundo. Por lo que, verdad y valor remiten a un hecho de mi propia existencia. Contrario a esto, desde la perspectiva teórica, la relación del ideal de verdad con la idea de valor se determina en declarar la verdad como un

valor en sí mismo. Siendo así que, el ideal de verdad absoluta cumple el papel de ser modelo al que el pensamiento debe conformarse; la verdad tiene, pues, el sentido de norma.

Para concluir este apartado: el método teleológico no corresponde a la idea de ciencia originaria, porque procede a partir del supuesto de un ideal del que no aclara su origen. Sin embargo, de acuerdo con Heidegger, el método teleológico ocupa un lugar central en el problema de la idea de filosofía como ciencia originaria, porque con él se da inicio al análisis crítico-filosófico. Con todo, si algo ha arrojado la pregunta sobre la viabilidad de dicho método es que, mientras no se aborde a profundidad el problema axiomático fundamental, esto es, mientras no se responda a la pregunta sobre el origen del conocimiento, no se podrá avanzar en el problema de establecer en qué consiste la idea de filosofía en sentido originario.

§ 7. Posibilidad de una ciencia originaria psicológica-descriptiva

A) Ser y deber-ser; psicología *versus* filosofía

Un punto importante que arroja el análisis hecho hasta aquí es que el problema del origen del conocimiento, parece, va aunando a una lectura dualista de la realidad. Esto quedó al descubierto cuando decíamos que, si bien la filosofía se encarga de establecer las bases del pensamiento verdadero a través de axiomas, para la psicología el conocimiento axiomático universal, refiere a procesos reales psíquicos. Puesto de otra manera, la realidad se traduce en términos de *ser* y *deber-ser*. Heidegger afirma al respecto: “La especificidad de ese enlace reside en la valoración crítica del material pre-dado, sobre la base de la donación ideal” (1919, 63). De otra manera, el escrutinio de la donación material se realiza teniendo en cuenta el ideal del pensamiento. Lo que para Heidegger es inadmisibile. Pues se trata, según él, de dos niveles de realidad completamente distintos entre sí. Por consiguiente, la psicología como ciencia empírica no ofrece una visión total de los procesos del pensamiento, es decir, no satisface la exigencia del método teleológico -y de la filosofía misma-, esto es, la absoluta donación de la esfera material.

De manera que, aunque el método teleológico asegura liberarse del carácter contingente de la psicología -de la que se vale en principio-, con todo, ignora la

distinción entre el ser y el deber-ser. Es más, el método teleológico insiste en el enlace de ambos niveles de ser. Ya que lleva a cabo la selección del material pre-dado acorde a un ideal determinado de verdad. Al hacer esto, el método teleológico presupone la donación del material pre-dado como la referencia de éste al ideal que, a su vez se determina como tal por su correspondencia con el material pre-dado (¡Intencionalidad!). Nos encontramos entonces frente a un deber-ser que sólo **encuentra su realización en el ser. Por lo que, “El carácter de la relación está ya determinado”** (1919, 65). Toda filosofía de corte valorativo tiene, pues, como fundamento la donación del material pre-dado.

Ahora bien, aceptando que lo que el método teleológico señala es correcto, que el ser y el deber-ser se conforman un mismo fenómeno, persiste el problema de que el material pre-dado -mismo que, según la psicología, se traduce en procesos mentales reales- no cumpla con la exigencia del ideal pensamiento. La psicología es una ciencia empírica, por lo que, no ofrece un análisis de la totalidad de los procesos cognitivos, es decir, no ofrece su donación ideal. Lo que pone en duda, por consiguiente, la base del método teleológico mismo y, con ello, la psicología como herramienta filosófica. La psicología, como ciencia empírica, no ofrece una visión **total de la esfera material. Así, a pesar de que “Se supone que esto [el material pre-dado que resulta del análisis de los procesos psíquicos-cognitivos] sirve de fundamento al método de la ciencia originaria, que pretende determinar de un manera originaria las condiciones del pensamiento, es decir, fundar tales condiciones; esas condiciones no sólo valen aquí y ahora, sino que valen de manera absoluta. ¡El fundamento de la valoración crítica oscila continuamente y con ello el edificio de la filosofía que reposa sobre ese fundamento!”** (1919, 69).

B) La esfera preteórica. Los objetos de la psicología

Como se ha visto hasta aquí, el método teleológico no responde al problema del origen del conocimiento. Por el contrario, en tanto que el método teleológico depende de los objetos de la psicología, su pretensión de universalidad es objeto de sospecha. La conexión entre el método teleológico y la psicología dio como resultado una serie nueva de problemas. Se habla de una ciencia de los orígenes que reposa sobre una ciencia especial que carece de validez plena. El problema

surgió de optar por el método teleológico como respuesta a la cuestión en torno a la idea de filosofía como ciencia originaria; al proceder así, nunca nos apartamos del nivel de la esfera teórica. Porque “el examen de la donación material se adoptó desde la óptica de los procesos psíquicos implicados en el **conocimiento**” (1919, 70).

En lo que sigue, el problema del origen será abordado desde una perspectiva distinta a la esfera teórica. Esto se lleva a cabo a través de considerar la posibilidad de que lo teórico refiera a un ámbito anterior de carácter pre-teórico. Bajo esta nueva perspectiva -de acuerdo con Heidegger- debemos retomar la pregunta por el material pre-dado, es decir, la cuestión sobre los objetos de la psicología. Ya se ha visto antes en qué consiste eso que se ha nombrado aquí varias veces como el material pre-dado. Sólo para tenerlo presente: cuando Heidegger habla de material pre-dado, refiere específicamente a la esfera de los procesos psíquicos cognitivos, es decir, el material pre-dado mienta el ámbito de los objetos de la psicología. Según Heidegger, debemos preguntar sobre la totalidad de los objetos de la psicología. En otras palabras, lo que nos ocupa de manera directa es la pregunta por la donación material. Preguntar por la donación material implica en igual medida la puesta en cuestión de lo psíquico. De lo que se trata es de ver si el material pre-dado -los objetos de la psicología- cumple con la función de ser fundamento de la ciencia originaria, a pesar de que el análisis sobre su relación con el método teleológico arrojó toda una serie de dudas al respecto. El propósito de Heidegger es abordar el problema del material pre-dado de una manera distinta a como son abordados en calidad de procesos psíquicos cognitivos; de lo que se trata es de arribar al problema de lo psíquico desde otra perspectiva que no sea la teórica. La cuestión es ver si la psicología contribuye en algo a la solución de los problemas de la ciencia originaria (el problema axiomático fundamental, el origen del conocer mismo, la circularidad que le es inherente). Puesto de otra manera, se trata de comprobar la viabilidad de la psicología como fundamento de la ciencia **originaria. En palabras de Heidegger: “¿Puede lo psíquico mismo mostrar estratos objetivos que constituyan el ámbito de objetos de la ciencia originaria? [...] Es decir, ¿puede tener algo su origen en lo psíquico, dar un salto desde lo psíquico?”** (1919, 72).

En psicología toda experiencia se traduce en procesos psíquicos reales, así,

todo lo que es -en la experiencia- es psíquico o existe a través de procesos mentales reales. **El “ser de lo psíquico” “es un conjunto de procesos que discurren en el tiempo y que se caracterizan precisamente por la temporalidad”** (1919, 72). Acceder a la esfera de lo psíquico a través de su división en procesos cada vez más elementales no tiene sentido, pues la totalidad de lo psíquico está sujeta a las leyes del pensamiento. Heidegger propone salvar la esfera de lo psíquico a través de prescindir de toda norma o juicio valorativo que contribuya a la libre donación de lo material. La opción es que, tomando en consideración su referencia a hechos reales, el material pre-dado pueda ser abordado como meros hechos. La propuesta de Heidegger consiste en sumergirse en los hechos mismos. Según él, en la descripción de los hechos me encuentro en la esfera material, es decir, en la descripción me atengo a los hechos en cuanto hechos. Sin embargo, surge la pregunta de si la descripción no es ella misma una manera de proceder más acorde con el punto de vista teórico; es decir, si tomamos el proceso descriptivo como una forma de ordenar hechos según su conexión o relación con otros hechos, lo que resulta es en un nuevo tipo de categorización. Y, ya que la esfera material muestra procesos mentales cognitivos, incluso si pensamos la psicología en términos de ciencia descriptiva -fiel a los hechos-, su ámbito de estudio trata siempre de hechos psíquicos, donde la descripción, advierte Heidegger, se determina ella misma como un fenómeno psíquico (1919, 73). Así, si bien la psicología no depende de una metafísica a priori para la descripción de hechos, lo que hace es instaurar un nuevo tipo de orden de carácter causal. Debido a esto, la psicología no puede ser de ninguna manera el fundamento de la ciencia originaria, pues adopta ya siempre una postura externa, contemplativa, teórica, con relación a los hechos. Heidegger pregunta: **“¿Qué significa que una cosa describe a otra?”** (1919, 73), **“¿Se puede hablar de una única cosa si sólo hay cosas? En este caso no habría absolutamente ninguna cosa; ni siquiera [podríamos decir que] hay nada, porque con la total supremacía de la esfera material [con la supremacía de la objetividad] no se puede dar un ‘hay’ [es gibt]. ¿Se da el ‘hay’?”** (1919, 73). La supremacía de la esfera material refiere a la objetividad absoluta, esto es, la absolutización de la cosidad.

CAPÍTULO IV

FENOMENOLOGÍA: CIENCIA PRETEÓRICA ORIGINARIA

§ 1. Vivencia de la pregunta, *¿Hay algo?*

En el mismo instante de plantear la pregunta “¿Hay...?” ya se da algo. [Con la pregunta “¿Hay algo?”] Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada –es decir, en la nada de la objetividad absoluta- o bien logramos saltar a *otro mundo* o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal (Heidegger, 1919, 78).

Hasta ahora, el análisis en torno a la idea de filosofía como ciencia originaria se ha centrado en la viabilidad del método teleológico, y en la relación fundamental que mantiene éste último con los objetos de la psicología para establecer las condiciones del pensamiento racional. Quedó de manifiesto que a la pregunta sobre el origen del conocimiento le corresponde cierto carácter circular, lo que, se dijo, es el problema axiomático fundamental. La referencia del método teleológico a una disciplina de carácter empírico-temporal (la psicología) para fundamentar el aparato crítico sobre el que descansa la filosofía, puso en tela de juicio su papel de ciencia crítica originaria. Se descartó la posibilidad de que el conocimiento pueda tener su origen en lo psíquico, debido a que la psicología se constituye ella misma en leyes causales y procesos mentales cognitivos; vimos que al interior de la esfera de lo psíquico, los hechos no se manifiestan desde sí mismos, sino ya siempre como procesos psíquicos.

Hasta ahora el arribo a la problemática en torno a la idea de ciencia originaria se ha llevado a cabo desde la perspectiva psíquica. A la cuestión sobre el origen del conocimiento se respondió con procesos cognitivos, aunque, sin una referencia explícita a un **agente o sujeto psíquico** “en el que discurren esos procesos” (1919, 78). **De acuerdo con Heidegger: “Un proceso psíquico como tal, aislado como hecho, no explica nada. 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”** (1919, 78). Sin embargo, inclinarse ahora

por el sujeto psíquico como respuesta a la pregunta sobre el origen del conocimiento no aporta algo más que la sola recurrencia a procesos psíquicos; porque ni el objeto de conocimiento ni el sujeto de conocimiento responden a la pregunta por el origen. Procediendo así lo único que hacemos es intercambiar una cosa por la otra: **“El conocer como proceso psíquico no se explica de ninguna manera cuando lo reconozco como un proceso que discurre en el sujeto psíquico”** (1919, 79). **Ya que** “el contexto material del hecho psíquico sigue siendo un problema” (1919, 78). De manera que, seguir preguntando por la vivencia en términos de sucesos psíquicos, procesos psíquicos de un sujeto psíquico, no tiene sentido si de lo que se trata es partir de un punto de vista nuevo, distinto al **teorético**. **En palabras de Heidegger: “Nos movemos en la aridez del desierto con la esperanza de comprender intuitivamente y de intuir comprensivamente en lugar de conocer siempre cosas”** (1919, 78). Como se verá a continuación, el análisis de la **pregunta, “¿hay algo?”** abre la posibilidad de traer la vivencia a un momento anterior, pre-teórico originario, libre de juicios, presupuestos y concepciones previas.

A) Múltiples sentidos del *hay*

Según Heidegger, nuestro propósito es intuir comprensivamente en lugar de sólo conocer de manera objetiva. Cuando preguntamos ¿hay algo? no preguntamos qué conocemos, sino cómo (yo) vivo el *hay*. Pero, ¿existe alguna diferencia entre la vivencia de la pregunta, ¿hay algo? y la vivencia en términos de procesos cognitivos como aquello que transcurre al interior de un sujeto psíquico? Es decir, ¿la vivencia de la pregunta se distingue de la vivencia como proceso [*Vorgang*] psíquico de un sujeto psíquico?¹ De acuerdo con Heidegger, preguntar por la vivencia a partir de su determinación en procesos cognitivos de un sujeto psíquico equivale a objetivar **la vivencia antes de su libre “acaecimiento”**² [*Ereignis*] (Heidegger introduce aquí

¹ Nótese que no es lo mismo decir que el *hay sucede en el sujeto* que decir el *hay sucede*, esto último mienta la donación absoluta de la esfera material, la absoluta donación de la cosidad.

² *Ereignis* se traduce al castellano como “acontecimiento”, “suceso” o “acaecimiento”, “evento”. En escritos posteriores de Heidegger (1936-1963) *Ereignis* explica la relación de copertenencia entre el ser y el hombre. En esta serie de lecciones de 1919, Heidegger utiliza el término *Ereignis* para diferenciar entre la postura que adopta la teoría del conocimiento con relación al mundo -misma que entiende las vivencias como procesos cognitivos de un sujeto empírico- y la forma de ser de la

por primera vez el sentido de vivencia entendida en términos de *apropiación*). En psicología la vivencia se determina bajo el estatuto de objeto cognoscible, es decir, es aquello frente a lo que me comporto de manera contemplativa, donde mi comportamiento se determina, también él, en términos psíquicos-cognitivos. Por lo que, la vivencia como proceso psíquico no se corresponde con el propio vivir. Hace falta un cambio de perspectiva. Porque la vivencia de la pregunta, ¿hay algo?, más que suceso psíquico, denota el modo específico de comportarse respecto a algo, de vivir algo.

Cabe señalar que Heidegger está consciente de la dificultad que acarrea **seguir hablando de “vivencia”**. Especialmente porque al hablar de vivencia no podemos evitar referirnos a las filosofías de la conciencia. Debemos abandonar, pues, la idea de vivencia como proceso psíquico de un sujeto psíquico, y procurar, en lo que cabe, atenernos a *lo que se da* inmediatamente en la vivencia de la pregunta. ¿En la pregunta, ¿hay algo? yo me comporto interrogativamente respecto a alguna cosa, es decir, como alguien que se pregunta por algo? Pongámoslo de otra manera: ¿Hay en la vivencia de la pregunta el comportarse respecto a algo?; ¿la pregunta, ¿hay algo? equivale a decir *yo me comporto respecto a algo?*; ¿acaso la pregunta trata **de** “un vivir que se dirige hacia algo en actitud interrogativa?” (1919, 81). La respuesta de Heidegger es no. No, porque ¿hay algo? es una pregunta abstracta, es decir: aunque la pregunta se revela como un *comportarse interrogativamente respecto a algo*, no encontramos en ella relación alguna con mi yo, este que soy aquí y ahora y que hace la pregunta desde una situación fáctica determinada; además, la respuesta a la pregunta ¿hay algo? no es algo particular y específico, ya que ella cuestiona por algo en general, por lo *más* universal que refiere a todo cuanto es: la objetividad absoluta, la absoluta donación de la cosidad. Pero, ¿qué significa algo en general? De acuerdo con Heidegger, preguntar por algo en general es lo mismo que preguntar por aquello que es inherente a toda cosa **posible, porque “Lo mínimo que se puede decir de un objeto es que es algo”** (1919,

vida humana, de carácter preteórico, que se caracteriza por encontrarse ya siempre inmersa en plexos de significado. De acuerdo con Jesús A. Escudero (en las notas aclaratorias a su traducción de *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*) “El prefijo *er-*, presente en las expresiones *Ereignis* y *Erlebnis*, apunta al estado inicial o primero del que nacen la vida y las vivencias. [En ese sentido] La vida sólo vive *apropiándose de aquello que le es más propio*.” Cf. Heidegger (1919, notas aclaratorias del traductor, p. 153).

82). La pregunta, ¿hay algo? mienta la vivencia del algo en general. No existe en ella referencia ni al yo fáctico ni al algo como siendo esto o aquello. ¿Hay algo? no pregunta si hay algo en específico (casas, puentes, escuelas etc.), sino si hay algo (cosas) en general. Aunque, no se puede negar que la pregunta ¿hay algo? nos lleva siempre a pensar el **hay en relación con algo en particular**: “En última instancia, el **sentido de ‘algo en general’** implica estar de alguna manera referido a algo concreto” (1919, 82-83). Y es que, entre los múltiples sentidos del **hay**, de esto o de aquello, la vivencia de la pregunta **remite siempre a un** “vivir que se dirige hacia **algo**” (1919, 83). Y en ese **dirigirse-a** soy **yo mismo** (con mi propia historia y circunstancia) quien vive en la vivencia de la pregunta; vivencia que hago mía. Entendida de esta última manera, la pregunta ¿hay algo? me comprende a mí mismo, apropiándome de la vivencia en el dirigirme interrogativamente respecto a **algo, y en el acto mismo de vivirlo. Por lo que**: “En líneas generales, 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, ¿hay algo?]**” (1919, 85). Con todo, aunque el análisis de la pregunta por el **hay** deja abierta la posibilidad de comprender la vivencia en sentido originario, estamos todavía lejos de alcanzar dicho propósito. Ya que, al evitar toda referencia de la vivencia a un ámbito y contexto objetivo determinados (esto es, evitando preguntar si hay casas, puentes, coches, etc.), hacíamos también abstracción del yo propio (vida fáctica) y del mundo de vida en cuanto tal. El análisis de la vivencia de la pregunta tuvo por objeto alejarnos de la esfera psíquica, el resultado, sin embargo, fue la absolutización objetiva de la cosidad. La pregunta continua siendo la misma: ¿es posible apropiarse del sentido inmediato de las vivencias? Esta pregunta, de acuerdo con Heidegger, nos sitúa nuevamente en el centro de la problemática de la ciencia originaria. El problema de la filosofía como ciencia originaria, ya se dijo, es un problema de método. Pues, para ser originaria, la filosofía debe ofrecer una forma de acceso directo, auténtico, a la donación inmediata de la vida y de sus vivencias. Mientras la filosofía no cumpla con esta exigencia no se puede decir que sea una ciencia en sentido originario.

§ 2. Vivencia del mundo circundante

En el apartado anterior se llevó a cabo la explicación de la vivencia con referencia específica al análisis de la pregunta por el *hay*. La objetividad absoluta quedó al descubierto en la pregunta ¿hay algo? Y si bien fue posible abstraer de la vivencia toda referencia tanto a cosas como a hechos reales psíquicos, su carácter queda aún por ser revelado. Por consiguiente, resulta necesario que el análisis de la vivencia se lleve a cabo a partir de otro ámbito distinto al de la pregunta ¿hay algo? Como advertimos antes, hace falta un cambio de perspectiva. De acuerdo con Heidegger, hay que volver la mirada al ámbito donde la vivencia *acaece* como mundo circundante [*Umwelterlebnis*]: “El verdadero estrato originario” (Rodríguez, 1997, 24). Heidegger ilustra esto con el ejemplo de la **vivencia de la cátedra**: “entro en el aula y veo la cátedra. ¿Qué ‘veo’? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa [...] 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**” (Heidegger, 1919, 86). Con la referencia al mundo circundante, Heidegger pretende demostrar que la vivencia, en este caso específico, vivencia de la cátedra, y la impresión inmediata que tenemos de ella, no es una traducción de formas abstractas. Es decir, no “*vemos*” inmediatamente nuestra percepción de la cátedra en sensaciones de color, de forma, tamaño etc., sino que ella se *da*, así, de golpe, en un trasfondo de sentido y significado. En sus propias palabras: “En la *vivencia pura* no se da ningún nexo de fundamentación [...] no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegará en la **caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta**” (1919, 86). Es decir, no se nos dan cosas físicas a las que les *ponemos* ciertas propiedades de color, forma y materia, y asignamos un significado. Esto último mienta una serie de momentos perceptivos, y en la vivencia inmediata del mundo circundante no se dan cosas físicas neutras, que aprehendemos objetivamente sólo una vez que ponemos en ellas ciertas determinaciones subjetivas. La vivencia del mundo circundante no consiste tampoco en una serie de sensaciones de color, de forma, de sonido, etc., que hubiera después que agrupar y categorizar, pues, aunque vea el

color de la cátedra, y aunque pudiera distinguir el sonido de las palabras y de los conceptos que el profesor usa, estos, meros datos de la sensibilidad, se me dan indiferenciadamente en la *vivencia total* que tengo de la cátedra. La vivencia del mundo circundante no es, pues, resultado, sino principio. Y, si de lo que se trata es de establecer el carácter inmediato y auténtico de las vivencias y de la vida misma en su acontecer inmediato, esto no se cumple, como demuestra Heidegger, bajo un modelo teórico-perceptivo.

Sin embargo, surge un problema: Heidegger toma como ejemplo una **vivencia que, por ponerlo así, “significa” lo mismo para un grupo de personas**, todas ellas determinadas al interior de la misma esfera de sentido. (El ejemplo de Heidegger nos habla de un grupo de personas [sus alumnos] que atienden la cátedra en la que él es el titular.) Considerando esto como una posible objeción, Heidegger pregunta: ¿Qué pasa, sin embargo, si trasladamos a un negro senegalés (dejemos a un lado las connotaciones prejuiciosas y racistas de la época) al aula donde se está llevando a cabo la cátedra? ¿Qué es lo que ve? ¿Ve la cátedra en su significado? El sentido de estas preguntas es demostrar que, incluso para alguien como un senegalés, **para quién “seguramente” la cátedra no** significaría lo mismo que para un grupo de personas que tienen que ver diariamente con ella, algo, sin embargo, significa ahí para él. Recordemos: todo algo se revela ya siempre como siendo algo. Así, aunque el senegalés no supiera qué hacer con la cátedra, **encontraría algo que hacer con ella. Porque, “Incluso en el caso de que viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, ésta tendría para él un significado, un momento significativo”** (1919, 87). De manera que, tanto la vivencia de la cátedra **para alguien para quien es extraño su significado y con lo que “no sabe qué hacer”** (extrañeza instrumental), como la vivencia *familiar* de alguien que tiene que ver diariamente con la cátedra, son, en esencia, lo mismo. Ya que en ambos casos se da **“algo” [Etwas]**. En el mundo circundante los entes se dan ya siempre como siendo algo. Que algo se da ya siempre siendo algo equivale a decir que lo que se da, se da ya siempre *significando* algo. El mundo no es, pues, un conglomerado de cosas físicas a las que les ponemos nombre, no es un artificio de la subjetividad, un constructo teórico; *el mundo significa*. Y, aún más, en tanto que significante, el mundo significa para mí, pues me encuentro ya siempre en relación significativa

con él. “Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, ‘mundeá’ [*es weltet*]” (1919, 88). Por lo que, lo dado inmediatamente en la vivencia del mundo circundante es la significación; el horizonte de sentido en que lo ente me viene al encuentro desde sí mismo.

§ 3. Las estructuras de la vivencia: proceso y apropiación

Heidegger señala: “sólo estando en sintonía con el yo en cada caso propio se experimenta algo circundante pudiendo decir que mundeá” (1919, 89). Sólo porque el mundo mundeá para mí hay vivencia del mundo circundante.³ Pero, acaso, ¿esto no equivale a decir que el mundo existe sólo porque significa para mí? ¿Es la vivencia del mundo circundante la misma que la de una subjetividad situada de frente al mundo en actitud teórica? Por lo dicho hasta aquí, es claro que la respuesta a ésta última pregunta es no. La vivencia del mundo circundante implica al yo en cada caso propio, en sintonía consigo mismo, con el mundo y su significado, para quien el mundo significa y del cual participa significativamente. Pero, ¿qué pasa con la pregunta por el “hay”?; ¿mi yo “resuena” en la pregunta por algo en general?

Como señalamos antes, Heidegger sostiene que en la pregunta, ¿hay algo? mi yo fáctico, para quien el mundo mundeá, desaparece; es decir, no hay en la pregunta una referencia concreta a mi yo; yo no participo en la determinación de algo como algo en general. El algo en la vivencia de la pregunta no “mundeá” -no significa- para mí. Por consiguiente, lo mundano, que refiere a la relación de copertenencia yo-mundo, se disuelve en su determinación en lo general. En la pregunta por lo general las cosas del mundo no “mundeán”; en ella, la vivencia inmediata que establezco con el mundo circundante desaparece en su determinación objetiva, y yo no participo más de la vivencia de ese mundeá circundante. La vivencia de la pregunta, ¿hay algo? es una experiencia “desvivificadora” [*Entlebung*] (1919, 89); vivencia carente de vida. Decimos esto,

³ Entendemos aquí por “mundeá” lo mismo que significar. En la vivencia del mundo circundante todo significa, es “mundanal”; “mundeá”.

porque “Yo no me encuentro a mí mismo en esta vivencia” (1919, 89). Relegado de la experiencia que acompaña a la vivencia de la pregunta por algo en general, no depende de mí yo, particular y fáctico, que el mundo se determine de manera **objetiva**. “Esta concepción del objeto como tal, vive a costa de relegar mi propio yo” (1919, 89), con lo que, la relación de copertenencia que tengo con el mundo, y que **me pertenece originalmente, se rompe**. El proceso de objetivación de “algo como algo en general” [*Etwas überhaupt*] da como resultado el alejamiento de la vivencia auténtica, y su sentido es un “*des-vivir*” [*Entlebnis*]; es un “pro-ceso” o “acontecer objetivado” [*Vorgang*] (1919, 89), donde “La naturaleza de la cosa y del conjunto de cosas se da sólo en el conocimiento, es decir, en el comportamiento **teorético y para el yo teorético**” (1919, 89).

En la vivencia de la cátedra vimos que el yo (mí yo histórico y fáctico) se **halla en relación significativa con el mundo**. Mi yo, se dijo, “*resuena*”⁴ en dicha vivencia, pues soy yo (vida particular e histórica) quien vive ahí, en relación significativa con el mundo. A diferencia del comportamiento teorético implícito en la pregunta por algo en general, y que Heidegger interpreta como un proceso o acontecer objetivado, la vivencia de la cátedra trata de una **a-propiación** [*Ereignis*]. Porque en ella soy yo quien vive la vivencia como parte de mí circunstancia, de mi propia vida. Son dos, entonces, los diferentes tipos de estructura de la vivencia: vivencia como proceso [*Vorgan*] y vivencia como apropiación [*Ereignis*]. Sin embargo, a pesar de haber puesto al descubierto la estructura de la vivencia, con ello no queda por concluido aún el problema de establecer el método originario de acceso a la esfera de las vivencias ni el problema de la filosofía como ciencia originaria. Pero se establece que la vivencia del mundo circundante, **vivencia como apropiación**, es el estrato originario de toda vivencia; por consiguiente, cabe esperarse que una ciencia en sentido auténtico preste atención al carácter fundamental de las vivencias en términos de apropiación.

La idea de vivencia como apropiación de Heidegger responde al modelo teórico de Husserl, para el que las vivencias son siempre vivencias de una conciencia perceptiva. La propuesta husserliana se apoya en la idea de una

⁴ “Resuena” se entiende aquí en el sentido de *repercutir* en la vivencia misma, *causar efectos*, encontrarse a sí mismo en la vivencia.

conciencia pura, a la que se suscriben las vivencias en cuanto tales, esto es, sólo como vivencias para una conciencia. Si aceptamos que esto es así, en la filosofía de Husserl la vida fáctica no es lo más originario. Ya que él parte de una idea predeterminada de ser, al cual remite todo cuanto es, como su correlato, y que se determina así, en términos de una conciencia pura.

Con el propósito de alejarse de todo modelo teórico, Heidegger sostiene que las vivencias no son algo que está ahí para mí, como cosa u objeto, sino que, más bien, lo que **acontece** en la vivencia es una relación de consonancia de mi yo histórico y fáctico, en tanto vida que se apropia de aquello que le es más propio, esto es, vida que vive así (1919, 91). Las vivencias, en tanto que no son objetos o cosas, y en tanto que no se dan inmediatamente en la forma de sucesos psíquicos, que desfilan frente a mí, no son originalmente momentos constitutivos de una conciencia. Por lo que, el sentido de apropiación heideggeriana no debe interpretarse, de ninguna manera, como un aprehender objetivante.

Cabe señalar que en este curso de 1919 Heidegger no desarrolla con amplitud el sentido de apropiación. No podemos exigir más. Al fin y al cabo no se trata de crear un aparato conceptual nuevo en contraposición al teórico; sería un sin sentido de acuerdo a los propósitos heideggerianos. Debemos contentarnos, pues, con el sentido fenomenológico de la expresión e ir, como hace Heidegger, al fenómeno mismo (a la vivencia del mundo circundante). Con todo, y considerando lo dicho hasta ahora, decimos: **apropiación significa literalmente “aplicar a una cosa lo que le es propio”, en este sentido, y, de acuerdo con Heidegger, vivencia es vida que se apropia a sí misma en tanto que vive así. En otras palabras: vivencia como apropiación alude a la vivencia particular del yo propio (histórico y fáctico), en sintonía consigo mismo y con en el mundo; mienta la relación originaria entre el yo y lo vivido, donde el yo acontece apropiándose de lo vivido y lo vivido mismo acontece así en su propia esencia. Ahora bien, Heidegger sí provee de un concepto **acabado de vivencia como proceso: “Llamamos pro-ceso al acontecer objetivado, al acontecer como algo objetivo y conocido; este acontecer pasa simplemente delante de mi yo cognoscente y establece con ese yo una relación meramente cognoscitiva, de manera que esta depauperada referencia al yo queda reducida a una vivencia mínima”** (1919, 89).**

§ 4. Donde se establece el carácter a-teórico de la ciencia originaria

Para Heidegger filosofía como ciencia originaria trata del *mundo de vida*; del *yo* que vive como *vida fáctica* en contacto con este o aquel elemento mundano (1919, 89). Sin embargo, persiste el problema de que toda ciencia es en esencia conocimiento objetivo del mundo. Esto contradice la idea de filosofía como ciencia preteórica originaria de Heidegger. Por lo que, se espera que la *ciencia* de las vivencias en sentido originario que pretende fundar, se constituya sobre la base de una metodología distinta a las ciencias teóricas especiales.⁵ Es decir, para Heidegger es fundamental un cambio de actitud respecto a la actitud teórica que ha predominado tradicionalmente. Lo que no significa, cabe señalar, que Heidegger proponga una ciencia de lo absurdo o irracional; precisamente, porque la ciencia originaria es *preteórica*, anterior a toda teoría, no se determina respecto a la ciencia teórica en sentido negativo. Además, no olvidemos que Heidegger no sólo hace suya la propuesta de Husserl de establecer el sentido de la filosofía como ciencia de los primeros principios (ciencia originaria, para Heidegger), también toma de él la exigencia de rigor en la investigación filosófica, que significó para ambos atenerse a las cosas mismas.⁶ La filosofía es ciencia en tanto que trata de lo originario, del sentido auténtico de las vivencias como vida que se da a sí misma, no porque trate de las cosas de manera objetiva. Para Heidegger, filosofía es ciencia en la medida que es ciencia pre-teórica originaria. No se trata, pues, de contraponer lo teórico a lo no-teórico, no se trata de invertir una cosa por la otra; ni tampoco de contraponer teoría y praxis. La ciencia de las vivencias en sentido originario, en tanto que no es una ciencia objetiva, no puede ser interpretada en términos teóricos. Por eso, hablar de teoría en oposición a praxis implica para Heidegger permanecer en el nivel de lo teórico, pues el sentido de praxis, de lo que es

⁵ Heidegger enfrenta el mismo problema que Husserl: establecer el carácter de cientificidad de la filosofía atendiendo a su carácter de ciencia de los primeros principios (Husserl), ciencia originaria (Heidegger), ajena a la idea de ciencia objetiva (ciencias empírico-naturales). Para Husserl esto significó la puesta en cuestión del pensamiento natural; para Heidegger no sólo eso, sino, además, el cuestionamiento de lo que para él corresponde a la absolutización de la actitud teórica en filosofía -que incluye a Husserl- en detrimento del darse inmediato la vida en y para sí misma.

⁶ El tema central de este texto de 1919 es establecer el sentido y tarea de la filosofía. Claramente apoyado en la noción de filosofía como ciencia rigurosa de Husserl, para Heidegger, filosofía es en primer lugar ciencia, porque es originaria.

considerado “real”, es en sí mismo un constructo teórico. La científicidad de la filosofía radica en ir al origen; en regresar al momento previo a lo teórico y, en ello, en acceder al origen del conocer mismo. El problema de la filosofía no es epistemológico, es más bien ontológico. La cuestión no es qué conocemos sino *cómo* es posible un tal conocer. De modo que, lo que se ha mentado repetidamente aquí como lo *teorético*,⁷ lo es en un sentido derivado respecto a la ciencia preteórica de la vivencia originaria del mundo de vida [*Erlebniswelt*].

§ 5. El primado de lo teórico

A) El problema teórico fundamental

El capítulo segundo de la segunda parte de *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* trata acerca del problema de las presuposiciones. La cuestión que Heidegger plantea ahí está íntimamente relacionada con la tarea de determinar el sentido de la filosofía como ciencia pre-teórica originaria. Esto se explica como sigue: ya que toda ciencia de corte teórico se constituye sobre una base conceptual previa, el problema de la idea de filosofía como ciencia en sentido originario ésta en poder liberarse de presuposiciones y juicios heredados del pasado. Sin embargo, se podrá argumentar que la filosofía como ciencia de las vivencias en sentido originario presupone su propia posibilidad: es decir, presupone la donación inmediata de las vivencias. Apartados más arriba vimos que la pregunta por la donación de lo general, la pregunta por el *hay*, no pregunta por nada en específico. Así, en tanto que la pregunta ¿hay algo? no refiere a ninguna cosa en particular, el algo en general que mienta es una abstracción; no hay en ella una referencia a un mundo. Esto viene a cuento porque, a diferencia de la vivencia de la pregunta, la vivencia del mundo circundante de Heidegger, al parecer presupone la realidad del mundo exterior; el viejo problema epistemológico. De lo que se trata, por consiguiente, es ver quién tiene la razón: si el idealismo (Kant y la escuela neo-kantiana de Marburgo) o el realismo filosófico (Aristóteles y el

⁷ Según Jesús Adrián Escudero, *theoretisch* se traduce como “teorético” y no como teórico, esto, porque denota algo que esta cargado de teoría. Cf. Heidegger (1919, notas aclaratorias del traductor, p. 148).

realismo crítico). Sin entrar en detalles, y contando con que el lector posee un conocimiento general de ambas filosofías: tanto el idealismo como el realismo filosófico se determinan en su carácter de ciencias de la naturaleza, es decir, ambas filosofías suponen la realidad del mundo exterior en tanto que se edifican sobre la base de la experiencia sensible del mundo. Sea que esta experiencia sea causada por los objetos del mundo, o sea que se deba enteramente, o en parte, a las estructuras de la subjetividad, el problema de ambas filosofía radica en el nivel de participación del sujeto en la determinación de la realidad del mundo exterior. **Mismo Heidegger señala: “El sentido de una ciencia universal de la vivencia depende claramente de la realidad de este tipo último de vivencias”** (1919, 94). Pero de esto no se sigue que, como hace el idealismo y el realismo, Heidegger de por supuesta **“la realidad del mundo exterior”**. **Por el contrario, para él la tarea de la filosofía como ciencia pre-teórica originaria no consiste en establecer las condiciones de posibilidad de la realidad del mundo, ese es un problema epistemológico, producto del pensar racional. Por lo que, “A la hora de encarar este problema [la realidad del mundo exterior] ya estamos presuponiendo la teoría del conocimiento y su modo de encarar los problemas”** (1919, 95). Y si bien el idealismo y el realismo comparten una visión del mundo crítica y científica, ambas filosofías abandonan el estrato originario de la vida y de sus vivencias porque adoptan ya siempre un punto de vista externo y ajeno al acontecer de la vida como vida fáctica. Su modo de proceder frente a ella está más acorde con las ciencias **empíricas de la naturaleza. Sin embargo, sostiene Heidegger, “Ni el continuo espacio-temporal, ni la pura materia física, ni las sensaciones se dan originariamente. Todas ellas son más bien resultado de construcciones teóricas, de explicaciones de lo inmediatamente dado”** (Rodríguez, 1997, 28). Al estrato originario de la vivencia y de lo vivido en ella le corresponde ser, respecto a lo teórico, un momento **previo**: **“se trata de una actitud precientífica que todavía no ha sido probada epistemológicamente”** (1919, 96). Sin embargo, si aceptamos la postura de la tradición de que la filosofía comienza con la adopción de un punto de vista crítico: ¿Cómo puede establecerse una idea de filosofía en sentido pre-teórico originario? Mejor aún: ¿Corresponde a la filosofía ser una ciencia en sentido originario?

B) Objetivación como proceso de privación de vida

En el inciso anterior, la cuestión sobre la realidad del mundo exterior adquirió el sentido de un problema epistemológico. La filosofía como ciencia crítica, esto es, en su determinación teórica, no accede de manera inmediata a la esfera de las vivencias: el mundo de vida: la vida fáctica. Mientras que la filosofía se comprenda en términos de ciencia de la naturaleza, la vivencia inmediata del mundo **circundante permanecerá oculta bajo las formas de la sensibilidad, porque “La conciencia natural [...] asume y realiza demasiadas presuposiciones en lugar de pensar en lo que está inmediatamente dado”** (1919, 102), esto es, el mundo como la esfera de sentido manifiesto en la vivencia de lo circundante.

En la vivencia de la cátedra, se dijo, lo que se da inmediatamente es la **cátedra, así, de “golpe”, en una orientación de sentido y significado**. No se dan primero sensaciones de color y de forma; datos de la sensibilidad. El análisis **retrospectivo de las sensaciones de color y de forma, la “disección” de que es objeto** la vivencia de la cátedra en el comportamiento teórico, lleva al abandono del sentido inmediato de la vivencia como mundo circundante. Es decir, el salto de la vivencia inmediata de la cátedra a su verificación objetiva, que se lleva a cabo a través de abstraer las sensaciones de forma y color etc., conlleva, según Heidegger, **un “proceso de privación de vida” [Entlebnis]**, pues en ella mi yo histórico y fáctico queda relegado de dicha experiencia. Contrario a lo que mantienen las filosofías de corte crítico, y la propia teoría del conocimiento, las sensaciones no constituyen el estrato originario de la vivencia. Cuando la experiencia del mundo queda reducida **a una serie de datos y categorías reflexivas, “[...] se destruye la vivencia del mundo circundante”** (1919, 103). **“Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba”** (1919, 104). Para Heidegger el problema de las filosofías de corte crítico va más allá de que se conciban a sí mismas en términos de **ciencia de la naturaleza: “No se trata sólo del naturalismo, como se sostiene (en el artículo de Husserl en la revista *Logos* [Husserl, 1991]), sino del dominio general de lo teórico, del primado de lo teórico como verdadero responsable de la deformación de la problemática”** (1919, 105).

C) La pregunta por lo teórico

Lo teórico está, pues, en el centro de la problemática de la idea de filosofía como ciencia originaria. Debemos preguntar qué es y cuál su sentido. Pero, no más desde la esfera teórica,⁸ sino a partir de la vivencia inmediata del mundo circundante. **Hay que preguntar:** “¿Cómo vivo yo lo circundante?; ¿[Lo circundante] Me es ‘**dado**’?” (1919, 107). Si lo circundante se me **da** en la vivencia, lo que ahí se da “[...] está ya afectado de teoría” (1919, 107); es un constructo teórico. El **darse** de lo circundante es para Heidegger una forma primitiva del proceso de objetivación, pues equivale a situarse de frente a la vivencia. Lo **dado** ahí ya es algo distinto a la vivencia inmediata de lo circundante, pues resulta de adoptar una actitud teórica. La cuestión, por consiguiente, no es arribar a la vivencia del mundo circundante a través de ponernos de frente a ella, sino de **sumergirnos** en ella como parte del propio vivir. Por lo que, preguntar **qué** se da en la vivencia del mundo circundante denota una actitud teórica, instalada de frente al mundo. El proceso de privación de vida [*Entlebnis*] llevado a cabo al interior del análisis teórico da como **resultado** la “de-significación” [*Ent-deutung*] del mundo; el mundo deja de mundear [*es weltet*] para un yo que sucumbe a su “des-historización” [*Entgeschichtlichung*]. En dicho proceso, mi yo fáctico (este que soy con mi propia historia y circunstancia) es relegado de la vivencia del mundo circundante. No soy yo quien se relaciona con el mundo, sino una **yoidad** que se determina ella misma como uno de los momentos de la relación teórica sujeto-objeto de conocimiento; y que sólo es accesible a partir de su determinación como constructo lógico.

El análisis en torno a la cuestión sobre lo teórico puso de manifiesto su carácter de experiencia privada de vida [*Entlebung*]. Lo teórico, en tanto que se encuentra ya siempre en proceso de **teoretización**, no puede ver desde sí mismo “que su origen está en la ‘vida’” (1919, 109). Es decir: lo teórico no remite a la vida como a su origen, precisamente, porque en esencia es ya siempre privación de vida. Como señala Heidegger, la cuestión sobre lo teórico queda aún pendiente. La pregunta que debemos tener en cuenta es: ¿Cómo se da el paso de la vivencia originaria del mundo circundante a la primera objetivación?

⁸ Según Heidegger el error de Emil Lask (que influencio de manera profunda su trabajo temprano) fue tratar de dar solución al problema de lo teórico desde una postura teórica.

§ 6. El carácter circular de la pregunta por el origen del conocimiento en general

El apartado anterior dejó al descubierto que lo teórico lleva al abandono de la vivencia inmediata del mundo circundante. En filosofía, se dijo, la cuestión sobre lo teórico, la pregunta sobre el conocimiento en general, se realiza a partir de aquello que pertenece a lo teórico mismo. Con todo, preguntar por el origen del conocimiento es tarea fundamental de la filosofía, particularmente de la teoría del conocimiento. Heidegger plantea la posibilidad de que el problema del conocimiento en general sea visto desde otra perspectiva distinta a la teórica. La propuesta de Heidegger exige pensar lo teórico desde un momento previo, es decir, desde la vivencia fáctica del mundo circundante.

Ahora bien, una de las críticas a Heidegger sugiere que lo único que éste propone es una mera sustitución de términos: mundo circundante sustituye mundo exterior. **Se dice esto, porque Heidegger arriba a la “idea” de vivencia del mundo circundante sin detenerse a discutir acerca de la problemática en torno a la realidad del mundo exterior.** Se le acusa de no problematizar dicha cuestión. Sin embargo, si hemos entendido bien a Heidegger, vista desde la perspectiva de la ciencia pre-teórica originaria, dicha acusación carece de fundamento, pues está hecha desde una postura teórica y, como tal, demanda una respuesta teórica. Con todo, la crítica a Heidegger se agudiza si pensamos que la vivencia del mundo circundante presupone la realidad del mundo exterior. Nuevamente. Heidegger respondería que: esto lo que hace es confirmar sus sospechas sobre el lugar privilegiado que ocupa lo teórico al interior del análisis filosófico. Heidegger es decisivo al respecto. Mientras en filosofía se siga hablando **en términos de “realidad del mundo exterior”, esto decir, mientras el análisis filosófico dependa del artificio de presupuestos teóricos**, le será imposible recuperar el status de ciencia originaria que le pertenece. La vivencia del mundo circundante no presupone la realidad del mundo exterior **porque, advierte Heidegger: “su naturaleza no responde a una posición teórica, menos aún responde a una ‘presuposición’” (1919, 113).**

A la pregunta por el origen del conocimiento le pertenece cierto carácter circular. Heidegger justificaba esta tendencia como un indicador de que nos

movemos ya siempre en la esfera de lo originario. Con lo visto aquí, sin embargo, la circularidad puesta de manifiesto corresponde más a un comportamiento teórico. Heidegger señala **al respecto**: “la esfera en la que hay circularidad y presuposiciones no puede ser la esfera originaria, porque ella misma es teórica – lo teórico y privado de vida es en sí mismo derivado” (1919, 116). Si la circularidad es esencialmente teórica, la única forma posible de romper con dicho fenómeno es verlo desde un momento pre-teórico. En otras palabras, de lo que se trata es asistir al cumplimiento de la idea de filosofía como ciencia pre-teórica originaria.

§ 7. La vivencia del mundo circundante vista desde la perspectiva fenomenológica de Husserl

Como vimos en la sección anterior, la manera de considerar la pregunta por el origen del conocimiento en general no ha sido hasta ahora la más adecuada. Esto se debía principalmente a que permanecíamos a la sombra de lo teórico. Se pretendía llegar a la esencia de lo teórico desde una postura teórica, siendo la teoría del conocimiento esa vía. Sin embargo, vimos que a la teoría del conocimiento le pertenece un carácter circular que debe ser superado. Ante esta problemática, Heidegger propone una vía no-teórica, de acceso a lo vivido en la vivencia: la fenomenología. Al iniciar el análisis de esta serie de lecciones, anunciábamos la postura de Heidegger con relación al método fenomenológico, del que, se dijo, es el modo apropiado de considerar la vida y sus vivencias en su autenticidad. El camino que hemos recorrido hasta aquí de la mano de Heidegger nos llevó, en un primer **momento, al análisis de aquellas “filosofías primeras”, que se determinan así por la** relación que guardan con la pregunta por el origen. Vimos como la filosofía a caído una y otra vez en lecturas dogmáticas acerca del mundo y de la vida. De igual manera, asistimos a la explicación de la vivencia de la pregunta por el *hay* (la pregunta abstracta por la objetividad absoluta) y de la vivencia del mundo circundante. Traemos esto a cuento porque, a pesar de que Heidegger apenas advierte en un inicio sobre sus inclinaciones fenomenológicas, el método fenomenológico de acceso directo a lo vivido está presente a lo largo y ancho de **La**

idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo. En estas lecciones Heidegger adopta abiertamente el método fenomenológico que fundara Husserl. Su intención no es otra que cumplir “la exigencia fundamental de la fenomenología [que es] poner entre paréntesis cualquier punto de vista” (1919, 132) y la máxima fenomenológica que pide “ir a las cosas mismas”. Pero nos estamos adelantando, pues aún “nos encontramos en un estadio preliminar del método fenomenológico [Y, sin embargo,] empieza a ser necesario que tengamos claros los fundamentos de nuestra actitud fenomenológica” (1919, 118).

Como ejemplo de cómo se llevaría a cabo el análisis fenomenológico de la vivencia del mundo circundante, tenemos que: (1) llevar a cabo la vivencia del mundo circundante; (2) observar la vivencia con atención; (3) considerar la observación de la vivencia del mundo circundante; y (4) examinar el modo en que se realiza la primera observación (1919, 132). Pero, preguntamos junto con Heidegger, ¿es este el modo indicado de considerar la vivencia del mundo circundante? Si consideramos lo dicho hasta ahora, la respuesta obvia es no. No, porque el análisis fenomenológico entendido así posee **la forma de una “disección”** de la vivencia del mundo circundante, lo que lleva al abandono de su acaecer inmediato. Y de lo que se trata es de recuperar el sentido originario de la vivencia como vivencia del mundo circundante. Cuando se da el paso de la vivencia a su observación, y de esa primera observación a una segunda observación de grado más “elevado”, **la vivencia del mundo circundante se divide en una serie de momentos fijos en el tiempo. Como respuesta a este modo “incorrecto” de acceder** fenomenológicamente a la vida y a sus vivencias, Heidegger propone considerar la posibilidad de que la vivencia inmediata del mundo circundante “se diluye en el vivir, que lleva en sí mismo el ritmo de las vivencias y que se puede experimentar **directamente sólo de esta manera**” (1919, 119). Puesto de otra manera, el análisis fenomenológico que accede a las vivencias a través de su observación no es el adecuado, porque observar implica tomar distancia. Es decir, se aleja de las vivencias y de lo vivido en ellas para aprehenderlas reflexivamente. El método fenomenológico llevado a cabo como una *epoge* fenomenológica alude a una actitud teórica, y, en opinión de Heidegger, raramente nos encontramos instalados en dicha actitud.

Así, aunque el tema central de estas lecciones sigue el camino trazado por Husserl, que lleva a replantear el sentido de la filosofía como ciencia originaria; lo que para él significó asegurar el ámbito donde se originan las vivencias, la conciencia pura. Con todo, la propuesta de Heidegger en estas lecciones consiste en asegurar, sí, el carácter de ciencia de la filosofía, pero en sentido pre-teórico, esto es, como ciencia del darse la vida a sí misma. Heidegger compartió con Husserl la necesidad de acceder de modo directo, libre de prejuicios y concepciones previas, a las vivencias y a lo vivido en ellas, pero le cuestiona que esto se deba llevar a cabo desde una postura externa, esto es, sin la referencia a un yo histórico y fáctico (desde la postura fenomenológica husserliana ¡el acceso a lo originario se determina por su falta de perspectiva!) La principal crítica de Heidegger a Husserl es que, en el análisis fenomenológico que éste lleva a cabo, **“El campo de vivencias conquistado a través de la reflexión [...] se hace descriptible. La ciencia de las vivencias es una ciencia descriptiva”** (1919, 121). Y si bien la fenomenología entendida así se asume como una forma de acceso a las vivencias libre de presupuestos, tiene a la base, sin embargo, uno de los presupuestos más recurrentes en filosofía: la conciencia absoluta para la que el mundo existe como su correlato. En otras palabras, la filosofía de Husserl sigue anclada a las filosofías de la conciencia. Así, de acuerdo con Heidegger, Husserl no solo adopta una actitud teórica, reflexiva, frente a las vivencias, sino que, además, lleva hasta el extremo el primado de lo teórico: porque cuando observo las vivencias como algo que transcurre frente a mí, yo no soy (con mi propia historia y circunstancia) quien vive ahí. Situado de frente a las vivencias asumo siempre una actitud teórica reflexiva. Y, Heidegger parafraseando a Natorp, **“La pretensión de la fenomenología de querer ser puramente descriptiva no altera su carácter teórico”** (1919, 122).

§ 8. La puesta en cuestión de la fenomenología como modo de acceso inmediato a la vida y a sus vivencias

Llegados a este punto de la exposición, abrimos paréntesis para recordar el objeto de estudio de la presente serie de lecciones. En la parte introductoria a *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* Heidegger plantea la pregunta

por el sentido y tarea de la filosofía. La filosofía, se dijo, en tanto que es universal, no se determina por su relación con ésta o aquella concepción particular del mundo. No pregunta qué conocemos sino cómo se da algo como el conocer; el sentido de la filosofía está en ir al origen del conocer mismo. La pregunta de cómo pasamos de la vivencia inmediata del mundo circundante a su primera objetivación es una cuestión que concierne a la filosofía resolver. Sin embargo, para eso precisa asegurar primero el ámbito en que el proceso de objetivación se origina. El propósito de las lecciones de 1919 fue establecer una ciencia filosófica originaria auténtica. Hacemos un alto en la exposición porque es importante hacer hincapié en que, a pesar de su persistencia teórica, el sentido de la filosofía siempre ha sido la pregunta por el origen. Lo que pretendo señalar con esto es lo siguiente: Heidegger no cuestiona el sentido de la filosofía como ciencia de los primeros principios, sino la metodología de que se ha valido para dichos propósitos. El problema de la filosofía, advierte Heidegger, es una cuestión de método. Por eso, del método elegido, dependerá que nos inclinemos por un tipo u otro de filosofía.⁹ Desde el inicio de estas lecciones Heidegger fue contundente **al respecto: “Nuestro problema es la idea de filosofía entendida en términos de ciencia originaria; para ser más exactos: [nuestro problema se centra] ante todo en la búsqueda de un procedimiento metodológico que garantice un acceso seguro a los elementos esenciales de la idea de filosofía como ciencia originaria”** (1919, 27). La búsqueda ha dado frutos: el método de la ciencia originaria es el fenomenológico. Cabe preguntar, entonces, ¿qué entiende Heidegger por fenomenología?

A) La crítica de Natorp a la fenomenología

De las críticas de que ha sido objeto la fenomenología, destaca aquí la que hizo Paul Natorp. Este representante de la escuela neokantiana de Marburgo puso en cuestión el carácter de la fenomenología de acceso inmediato a la esfera de las vivencias. Según él, el acceso inmediato a las vivencias no se cumple, simple y sencillamente porque el método fenomenológico descriptivo, en tanto dependiente

⁹ Para Heidegger eso significa que optemos por una filosofía de la vida, entendida como ciencia preteórica originaria, o que permanezcamos anclados a una filosofía de corte teórico, reflexivo, ajena al acontecer de la vida y de sus vivencias.

del lenguaje, sea en su forma fonética o escrita, está cargado ya siempre de residuos conceptuales (**genéricos**). **Es decir, en tanto que describir implica “poner en palabras”, esto es, llevar a cabo la representación de algo a través del lenguaje, lo descrito se constituye desde un determinado aparato conceptual previo.** Para Natorp el lenguaje en todas sus formas es ya siempre conceptual y, por lo tanto, objetivante, es decir, teórico. No hay, pues, desde su punto de vista, acceso inmediato a la esfera de las vivencias, sino siempre y exclusivamente mediación. Ahora bien, antes de proseguir cabe tener en cuenta que la postura de Natorp estuvo encaminada a asegurar el primado de lo teórico, esto, a partir de una idea de conciencia fundamentalmente objetivante (determinante), por lo que, como nos advierte Heidegger, ésta sólo tiene sentido dentro de los límites de lo teórico mismo. Natorp cuestiona el sentido de la fenomenología como acceso inmediato a las vivencias, porque, según él, eso equivale a afirmar que la conciencia, **estrato donde se “originan” las vivencias en cuanto tales, no es conciencia** en sentido absoluto. Es decir, ya que en la reflexión las vivencias no son vividas, sino observadas, y todo cuanto es para una conciencia se determina ya siempre con referencia a ésta como su correlato, la donación de las vivencias yace ya siempre condicionada a una conciencia reflexiva. En opinión de Natorp, el estatus de la conciencia respecto al de las vivencias debe ser distinto. La crítica de Natorp a la fenomenología presupone un modelo dual en el que lo objetivo es lo determinado y lo subjetivo (la conciencia) es lo determinante. Según este modelo, si las vivencias son sólo vivencias para una conciencia, éstas sólo pueden ser accesibles objetivamente. Si esto es así, el acceso a las vivencias en sí mismas, como asegura la fenomenología, no se cumple, pues todo lo que **es** desde una conciencia reflexiva lo **es** ya siempre objetivamente.

El argumento de Natorp contra la fenomenología se complica. Pues, si se aceptamos que la conciencia es en esencia determinante, ¿cómo se llega a esa conclusión? Natorp responde a este problema apoyándose en el método fenomenológico descriptivo, que interpreta como la observación reflexiva de las vivencias y de la conciencia misma. Según él, si como sostiene la fenomenología la conciencia es reflexión de sí misma, eso **significa que se da “a sí misma” ya siempre** de forma mediada; en otras palabras, el método fenomenológico lo que hace es

confirmar el carácter objetivo de la conciencia. Con esto demostraba que la conciencia sólo se aprehende a sí misma como mediación. En términos generales, lo que Natorp hizo fue reconstruir la esfera de las vivencias a partir de la fragmentación de que ha sido objeto en el análisis fenomenológico, esto es, invertir el camino. Su método reconstitutivo **consiste en que:** “lo subjetivo [...] **debe poder** determinarse tal como se daba antes del **análisis [fenomenológico]**” (Natorp, *Allgemeine Psychologie*, vol. I, 132, según Heidegger, 1919, 125). **De modo que,** “se puedan ‘recuperar teóricamente’ más y más [particularidades] ‘de la vida originaria de la conciencia’”. La finitud de la complejidad destruida se reconduce hacia la infinitud de sus relaciones recíprocas” (Natorp en Heidegger, 1919, 125). Al hacer esto, Natorp aseguraba la esfera absoluta de la subjetividad como unidad y fundamento de la objetividad; donde lo subjetivo es él mismo resultado objetivo, **pues** “no se puede reconstruir algo que no hubiera sido construido [en la reflexión] **previamente**” (Natorp en Heidegger, 1919, 128). Por lo que, la subjetividad alcanzada se determina en su carácter unitario de multiplicidad objetiva. El método reconstitutivo de Natorp trata de la comprensión científica de la conciencia y del aprehender mediato de la subjetividad -como conciencia- objetiva.

B) La crítica de Heidegger al método reconstitutivo de Natorp

Heidegger pregunta: “¿Logra conseguir el método de la reconstrucción aquello que **se supone debe conseguir?**” (1919, 129). Para ser más específicos: ¿logra el método reconstitutivo de Natorp asegurar el carácter absoluto de la conciencia como estrato originario de las vivencias? La respuesta es no. No, porque el método reconstitutivo se constituye él mismo al interior de la esfera teórica, y no se distingue del proceso de objetivación que lleva a cabo la conciencia. Además, si como asegura Natorp, la conciencia no se da inmediatamente en el análisis fenomenológico, Heidegger pregunta: ¿cómo puede saber Natorp cómo se da la **conciencia antes de su “fragmentación” fenomenológica reflexiva?** **Y es que, si nos** apegamos al método reconstitutivo, vemos que la reconstrucción no está exenta de ser ella misma una objetivación reflexiva, esto es, una construcción.

En general, para Natorp no hay acceso a las vivencias, sino es como un aprehender mediato. Para él todo lo inmediato está ya siempre mediado, y todo lo

mediado es determinado, y todo lo que es determinado es una determinación lógica. De acuerdo con Heidegger, Natorp llevó a cabo “La absolutización más radical de lo teórico y de lo lógico proclamada desde los tiempos de Hegel” (1919, 131), y, sin embargo, no agotó la problemática en torno a lo teórico. Porque, en el contexto de su discusión con la fenomenología, su punto de partida fue la absolutización de lo teórico mismo. Cabe señalar que la crítica de Heidegger al método reconstructivo de Natorp estuvo dirigida también a aquellas posturas que **no toman en cuenta** “la exigencia fundamental de la fenomenología de poner entre paréntesis cualquier punto de vista” (1919, 132).

§ 9. La apertura fenomenológica de la esfera de la vivencia

Como anunciamos antes, estas lecciones giran en torno a un problema de método. Se trata de establecer el método originario de acceso a la vida y a sus vivencias. Llegados hasta aquí, y tomando en cuenta lo dicho al final del apartado anterior, el problema de establecer la idea de filosofía como ciencia originaria exige “poner entre paréntesis cualquier punto de vista”. Para esto, Heidegger nos propone seguir rigurosamente el “principio de los principios”; el principio fenomenológico que dice así: “todo lo que se da originariamente en la ‘intuición’ [...] hay que tomarlo simplemente como se da”. Este es el principio que “nos ‘salv guarda’ de los errores de cualquier teoría imaginable” (1919, 132; cf. Husserl, 1913, 43-44). Este principio nos remite a un momento anterior, pre-teórico. **En sus palabras: “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 [...] siempre vemos esta actitud fundamental, siempre estamos orientados hacia ella”** (1919, 133). Y, en tanto que esta actitud está ligada íntimamente con el vivir propio, con el acontecer de la vida, no llegamos a ella **como quien adopta un determinado punto de vista. “Uno no se puede apropiarse** de este hábito primario del fenomenólogo de hoy a mañana, como el que se pone un uniforme” (1919, 133). Porque la fenomenología no es un nuevo punto de vista, ella no es un sistema teórico. Estamos en actitud fenomenológica ya siempre y, sin embargo, no de modo evidente; esta actitud fundamental hay que apropiársela.

Hay que recorrer nuevamente el camino andado, pero no para encontrarnos con una conciencia lógica como sugiere Natorp, **sino para liberarnos del “camino teórico del que provenimos”** (1919, 133). Partimos de lo teórico sólo para develar la esfera en la que se origina lo teórico mismo. En palabras de Heidegger: “la actitud fundamental de la fenomenología apunta en una dirección decisiva: no construir un método desde afuera o desde arriba, no idear un nuevo camino **teórico por medio de reflexiones dialécticas**” (1919, 134). La fenomenología no es un nuevo punto de vista, es una actitud, y sólo apropiándose, es decir, viviéndola, el ámbito de la vida y sus vivencias puede llegar a ser develado, y la ciencia originaria puede ser posible. Con todo, el problema del acceso inmediato a la vida y a sus vivencias precisa ser abordado positivamente.

Veamos, una de las críticas al método fenomenológico tuvo como objeto exhibir la supuesta relación de sinonimia entre el método descriptivo fenomenológico y la descripción a través del lenguaje. Toda descripción, se dijo, recurre al lenguaje; el lenguaje es conceptual; por lo que, si el objeto de descripción son las vivencias, lo que éstas son se determina conceptualmente, y el acceso a las vivencias se lleva a cabo a través del lenguaje. Este argumento supone que el lenguaje en todas sus formas es objetivo. ¿Por qué traemos esto a cuento?

A) Objeciones a la investigación fenomenológica

Como hemos visto, la crítica de que es objeto la fenomenología cuestiona su carácter de acceso inmediato a la vivencia a través del método descriptivo. De acuerdo con esto, si la descripción fenomenológica de las vivencias se vale del lenguaje, entonces ésta es en esencia objetivante; y el carácter definitorio de la fenomenología como acceso inmediato a las vivencias y a lo vivido en ellas es incorrecto. Según Heidegger, la crítica a la fenomenología se sostiene únicamente si aceptamos que toda descripción es objetivante; si aceptamos que el carácter del lenguaje es ser solamente aprehensión en conceptos de las cosas. Si esto es así, entonces la **significatividad**, en la que según él la vivencia del mundo circundante se revela originalmente, adquiere un sentido meramente accesorio, como un simple agregado. Lo que, como vimos cuando analizamos la vivencia del mundo **circundante, no es así, pues ésta “no incluye nada parecido a una posición de la**

cosa, ni a la conciencia de un acto de donación”. (Heidegger, 1919, 119.) Para responder a la crítica de que es objeto la fenomenología debemos abandonar ante todo el ámbito teórico, lo que sólo será posible si seguimos rigurosamente el principio fenomenológico que dice: **“todo lo que se da originariamente en la “intuición” [...] hay que tomarlo simplemente como se da”**, pues este principio nos **“salvaguarda” de todo prejuicio teórico. Así, si bien el método fenomenológico es descriptivo, la descripción es tan sólo uno de sus caracteres, mas no su determinación última.** Además, si hacemos caso al principio fenomenológico, parece entonces que la descripción remite a un ver primero de carácter intuitivo. Según Heidegger, si bien cabe la posibilidad de que la acusación contra la descripción fenomenológica como un modo de determinación objetiva sea válida, de eso no se sigue que la intuición, el ver fenomenológico, posea el mismo un **carácter objetivante. Pues, “primero tengo que ver para poder describir”** (1919, 135). La cuestión es compleja: ¿Cómo puede ser puesto en palabras lo visto en la intuición sin alterar su carácter originario? **Puesto de otra manera: “¿es la intuición fenomenológica un ver que se halla enfrente de lo visto [...] que está fuera de este ver?”** (1919, 135). Según Heidegger, no. Ya que la intuición fenomenológica es anterior a la descripción y, especialmente, **porque ésta refiere a “la actitud originaria del vivir y de la vida [...] de la absoluta simpatía con la vida que es idéntica con el vivir mismo”** (1919, 133). En ella nos encontramos ya siempre, aunque no en un modo evidente. Pese a esto, ¿podemos decir aún que la investigación fenomenológica es un aprehender objetivante, -en palabras de Heidegger: **“un ‘comportarse [reflexivo] hacia algo”**”? (1919, 135). Porque si esto es así, entonces: ¿cómo podemos siquiera suponer un acceso inmediato a las vivencias y a lo vivido en ellas? ¿Dónde cabe la posibilidad de una ciencia originaria?

B) Niveles de privación de vida: El algo *premundano* y el algo de la *cognoscibilidad*

El análisis de la vivencia de la pregunta por el *hay* llevado a cabo apartados anteriores arrojó el *algo* sin más [*Etwas überhaupt*], el algo (abstracto) de la generalidad; el algo privado de yo y de mundo. El algo de la vivencia de la pregunta ¿hay algo?, dijimos, carece de referencia a mi yo (este que soy con mi propia

historia y circunstancia), pues mi yo no resuena en la pregunta sobre el algo de la generalidad. Existen dos posibles vías desde donde analizar la pregunta por el *hay*: una de ellas, vimos, desembocó en la nada de la objetividad absoluta, el algo privado de mundo; la otra, aún está por ser expuesta en lo que sigue. Pero antes, refirámonos aquí a un extracto de la cita con la que dimos inicio el análisis de la vivencia de la pregunta por el *hay*: “[Con la pregunta “¿Hay o se da algo?”] Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada -es decir en la nada de la objetividad absoluta- o bien logramos saltar a otro mundo o, siendo más exactos, ***estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal.***” (1919, 77. Cursivas mías). Pero, ¿qué significa que en la vivencia de la pregunta por el *hay* nos hallamos por primera vez en posibilidad de “dar el salto al mundo en cuanto tal”? Si, como vimos, en la pregunta por el *hay* no se hace referencia a nada en particular; si ésta se nos reveló como la absolutización de la cosidad, la completa carencia de mundo. Ahora sabemos que la vivencia de la pregunta por el *hay* se reveló como la nada objetiva y formal y carente de mundo, porque nos manteníamos en un ámbito meramente teórico; ámbito que buscamos abandonar.

Ahora bien, la pregunta ¿hay algo?, dijimos, no pregunta por nada en particular, no pregunta si hay coches, si hay casas, o si hay personas, no, sino si hay **algo en general.** “Este algo [sobre lo que se pregunta] es lo absolutamente privado de mundo, extraño al mundo; es la esfera donde uno pierde el aliento y no puede **vivir**” (1919, 136). Según Heidegger, lo general resulta de un proceso de **teoretización que se caracteriza por su creciente privación de vida. Pero, “¿Se puede mantener esta caracterización de los niveles de privación de vida que culmina en el simple algo sin más? ¿Se corresponde [esto] con el comportamiento fenomenológico genuino?”** (1919, 136). Tomando en cuenta lo dicho hasta aquí, sabemos que la respuesta a estas preguntas es negativa. Pero veamos en qué consiste que esto sea así y no de otra forma. Heidegger nos remite de nueva cuenta a la vivencia de la cátedra. Ésta, según vimos, no se revela inmediatamente como una serie de datos producto de procesos físicos y cognitivos; sino que, sólo porque **tengo la vivencia de “golpe”, como “mundo circundante”, esto es, en un contexto de sentido y significado en el que yo ya siempre estoy inmerso y opero, es que puedo**

hacer explícita objetivamente dicha vivencia. En otras palabras: ¡el proceso de teoretización sólo tiene lugar a partir de la vivencia inmediata del mundo circundante! La vivencia del mundo circundante es anterior a la deliberación teórica del mundo y de las cosas. La teoretización se caracteriza por ser un **proceso de privación de vida [Vorgang]**, consistente en el alejamiento de la vivencia inmediata del mundo circundante; ella corresponde a un modelo cognitivo que ve en la vivencia del mundo circundante una serie de datos que tienen su origen en la experiencia sensible de las cosas, que apunta al planteamiento de leyes universales y generales; es decir, su meta es asegurar el ámbito de lo general, el algo sin más de carácter formal y abstracto. Así, cuando Heidegger pregunta si es posible mantener el proceso de privación de vida que culmina en algo sin más [*Etwas überhaupt*], lo que de otra manera quiere decir es si podemos prescindir de ese proceso de teoretización y, sin embargo, alcanzar el sentido original del algo [*Etwas*]. Según él, esto es posible. Porque, si partimos de que cada uno de los niveles en el proceso de teoretización (aquí Heidegger refiere al modo de proceder por estadios de las ciencias exactas físico-matemáticas) se comprende ya siempre **“como un simple algo”** (1919, 137), la vivencia de la cátedra entendida como una serie de momentos cognitivos (la cátedra **es** marrón, el marrón **es** un color, etc..) **alude a una y la misma cosa: que ahí “hay o se da ya siempre algo”**. Por lo que, no es necesario pasar por los distintos estadios en el proceso de teorización para alcanzar algo como algo, ya que esto último es en principio lo que los **motiva**; “se puede poner de manifiesto que en cada estadio existe la posibilidad de entenderlo **teóricamente como un simple algo**” (1919, 137). Lo opuesto sería decir que cada estadio contiene en sí mismo el motivo que lo posibilita, lo que, sostiene Heidegger, **sugiere “conductas teóricas [...] limitada a una determinada esfera de la realidad”** (1919, 137); “el específico constreñimiento de los niveles del proceso de privación de vida” (1919, 137-138). La respuesta de Heidegger a la teoretización como proceso **de privación de vida, es un tipo de “teoretización formal” libre** (1919, 137).

¿Qué debemos entender por “teoretización formal” u “objetivación formal” libre? ¿Acaso no nos hemos librado del camino teórico del cual provenimos? Lo que Heidegger quiere señalar con teoretización formal es el ámbito en que se origina todo proceso de teorización. Por lo que, la teorización formal y el proceso de

teorización son “cualitativamente” distintos. Esto quiere decir que su carácter de ser, lo que los determina ontológicamente, se motiva en realidades completamente distintas. Es decir: “[1] la motivación para una teoretización formal tiene que ser cualitativamente diferente; [2] no forma parte de la secuencia de los estadios de los niveles específicos de privación de vida; y [3] la teoretización formal tampoco es la cima [...] del proceso de privación de vida” (1919, 137). De modo que, en tanto que la teoretización formal no forma parte de los estadios del proceso teórico de privación de vida, no pertenece como éstos a un ámbito específico de la realidad, la de los objetos en general, de ahí que se trate de una *objetivación formal libre* (1919, 137). El algo de la teoretización formal está antes de todo motivo en particular (esto es, antes de toda referencia a una esfera determinada de la realidad); se trata de una objetivación formal libre y como tal debe ser comprendida.

Cuando llevamos a cabo el análisis de la vivencia de la pregunta ¿hay algo? no preguntamos por nada en específico; no preguntábamos si hay árboles, edificios, puentes, casas, sino simplemente si *hay* algo, así, en general. Sin embargo, vimos, también, que sólo puedo decir que *hay* árboles, que *hay* edificios, que *hay* casas, que *hay* puentes, etc., porque algo se da ya siempre. Así, a pesar de que la vivencia de la pregunta ¿hay algo? carece de contenido mundano, sin embargo, en ella está la posibilidad de todo cuanto puede ser vivido y vivenciado. Pues, “El sentido del algo remite justamente a lo ‘vivenciable en general’” (1919, 139). “Su sentido descansa en la plenitud de la vida misma e implica que ésta 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’, es decir, de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina, se trata de lo esencialmente premundano” (1919, 139). (¿Qué tenemos aquí?: ¡La precomprensión de ser del ente! “El ser está implícito en el ‘qué es’ y el ‘cómo es’; en la realidad en el sentido más estricto; ‘en el ser ante los ojos’; en el ‘constar que’; en el ser válido; en el ‘ser ahí’; en el ‘hay’” [Heidegger, 1927, 16]) Pero, ¿cómo podemos hacer explícito, sino es teóricamente, ese “todavía-no” de carácter premundano: el algo de lo “vivenciable” en general? Heidegger sostiene que este algo que hace posible vivenciar lo vivido en la vivencia “Es un fenómeno fundamental, que [sólo] puede ser vivido comprensivamente [...] en momentos de especial intensidad vital” (1919,

139-140).

Se establece entonces que: el algo como algo sin más, abstracto, es el algo de la cognoscibilidad. Y el algo de lo *vivenciable* en general es el algo premundano, al cual remite como a su origen el proceso de privación de vida de la objetivación teórica.

C) La fenomenología hermenéutica de Heidegger

Como hemos visto hasta aquí, la tarea de la fenomenología como método de la filosofía como ciencia originaria consiste en acceder a la vida sin alterar su donación inmediata como vida que vive ahí. A la pregunta de cómo es esto posible (si, como sostiene Natorp, toda aprehender es un situarse de frente a la vivencia y a lo vivido en ella) Heidegger propone lo siguiente: (1) el acceso inmediato a la vivencia y a sus vivencias **se lleva a cabo en la “comprensión”** que la vida tiene de sí misma como vida que vive así. Se trata de la familiaridad de la vida consigo misma, con su inmanente historicidad (Kisiel, 1995, 48); por lo que, (2) no es a través de conceptos o formulaciones teóricas que la vida se da a sí misma inmediatamente. **Más bien, el acceso a la vida en su “espontaneidad” se expresa en términos de una objetivación formal libre, que debe interpretarse como una mera indicación formal.** En palabras de Heidegger: **“Visto de esta manera -es decir, comprendido desde [la perspectiva de] lo premundano, de la vida en y para sí- lo formalmente objetivo ya no es más un retro-concepto [*Rück-griff*, es decir, un volver hacia atrás para atrapar lo objetivo mediante un concepto, sino un con-cepto [*Begriff*, esto es, un **concebir directo o un comprender inmediato]**” (1919, 140).** Esta forma de acceder a **la vida en y para sí misma se comprende en términos de “retroconceptos” y “preconceptos” que, aunque Heidegger a penas desarrolla, señalan aquello que motiva y a lo cual tiende la vida.** Así, el problema de la intuición inmediata de la vivencia y de su aprehensión expresa hallan respuesta en: por un lado, la comprensión no-reflexiva (premundana); y, por otro lado, en la conceptualización no-objetivante que nos provee de una mera indicación formal. Estos dos aspectos constituyen el elemento hermenéutico en la fenomenología de Heidegger (Kisiel, 1995, 49).

CONCLUSIONES

En una carta enviada a Karl Löwith con fecha del 19 de Agosto de 1921, Heidegger afirma **que la “correcta” interpretación de “mi filosofía”** (Heidegger, 1910/1927, 99) es la interpretación y explicación de la facticidad. Allí mismo, Heidegger señala –a quien fuera entonces uno de sus más cercanos discípulos- el error de comparar su filosofía con formas de pensamiento que interpretan el mundo en términos de un ideal universal, formal, ignorando que toda *interpretación*, en todo caso, toda *hermenéutica*, es meramente indicativa, pues se lleva a cabo ya siempre desde la situación particular de un yo concreto, histórico y fáctico. Por lo que, ante la sugerencia de Löwith de que el trabajo de Heidegger se encuentra a la medida de pensadores como Nietzsche y Kierkegaard, no es de asombrarse que le responda: **“Está usted en libertad [de compararme], pero entonces tengo que decir que yo no soy filósofo. No presumo de hacer algo siquiera similar. No es esa mi intención.”** (1910/1927, 99) Y, líneas adelante, afirma: **“Simplemente hago lo que debo y considero necesario. Mi trabajo no se encamina a tareas culturales en pos de un “hoy universal” “Trabajo concretamente y fácticamente desde mi yo [histórico]”** (1910/1927, 99). Estas palabras de Heidegger a Karl Löwith hacen eco de lo dicho repetidamente en el transcurso de este trabajo de investigación de tesis: para Heidegger el sentido de la filosofía no es el de alcanzar objetividad universal a través de la acumulación de verdades absolutas; no consiste en llevar a cabo una concepción objetiva del mundo, sino acceder fenomenológicamente, es decir, ***tomando lo que se da*** y en el modo como se da a sí mismo ***en la intuición***, a la esfera originaria de la vivencia: la facticidad.

Si bien, como mantiene Husserl, filosofía es ciencia originaria, no lo es porque su sentido sea asegurar la esfera de constitución de las cosas como correlato de una subjetividad trascendental, sino porque es ciencia de la vida en y para sí misma. **“Porque la objetividad de la filosofía como *yo la entiendo y llevo a cabo fácticamente* [sostiene Heidegger] es algo propio, algo que me pertenece”** (1910/1927, 100. Cursivas mías). **“objetividad mienta aquí no algo [sin más, vacío**

de mundo] sino facticidad histórica” (1910/1927, 100). La vida en su acontecer histórico, esto es, en tanto vida fáctica, es el verdadero “objeto” de la filosofía. Lo falto de historia, lo falto de mundo, “la esfera donde uno pierde el aliento y no puede vivir” (1919, 136) es la esfera del pensar racional. Para Heidegger mundo no es un *constructo* teórico, resultado de la actividad intelectual del sujeto; sino, y en sentido originario, mundo de vida, vida en cada caso propia, vida fáctica como *ser-en-el-mundo*. “El mundo se articula, en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado [carácter de ser de la vida fáctica] como mundo circundante [*Umwelt*], mundo compartido [*Mitwelt*], y mundo de sí mismo [*Selbstwelt*]” (1922, 35). Como está de manifiesto en la serie de escritos y cursos de Friburgo (1919/1923), de manera específica en el curso de 1919, *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger comienza su carrera estableciendo el sentido y tarea de la filosofía, pues la determinación tradicional de ésta como concepción del mundo le parecía que anulaba las preguntas por su sentido y objeto. Determinar esto le permitió abordar correctamente la temática de la facticidad que, basta decir, ocupaba ya una prioridad central en su trabajo. Los primeros años de labor filosófica de Heidegger en Friburgo se caracterizan por la influencia que ejerció en su trabajo los descubrimientos de Husserl en el terreno de la fenomenología y la filosofía como ciencia estricta; influencia que, según vimos, se expresa abiertamente en el curso de 1919. Sin embargo, Heidegger haría su propia interpretación de los hallazgos de Husserl, como lo manifiesta en la carta a Löwith: “La discusión sobre la idea de filosofía va aunada, sin lugar a dudas, a la discusión de lo “qué es científico”: sin embargo, “la relación científica [de la filosofía] *con la vida* es distinta de aquella de las ‘ciencias’” (1910/1927, 99), que se sitúan de frente al mundo para descomponerlo analíticamente. Es evidente que la idea de científicidad de Heidegger y la su maestro difieren una de la otra. Y es que, aunque el acercamiento de Heidegger a la fenomenología se da en conformidad con los avances de Husserl en torno a la problemática de acceso al ámbito de constitución de las cosas, a lo vivido en la vivencia -la pregunta por el sentido-; para Heidegger dicho ámbito no está en la, llámese, razón, *res cogitans*, conciencia pura o subjetividad trascendental, sino en la facticidad y en el atenerse al darse inmediato las cosas mismas, esto es: en atender al cómo en el modo de darse el ser en el ente.

El presente trabajo de investigación de tesis tuvo como principal tarea responder a la pregunta sobre la relación de Heidegger con la fenomenología; tarea que se llevó a cabo sobre el supuesto de que el proyecto filosófico de Heidegger, tal como se conforma en *Ser y Tiempo*, se esboza ya, en la serie de escritos y cursos pertenecientes a su primera época en Friburgo, en la forma de una postura fenomenológica propia. Por consiguiente, nuestra investigación giró en torno a **la postura fenomenológica del joven Heidegger**, y el punto de referencia necesario fue **la idea de fenomenología** de Husserl. Como hemos dicho antes, la influencia de Husserl en el proyecto filosófico de Heidegger está de manifiesta en la forma de una filosofía de acceso a las cosas mismas. Sin embargo, a diferencia de Husserl que concibió la fenomenología en términos de una reducción reflexiva como medio para asegurar el ámbito ideal de constitución de las cosas, la conciencia absoluta; Heidegger vio en la fenomenología el método filosófico de acceso al ser del ente y la posibilidad de explicación hermenéutica de la vida en y para sí misma. Por lo que, la propuesta de Husserl de que lo trascendental se constituye en una subjetividad pura, reflexiva, ajena al mundo, marcó el distanciamiento entre Heidegger y su maestro. Sin embargo, considero que, al igual que Husserl, Heidegger compartió con su maestro la idea de que **la “subjetividad”** es el ámbito de constitución de lo ente, con la diferencia de que la **“subjetividad”** no significaba para él más el *subjectum* teórico abstraído del mundo; sino *Dasein*, que no es ni sujeto ni objeto, sino vida fáctica, humana, histórica, en cada caso propia, en cuya comprensión de ser, de carácter preteórico, y en la solicitud inmediata que tiene del mundo, el ente se manifiesta conforme a su ser. De esa manera, como lo fue para Husserl, para Heidegger filosofía es ciencia originaria porque atiende al ámbito donde nacen la vida y sus vivencias, pero, a diferencia de su maestro que apuesta por una actitud teórica, Heidegger opta por un regreso al ser de la vida fáctica, del yo fáctico que vive, como vida en mundo histórico y práctico. En ese respecto, la aportación de Heidegger a la filosofía, creo yo, es la de haber vuelto la mirada al ámbito donde la vida acontece desde sí misma, donde sí mismo no mienta un saber de sí de carácter reflexivo, sino un llamado de atención de la vida para sí misma; un llamado que la incita a *existir* como **ser-en-el-mundo**. Heidegger dice en la carta a Löwith: **“Lo que quiero con mi labor como profesor en la universidad es que el**

hombre tome acción y se involucre” (1910/1927, 101). Tomar acción implica volverse sobre la facticidad histórica de uno mismo y apropiarse así en tanto existencia.

En la introducción a esta tesis afirmamos que la filosofía de Martin Heidegger gira en torno a la pregunta por el ser. Dijimos: para Heidegger filosofía es ciencia del ser, es ontología. Se entiende que damos por supuesto la lectura de *Ser y Tiempo*. Considerando esto, el motivo que nos impulsó a escribir esta tesis fue poner al descubierto los orígenes de la problemática que se plantea en dicho texto. Para ello, llevamos a cabo la revisión histórica de aquellos textos que prepararon el camino a la publicación en 1927 de *Ser y tiempo*, y que, como pudimos constatar, son raíz de la temática central de la totalidad de su pensamiento: el ser. Comparto con Kisiel su tesis de que el punto de partida del **pensamiento “heideggeriano” corresponde al año de 1919**: época en que Heidegger se desempeñó como ayudante adjunto de Husserl, y año en el que dictó el curso emergente por razones de guerra [*Kriegsnotsemester*], *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*. De ahí que dicha obra ocupe un lugar central en este trabajo de investigación, pues ella es ejemplo fehaciente de lo que significó, por un lado, la incursión de Heidegger en la fenomenología y, por otro lado, la transformación radical que ésta experimentó en su trabajo. Sin embargo, a pesar de que el contacto con Husserl influyó de manera fundamental el trabajo del joven Heidegger, influencia que, dijimos, se manifiesta en estos primeros años en la toma de una postura fenomenológica propia, el hecho circunstancial que propicia el desarrollo del pensamiento propiamente heideggeriano fue su conversión al cristianismo. Kisiel considera que la conversión de Heidegger al cristianismo (Heidegger creció y estudio en un ambiente católico) está asociada a la transformación de su pensamiento filosófico (Kisiel, 1995, 15). Como prueba de esto, está la carta que Heidegger envió en enero de 1919 a su maestro de teología, y cura católico, Engelbert Krebs (Sheehan, 1993, 71-72). En dicha carta Heidegger manifiesta su opinión en relación a cuestiones que, desde la perspectiva epistemológica y la de sus descubrimientos, hacen problemático el catolicismo. Cabe decir que la desilusión de Heidegger del catolicismo se inicia años antes, 1917 para ser exactos, cuando es forzado a abandonar su decisión de estudiar

fenomenología y lógica, para dedicarse al estudio de los escolásticos, pues dependía del patrocinio de una organización católica para continuar sus estudios (hecho que Hugo Otto interpreta como el primer cambio, **“the first turn”**). Otra circunstancia que también pudo haber contribuido a que Heidegger abandonara la religión católica fue su matrimonio en 1917 con Elfride Petrie, quien provenía de una familia protestante. Por el motivo que haya sido, el rompimiento de Heidegger con la religión católica marcaría su incursión en fenomenología. Heidegger abandona la religión católica porque estaba en desacuerdo con sus principios, que consideraba inaceptables. Sin embargo, no pensaba lo mismo del cristianismo y la metafísica (Kisiel, 1995, 15); y es que, una vez liberado de las restricciones del **sistema católico**, cabía la posibilidad de que ambas pudieran ser reconciliables (Wolin, 2001, 214). El repentino interés de Heidegger por el cristianismo está en la experiencia personal de la fe que éste propone; la relación individual con Dios (Wolin, 2001, 215). Esto viene a cuento porque dicho interés está arraigado en una preocupación aún más fundamental, que marcaría por completo su trabajo filosófico: la posibilidad de recuperar **el “mundo propio”, “el sí mismo”, el aquí y ahora” particular e histórico**; tema que, como vimos, está presente en sus primeros cursos como **Privatdozent** (instructor) y asistente de Husserl. Así pues, Heidegger llegó a Friburgo debido a un cambio de religión y de carrera; su acercamiento a la fenomenología husserliana estuvo condicionado, pues, por la experiencia de una transformación filosófica previa (Kisiel, 1995, 15). Ambas circunstancias, su transformación religiosa y filosófica y su contacto con Husserl, sentaron las bases sobre las que, en 1919, Heidegger llegó a ser propiamente Heidegger (Kisiel, 1995, 3). De ahí la importancia por retroceder una década a partir de la publicación de **Ser y Tiempo**; de realizar la **deconstrucción** del trabajo del primer Heidegger. Pues eso nos permitió establecer cómo llegó a ser realidad ésta, su obra más importante. El mismo Heidegger regresó a sus primeros trabajos en una época tardía, después del viraje [**kehre**] (Kisiel, 1915, 3). Así pues, los cursos que Heidegger dictó en Friburgo en el año de 1919, inauguran el punto de partida y temática principal de su propuesta filosófica. Según vimos, es allí que nociones tales como **el “algo premundano”, “vida en y para sí”, el “yo particular e histórico”, “vida fáctica”, “facticidad”, “Dasein” y “ser” tienen su origen** (Kisiel, 1995, 16-17). Así mismo, en el

curso de 1919 se encuentran las categorías básicas de “mundo circundante” e “intuición hermenéutica” que, posteriormente, en 1922 para ser precisos, **adquieren la forma expresa de “hermenéutica de la facticidad”,** y en 1923 se convierte en temática central de la obra del mismo nombre. El análisis fenomenológico del mundo circundante llevado a cabo en el curso de 1919 anuncia el tema de la mundanidad del mundo, tema esencial en la analítica del *Dasein*. El curso *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* constituye, pues, el punto de partida hacia la facticidad y hacia la forma indicativa de aprehender la misma. Ahora bien, la referencia que hicimos a textos anteriores y posteriores a la primera época de Heidegger en Friburgo tuvo el propósito de contribuir a un mayor entendimiento del desarrollo de su pensamiento. De ahí la alusión a la tesis de habilitación de 1915, pues ésta denota ya, según Kisiel, la tendencia de Heidegger hacia la facticidad, a la indicación de lo fáctico y a la posibilidad de acceder a él a través de la indicación formal (Kisiel, 1995, 20). De igual manera, el texto de 1925 *Historia del concepto de tiempo* constituye no sólo una respuesta directa y detallada a la idea de fenomenología de Husserl, sino, también, es considerada el primer borrador de *Ser y tiempo*. De ahí su inclusión en esta tesis. La selección de textos del primer Heidegger se hizo tomando en cuenta su relevancia en la determinación de su filosofía como una “hermenéutica de la facticidad” y “ciencia del ser”, y porque, desde mi punto de vista, ejemplifican la transformación radical que Heidegger llevo a cabo de la fenomenología de Husserl. Temas en que se justifica el título de esta tesis: *Fenomenología y ciencia del ser: el acceso a la vida fáctica en el joven Heidegger*. Llegados aquí, confirmo la tesis de que los inicios del pensar heideggeriano fueron fenomenológicos. Como dijimos, todo empezó en el curso de 1919, cuando Heidegger se dio a la tarea de “**ir tras la facticidad**” y de su aprehensión formal. Tarea que le exigió establecer primero el método a partir del cual acceder a su donación inmediata, desde sí misma como vida fáctica. Por lo que, el *qué* y el *cómo* constituyen, en el curso de 1919, una y la misma cosa (Kisiel, 1995, 21): la fenomenología en su carácter provisional constituye el método de investigación de la vida en y para sí misma; el método de la filosofía como ciencia originaria. Es en las últimas horas del curso de 1919 *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* que Heidegger clarifica la

importancia de la fenomenología como método de acceso a la vida fáctica, y con ello justifica el título que lleva dicho curso. A continuación reproducimos un fragmento de lo dicho por Heidegger, ya que la versión impresa carece de dicha referencia: “Fenomenología es la investigación de la vida en y para sí. A pesar de lo que parece, filosofía es lo contrario a concepción del mundo. Concepción del mundo es una objetivación e inmovilización de la vida y, hasta cierto punto, de la vida cultural. En contraste, la fenomenología no es nunca algo definitivo, es siempre provisional en su absoluta inmersión en la vida en cuanto tal. En ella no existen teorías en disputa, sino intuiciones genuinas frente a no genuinas. Las genuinas sólo pueden obtenerse a través de una inmersión honesta en la vida y en su inmediatez, lo que es posible únicamente a través de la genuinidad de la vida personal (Kisiel, 1995, 17). Filosofía no es, pues, ni teoría ni concepción del mundo, es ciencia de la vida en y para sí, ciencia en sentido preteórico, originario. Por lo que, podemos decir que Heidegger llegó a ser propiamente Heidegger cuando concibe por primera vez el sentido de la filosofía a una con su método y objeto de estudio, como una y la misma cosa: como vida en y para sí, vida fáctica, que para ser abordada en su autenticidad, precisa de un método de acceso de carácter provisional y de una categorización meramente indicativa de sí misma: entendida así, filosofía es fenomenología hermenéutica de la vida fáctica en y para sí misma.

El tema de *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919) es el sentido y tarea de la filosofía como ciencia originaria. Allí, la tesis central es la siguiente: filosofía no es concepción del mundo, por lo que, toda postura que asuma o adopte una visión particular del mundo no es, en sentido estricto, filosofía: filosofía es ciencia preteórica originaria de la vida en y para sí; su científicidad radica en el rigor de su método como forma de acceso inmediato a la esfera de la vivencia; es originaria porque su método es originario y porque pregunta sobre el origen; es preteórica porque su naturaleza no es teórica, su principio “**todo lo que se da originariamente en la intuición [...] hay que tomarlo simplemente como se da**” no es un principio teórico, **por el contrario**, “nos salvaguarda de los errores de la teoría”, pues apunta a la libre manifestación de la vida desde sí misma, en su absoluta “autosuficiencia” [*Selbstgenügsamkeit*] (Heidegger, 1927a, 47). Para Heidegger filosofía es ciencia originaria de carácter

pre-teórico. Establecer en qué consiste la filosofía como ciencia originaria exige (como en cualquier otra ciencia) determinar su objeto de estudio y la vía de acceso a éste: el objeto de la ciencia originaria es **“la vida en y para sí”**: la vida tal y como se da en el propio vivir (en el vivir en cada caso propio, histórico y fáctico); el acceso a la vida y a sus vivencias se lleva a cabo a través del método fenomenológico de acceso directo a lo vivido. La transformación que la fenomenología experimenta en el trabajo de Heidegger de 1919 consistió en otorgarle el carácter fundamental de ciencia **preteórica originaria: “Filosofía como ciencia primera es como no otra ciencia, ya que es supra o ciencia preteórica, ciencia a-teórica, lo cual nos fuerza hacia los límites mismos de la ciencia”** (Kisiel, 1995, 17). La idea de ciencia que Heidegger propone en 1919 contradice la noción de ciencia como disciplina teórica reflexiva; sin embargo, resulta problemático, especialmente para aquellos lectores de *Ser y Tiempo*, que en sus escritos tempranos Heidegger concibiera el sentido de la filosofía en términos científicos. Como señala Kisiel, en la época que sigue a la serie de lecciones dictadas en 1919 Heidegger vacilará entre que la filosofía deba ser considerada una ciencia o no (Kisiel, 1995, 17). El reproche de Heidegger hacia la tradición filosófica consiste en señalar la desatención que ha mostrado para con el fenómeno de la vida, en privilegio de la actitud reflexiva. En la actitud reflexiva la vida no se da en y para sí, sino objetivamente, esto -en palabras de Heidegger- **se comprende como un “acontecer objetivado” o “suceso” [Vor-gang]**: lo dado allí pasa delante del yo -cognoscente- y mantiene con él una relación marcada por los dos lados de la ecuación del conocimiento: sujeto que conoce y objeto conocido. Frente a esto, la postura de Heidegger consiste en ver en la vivencia una apropiación [*Er-eignis*]: relación de consonancia [*Mitanklingen*] entre la vivencia y lo vivido en ella. Lo vivido, pues, no pasa de frente al yo, sino que soy yo mismo (con mi propia historia y circunstancia) que acontezco apropiándomelo en la vivencia que tengo de él, dejando así que el vivir acontezca en su propia esencia. Entonces, a la pregunta **de cómo acceder al “acontecer”** inmediato de la vida, Heidegger responde que: a la vida como fenómeno originario se accede en la intuición (principio fenomenológico), esto es, en la comprensión no-reflexiva (precomprensión del ser) y familiaridad de la vida consigo misma (historicidad): inmersos en la vida y en su manifestación pre-teórica significativa

como mundo circundante. Acorde con la exigencia fenomenológica, para Heidegger lo vivido en la vivencia es la cosa misma, no como correlato de una conciencia (Husserl), sino como sentidos en un mundo circundante: la significatividad constituye, pues, el cómo del darse las cosas mismas. Las cosas se me dan inmediatamente significando algo. Así, frente a la subjetividad trascendental y yo psíquico de la tradición, Heidegger propone una subjetividad histórica, fáctica, que hace suyo el vivir en la espontaneidad de la vivencia. Histórico, porque está él mismo con su propia historia y circunstancia a una con lo vivido: “un ser que se hace en una situación dada, que se gesta constantemente” (Rodríguez, 1997, 28). Los temas de investigación del curso de 1919 son la accesibilidad y explicación de la vida fáctica. La cuestión allí es cómo es posible la ciencia preteórica originaria si su objeto, la vida en y para sí, no es un objeto en absoluto. El problema de la ciencia preteórica originaria va aunado a un problema del lenguaje, pues debe ser posible articular la espontaneidad de la vivencia sin coartar su carácter dinámico. Lo que sólo es posible a través de un lenguaje no objetivante. La explicación de la vivencia en su inmediatez se lleva a cabo desde la familiaridad que la vida tiene consigo misma y que la fenomenología se encarga de repetir. Esta familiaridad refiere a la historicidad de la vida, y el modo de expresarla es a través de conceptos no objetivantes que surgen de la espontaneidad de la vida para sí misma. Por lo tanto, “El problema de la intuición y la expresión de la espontaneidad de la vivencia dependen de la posibilidad de a) la comprensión no reflexiva y b) la conceptualización no objetivante que provee de una mera indicación formal (*These are the two new mainstays of Heidegger's more hermeneutically oriented phenomenology*)” (Kisiel, 1995, 49). Para Heidegger el indicador de la potencialidad de la vida descansa en ella misma (Heidegger, 1919, 139): ella encierra el “todavía-no”, lo esencialmente “premundano” (Heidegger, 1919, 139). El algo vivenciable, el algo premundano se constituye intencionalmente en su tendencia “hacia” un mundo determinado (Heidegger, 1919, 139). La respuesta al problema de la expresión de la espontaneidad de la vivencia, de la vida en sí y para sí, está en su estructura intencional. Intencionalidad que no debe interpretarse en términos de sujeto-objeto, ni como intencionalidad noético-noemática (Husserl), sino como una mutua apropiación [*Ereignis*]. Así, concluimos: la postura

fenomenológica de Heidegger en *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* se explica como sigue: la vida es el fenómeno originario, ella se comprende a sí misma de manera preteórica; el saber de sí de la vida como estrato originario sólo se hace manifiesto a través del método fenomenológico de acceso directo a lo vivido; la fenomenología es, pues, el método de la ciencia preteórica originaria. Fenomenología es la “ciencia originaria de la vida en y para sí [*Urwissenschaft des Lebens an und fürsich*]”.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, M. 1919. *La idea de filosofía y el problema de la concepción del Mundo (Kriegsnotsemester “semestre de emergencia por razones de guerra”)*. Jesús Adrián Escudero (traducción y notas), Herder, Barcelona, 2005.
- 1910/1927, “Carta a K. Löwith” en Kisiel, T. y. T. Sheehan (editores). 2007.
- 1921/22. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp])* (Winter semestre 1921/1922), Jesús Adrián Escudero (edición y traducción), Trotta, Madrid, 2002.
- 1923. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Jaime Aspiunza (traducción), Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- 1925. *History of the Concept of Time: Prolegomena Toward the Phenomenology of History and Nature* (Summer semestre 1925), Theodore Kisiel (traducción), Indiana University Press, Midland book, 1992.
- 1927. *El ser y el Tiempo*, José Gaos (traducción), FCE, México, 2000.
- 1927a. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Juan José García Norro (traducción y prólogo), Trotta, Madrid, 2002.
- Husserl, E. 1900/01. *Investigaciones Lógicas*. Manuel G. Morente y José Gaos (traducción), Alianza, Madrid, 1982.
- 1907. *La idea de fenomenología. Cinco lecciones*. Miguel García-Baró (traducción), FCE, Madrid, 1982.
- 1907. *The idea of phenomenology*, William P. Alston y George Nakhnikian (traducción), Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1964.
- 1910/11. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Javier San Martín y César Moreno (traducción), Alianza, Madrid, 1994.
- 1912/1928. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Antonio Ziri6n (traducción), UNAM, México, 1997.
- 1913. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. José Gaos (traducción), FCE, México, 1962.

- 1929. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Luis Villoro (traducción), Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1962.
- 1931/1932. *Meditaciones Cartesianas*, José Gaos y Miguel García-Baró (traducción), FCE, México.

Estudios consultados

- Aguilar-Álvarez Bay, T. 1998. *El lenguaje en el primer Heidegger*, FCE, México.
- Apel, K.-O. 1985. *La transformación de la filosofía. Tomo I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill (traducción), Taurus, Madrid.
- Borges, I. 1995. “De lo lógico a lo translógico. La cuestión del sentido en el joven Heidegger (1913-1916)”, en J. A. Nicolás & J. Arana (editores). *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame*. Editorial Comares, Granada, pp. 71-94.
- Brentano, F. 1874. *Psychology from an Empirical Stanpoint*, Routledge, Londres & Nueva York, 1997.
- Courtine, J.-F. 1997. “The preliminary conception of phenomenology and the problematic of truth in Being and Time”, en C. Macann (editor). *Martin Heidegger; Critical Assessments, Vol. I: Philosophy*, Routledge Londres, pp. 68-93.
- Caputo, J. D. 1997. “The question of being and transcendental phenomenology: reflections on Heidegger’s relationship to Husserl”, en C. Macann (editor). *Martin Heidegger; Critical Assessments, Vol. II: History of Philosophy*, Routledge, Londres, 1997, pp. 326-344.
- De Muralt, A. 1963. *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, Ricardo Guerra (traducción), Centro de estudios filosóficos, UNAM, México.
- De Waelhens, A. 1986. *La filosofía de Martin Heidegger*, Ramón Ceñal (traducción), Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Gadamer, H.-G. 1993. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca.
- 1995. *El giro hermenéutico*. Arturo Parada (traducción). Cátedra, Madrid.

- García Ruiz, P. E. 2001. “Filosofía y hermenéutica en las interpretaciones fenomenológicas del joven Heidegger”, en *Analogía. Revista de filosofía*, número 2, México, julio-diciembre, pp. 101-119.
- 2005. *La unicidad del pronombre “Yo”. Un estudio del estatuto ético de la subjetividad en la obra de E. Levinas y P. Ricoeur*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Gaos, J. 1960. *Introducción a la fenomenología, seguida de La crítica del Psicologismo en Husserl*, Cuadernos de la facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.
- Guignon, C. B. (editor). 1993. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Held, K. 2003. “La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl-Heidegger”, en *Hermenéutica y Fenomenología*. Gabi Haspel y Ángel Xolocotzi (traducción), Cuadernos de Filosofía, Universidad Iberoamericana, México, pp. 15-30.
- 1997. “Heidegger and the Principle of Phenomenology”, en C. Macann (editor). *Martin Heidegger; Critical Assessments, Vol. II: History of philosophy*, Routledge, Londres, pp. 304-325.
- Kisiel, T. 1995. *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, University of California, Berkeley, Los Angeles, Londres.
- Kisiel, T. y T. Sheehan (editores). 2007. *Becoming Heidegger. On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927*, Northwestern University, Illinois.
- Lafont, C. 1997. *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Pere Fabra i Abat (traducción), Alianza, Madrid.
- Másmela, C. 2000. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Trotta, Madrid.
- Moran, D. 2005. *Edmund Husserl Founder of Phenomenology*. Polity Press, Cambridge.
- Ott, H. 1992. *Martin Heidegger. En camino a su biografía*. Helena Cortés (traducción), Alianza, Madrid.
- Pivcevic, E. 1970. *Husserl and Phenomenology*, Hutchinson University, Londres.
- Pöggeler, O. 1999. *Filosofía y Política en Martín Heidegger*. Juan de la Colina (traducción), Ediciones Coyoacán, México.

- Rodríguez, R. 1997. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid.
- Robberechts, L. 1996. *El pensamiento de Husserl*. Tomás Martínez (traducción), FCE, Col. Breviarios/198, México.
- Sacristán Luzón, M. 1995. *Las ideas Gnoseológicas de Heidegger*, Francisco Fernández Buey (editor), Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- Schérer, R. 1969. *La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*, Jesús Díaz (traducción), Gredos, Madrid, 1969.
- Sheehan, T. 1993. "Reading a Life: Heidegger and Hard Times", en, Charles B. Guignon (editor). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 71-72.
- Smith, B. y D. Woodruff (editores). 1999. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Vattimo G. 1996. *Introducción a Heidegger*. Alfredo Báez (traducción), Gedisa, Barcelona, 1996.
- Volpi, F. 1997. "Dasein as Praxis: the Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle", en C. Macann (editor). *Martin Heidegger; Critical Assessments, Vol. II: History of philosophy*, Routledge, Londres, pp. 90-129.
- Wolin R. 2001. *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, New Jersey.
- Xolocotzi A. 2003. "Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. Réplica a Antonio Zirión", en *Hermenéutica y Fenomenología*. Cuadernos de Filosofía, Universidad Iberoamericana, México, pp. 59-67.
- Zirión Quijano, A. 2003. "La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas", en *Hermenéutica y Fenomenología*. Cuadernos de Filosofía, Universidad Iberoamericana, México, pp. 31-58.