



Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad
del Norte

ISSN: 1692-8857

eidos@uninorte.edu.co

Universidad del Norte
Colombia

Escudero, Jesús Adrián

El programa filosófico del joven Heidegger. (En torno a las lecciones de 1919. la idea de la filosofía y
el problema de la concepción del mundo)

Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 7, agosto, 2007, pp. 10-27

Universidad del Norte
Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85400702>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**EL PROGRAMA FILOSÓFICO
DEL JOVEN HEIDEGGER.**
(EN TORNO A LAS LECCIONES
DE 1919. LA IDEA DE LA
FILOSOFÍA Y EL PROBLEMA DE
LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO)

RESUMEN

Este artículo desarrolla el núcleo del programa filosófico del joven Heidegger a partir de las primeras lecciones de Friburgo. Este programa gira en torno a dos cuestiones fundamentales. Por un lado, una cuestión temática: el fenómeno de la vida humana y sus diferentes formas de manifestación y aprehensión, que lleva a Heidegger a una interesante relectura en clave ontológica de Aristóteles, Pablo, Agustín, Eckhart, Lutero o Schleiermacher. Por otro lado, una cuestión eminentemente metodológica: la de cómo acceder de manera correcta a la esfera primaria de la vida, que desemboca en un primer profundo cuestionamiento de la fenomenología reflexiva de Husserl.

PALABRAS CLAVE

Ciencia originaria, facticidad, fenomenología hermenéutica, fenomenología reflexiva, vida humana.

ABSTRACT

The present article develops the core of young Heidegger's philosophical program during his first lectures in Freiburg. This program is articulated around two main questions. On the one hand, a thematic question: the phenomenon of factual life and his respective forms of manifestation and comprehension that brings Heidegger to an ontological interesting interpretation of Aristotle, Paulus, Eckart, Luther, Schleiermacher, and Dilthey. On the other hand, an eminently methodological question: how it is possible to access to the primal sphere of human life in a genuine manner that culminates in a deep revision of Husserl's reflexive phenomenology.

KEY WORDS

Original science, facticity, hermeneutic phenomenology, reflexive phenomenology, factual life.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: mayo 2007

Fecha de revisión: junio 2007

Fecha de aceptación: julio 2007

EL PROGRAMA FILOSÓFICO DEL JOVEN HEIDEGGER.

(EN TORNO A LAS LECCIONES DE 1919 LA IDEA DE LA FILOSOFÍA Y EL PROBLEMA DE LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO)

Jesús Adrián Escudero*

Las lecciones que inauguran la actividad académica de Heidegger en pleno período de posguerra se plantean el reto de elaborar un concepto totalmente renovado de filosofía. Una filosofía que se desligue del corsé teórico que la oprime, que no reduzca el fenómeno de la existencia humana a una serie de objetivaciones de la conciencia representativa. El tono existencialista salta a la vista y permea buena parte de la obra temprana de Heidegger. Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿cómo es posible aprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin hacer uso del instrumental tendencialmente objetivante de la tradición filosófica? La respuesta es tajante: hay que suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físicas y matemáticas vigente desde Descartes y asumido por Husserl.

La filosofía académica que se mueve en las coordenadas de la teoría del conocimiento se mueve exclusivamente en el terreno de la reflexión teórica. Sin embargo, el fenómeno de la vida inmediata pertenece a otra esfera: la esfera originaria de lo preteórico. Pero, a juicio de Heidegger, la verdadera filosofía, es decir, la filosofía en un sentido originario, emerge desde el fondo del mundo de la vida.

A partir de esta idea central que atraviesa toda la obra temprana de Heidegger abordamos las siguientes cuatro cuestiones: en primer lugar, trazamos los principales rasgos del contexto intelectual en el que se enmarca el pensamiento del joven Heidegger; en segundo lugar, desgranamos el núcleo de un programa filosófico de juventud que gira

* Universidad Autónoma de Barcelona.

en torno a la aprehensión originaria del fenómeno de la vida humana; en tercer lugar, señalamos la importancia que cobra la irrupción del tema de la vida fáctica en estos primeros años de intensa actividad docente, una cuestión que le lleva a una interesante relectura en clave ontológica de la filosofía práctica de Aristóteles, las epístolas paulinas, los escritos de Agustín, la mística medieval y la teología de la cruz de Lutero; y, en cuarto lugar, exponemos los problemas metodológicos a los que debe hacer frente Heidegger en sus primeras lecciones de Friburgo de 1919 para acceder a la esfera primaria de la vida fáctica, una tarea que desemboca en un primer y profundo cuestionamiento de la fenomenología reflexiva de Husserl.

1. CONTEXTO INTELECTUAL

Nos hallamos en 1919, en pleno período de posguerra. Toda una generación de pensadores alemanes queda marcada por las transformaciones que se producen entre la caída del imperio de Bismarck y la Primera Guerra Mundial. Artistas, literatos, sociólogos, antropólogos, filósofos o historiadores, alarmados por la amenaza de un determinismo férreo (ya sea éste de orden naturalista, materialista, mecanicista, evolucionista o cultural), buscan devolver al pensamiento la libertad y la dignidad de la que había gozado un siglo antes. Ante esta situación, emerge toda una nueva constelación de intelectuales de diversa índole que va a marcar el espíritu de una época: Kirchner, Kandinsky y Klimt en la pintura; Mahler o Schönberg en la música; Dilthey, Husserl, Jaspers, Scheler y Heidegger en la filosofía; Brecht, Hofmannsthal, Mann, Rilke y George en la literatura; Ehrenfelds, Weininger y Freud en la psicología; Gropius, Loos o Wagner en la arquitectura; Ranke, Troeltsch y Meinecke en la historia; Planck, Mach o Einstein en la ciencia; Weber, Simmel, Spengler y Mannheim en la sociología.

En todas estas disciplinas se produce lo que Lukàcs caracterizó gráficamente como un «asalto a la razón»: poner en tela de juicio la indefinición ideológica, criticar la masiva utilización de la propaganda, denunciar la indoctrinación de la sociedad, vislumbrar

la emergencia de mentalidades totalitarias, alimentar la desconfianza hacia todo discurso político, detectar la sensación de impotencia del pensamiento para cambiar la realidad o sacar a la superficie las bolsas de pobreza de una ética capitalista feroz. Un crudo diagnóstico de la realidad que, a su manera, ya había avanzado Nietzsche en las *Consideraciones intempestivas* al retratar la situación cultural alemana como una época dominada por profesores y tecnócratas, militares y funcionarios. No se puede ser al mismo tiempo hombre de acción y hombre de estudio sin atentar contra la dignidad de una y otra profesión. Un tema que luego retoma Max Weber en *La vocación interna de la ciencia* (1919) y Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente* (1922), por citar dos obras del momento que Heidegger conocía a la perfección.

Así, pues, no es de extrañar que ante este desolador panorama de la sociedad alemana emerjan espontáneamente preguntas relacionadas directamente con el sentido de la existencia humana: ¿Qué hacer ante una civilización que navega a la deriva? ¿Cómo escapar a una racionalidad técnica que calcula todas las variables de la existencia humana, que elimina toda huella de individualidad, que somete la voluntad personal al orden causal de las ciencias? El espíritu se siente aprisionado y desconfía del discurso positivista que pretendía construir una sociedad ideal y gobernar racionalmente el curso de la historia. La vida necesita abrirse paso y romper con falsas concepciones del mundo. Hay que volver la mirada hacia la realidad, penetrar en su verdadero misterio, vivir según su propia esencia: «La nueva vida que nosotros queremos, o que quiere en nosotros –comenta Heidegger en una carta dirigida a Elisabeth Blochmann en 1919–, ha renunciado a ser universal, es decir, inauténtica, plana y superficial; su posesión es originalidad, no lo artificioso y construido, sino lo evidente de la intuición total». Y al igual que Ulises, se lanza a la búsqueda de sí mismo: contra más obstáculos logra sortear, mayor conciencia toma de sí.

Hay que hacer frente a la torturante cuestión de cómo volver a captar la inmediatez de la experiencia vivida en un lenguaje que tradicionalmente se limita a reproducir la realidad fragmentada de

una existencia que la memoria lógica ya ha almacenado en compartimentos ordenados. Hay que romper con ese lenguaje tradicional; hay que desconfiar del entramado conceptual de la metafísica; hay que fluidificar las categorías que se aplican a la hora de analizar el fenómeno de la vida; en definitiva, hay que practicar una constante hermenéutica de la sospecha para devolver al individuo la capacidad de pensamiento y de acción.

Sin duda, el joven profesor Heidegger supo trasladar magistralmente a las aulas universitarias este sentimiento de una generación que tiene plena conciencia de estar entrando en una nueva época del espíritu marcada por la decadencia. A pesar de no publicar nada durante los primeros años de su intensa actividad docente, su fama como profesor comprometido con la filosofía se difundió rápidamente por Alemania, haciendo circular el rumor de que había nacido un nuevo astro en el firmamento de la filosofía alemana, un rey oculto que congregó el interés y la fascinación de alumnos de la talla de Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Walter Bröcker, Hans Jonas o Herbert Marcuse. Eso sin contar la amistad que forjó con personalidades como Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Paul Friedländer, Rudolf Bultmann o Karl Jaspers. Con este último se estableció rápidamente un tácito entendimiento sobre la necesidad de renovar las vetustas instituciones académicas y de replantear los grandes problemas de la filosofía, pues ambos se sienten llamados a marcar el nuevo rumbo de la filosofía enarbolando la bandera de la protesta y expresando su inconformismo con la filosofía de salón. La filosofía tiene que transgredir el orden establecido, ir al fondo de las cosas mismas. Vivir filosóficamente equivale a vivir arriesgadamente y pensar contra las normas prefijadas.

Por tanto, hacen falta hombres con carisma capaces de renovar las viejas estructuras de pensamiento y de comportamiento. El joven Heidegger se hace eco de esta llamada, asumiendo ya en sus primeras lecciones de 1919 el reto de elaborar una nueva idea de la filosofía. Nos hallamos –como comenta Heidegger en un tono henchido de *pathos* expresionista– ante la encrucijada que decide sobre «la vida o la muerte de la filosofía». Estamos ante uno de los

momentos filosófica y personalmente más decisivos de Heidegger. Por una parte, se consuman su ruptura con el sistema del catolicismo y su matrimonio protestante con Elfredi Petri; y, por otra parte, se detectan claros síntomas de distanciamiento con respecto a su sólida formación teológica y neokantiana que apuntan hacia la elaboración de una hermenéutica de la vida fáctica. En este sentido, Karl Löwith destaca con agudeza el rasgo existencial de la persona de Heidegger: «Jesuita por su educación, se volvió protestante por reacción, dogmático escolástico por su formación, pragmático existencial por su experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador». Diferentes rostros de una personalidad que intenta aprehender un fenómeno tan misterioso, resbaladizo y confuso como el de la existencia humana en su desnuda facticidad. La vida se presenta al hombre como un enigma que pide ser comprendido.

2. EL NÚCLEO DE LA OBRA TEMPRANA DE HEIDEGGER: LA REALIDAD PRIMARIA DE LA EXISTENCIA HUMANA

Heidegger se deja llevar –más de lo que él mismo reconoce– por esta tendencia a descubrir la realidad real, el motor que pone en movimiento todo el edificio de la filosofía. Schopenhauer mostró la voluntad como el verdadero fondo de la razón; Kierkegaard dejó claro que el pensamiento abstracto sacrifica la existencia concreta en aras de una verdad absoluta; Marx descubrió que la economía mueve al espíritu; Nietzsche y Freud destacaron las pulsiones que laten bajo la cultura: ¿Y Heidegger? Él penetra en las potencialidades de la vida, que son el verdadero lugar de producción de las imágenes del mundo. Heidegger insiste sin cesar que no se debe filosofar *sobre* la vida, sino *desde* ella. Una vida que cae en el vacío y que ya no se sostiene en ninguna instancia metafísica; una vida que hay que asumir con sus riesgos y con sus enigmas, pues quien quiera comprenderse a sí mismo, ha de aclararse sobre la situación en la que se encuentra. Más que establecer un sistema de la vida, más que señalar la existencia de una nueva realidad, se trata de pensar la vida y su historia como el mar en el que ya se está navegando. Todos los hombres viven en

la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo es histórico, pero no lo viven como tal.

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que la pregunta en torno a la cual pivota el pensamiento del joven Heidegger es la pregunta por el sentido mismo de la vida fáctica, tal como lo atestigua el currículo que redactó en 1922 para optar a una plaza de profesor titular en la Universidad de Gotinga: «Las investigaciones que sustentan la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica». La vida humana y su comprensión del ser son los ejes que vertebran buena parte de la obra temprana de Heidegger. El calidoscopio de referencias filosóficas que encontramos en esta fructífera etapa ofrece una imagen bastante fidedigna de la genealogía de esa pregunta y de los requisitos metodológicos necesarios para desarrollarla con eficacia.

De esta manera, el intento de aprehender la realidad primaria de la vida humana pasa por dos decisiones fundamentales.

En primer lugar, una decisión temática que desemboca en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana. Precisamente, la vida ateorética y arreflexiva de la que se habla en las lecciones de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* proporciona el punto de partida de la pregunta por el ser de esta vida y, más tarde, se convierte en el hilo conductor de la pregunta por el sentido del ser en general. La publicación de las primeras lecciones de Friburgo ha venido a confirmar la sospecha de que el programa filosófico del joven Heidegger se fragua en estos años, al mismo tiempo que aporta un material documental de enorme valor para reconstruir la génesis de *Ser y tiempo*.

En segundo lugar, una decisión de corte eminentemente metodológico. Si la cuestión filosófica central consiste en plantearse cómo acceder genuina, directa o inmediatamente al fenómeno originario de la vida, hay que desarrollar un método capaz de captar el sentido de la vida y de sus vivencias. De ahí la importancia que cobra la cuestión metodológica, pues el modo como abordamos el análisis de la vida determina la idea misma de filosofía. En el contexto de esta

problemática, la fenomenología hermenéutica de Heidegger debe entenderse como un intento de articular conceptualmente la comprensión que la vida tiene de sí misma. Pero para llevar a cabo esta tarea hay que perforar previamente los sedimentos de una tradición metafísica que encubre las verdaderas raíces de la vida. Y Heidegger es, sin duda, un genio de la destrucción capaz de sacar a la luz los verdaderos modos de ser de la existencia humana.

Heidegger organiza y sistematiza por primera vez su propio pensamiento en las mencionadas lecciones *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Esto significa posicionarse críticamente frente a su pasado escolástico, a su formación neokantiana, a su influyente lectura de Dilthey y, en particular, expresar su redescubrimiento de Aristóteles y matizar su relación con la fenomenología de Husserl. El trabajo hermenéutico de nuestro autor se mueve en dos direcciones: una apropiación crítica del pasado por medio de una destrucción de la historia de la ontología para profundizar en el pozo del presente y una paralela transformación hermenéutica de la fenomenología. La elección del tema, la elaboración de los conceptos y la determinación del método están marcadas por la orientación de su propia curiosidad por la cuestión de la vida humana.

3. TRAS LAS HUELLAS DE LA VIDA FÁCTICA

Una rápida mirada a los índices de los diferentes volúmenes de las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) y de Marburgo (1924-1928) pone de relieve que el fenómeno de la vida juega un papel fundamental en la obra temprana de Heidegger. Sus interpretaciones fenomenológicas de la mística medieval, del cristianismo primitivo de las epístolas paulinas, de la experiencia fáctica de la vida en Agustín o de la filosofía práctica de Aristóteles reflejan una clara tendencia a rastrear las huellas de la vida en su inmediatez y conducen al joven Heidegger a una profunda confrontación filosófica con Rickert, Natorp, Windelband, Dilthey y, sobre todo, Aristóteles y Husserl.

Sus primeros escritos académicos se mueven parcialmente en la órbita neokantiana de Rickert. Sin embargo, frente a la tradicional

ceguera que el sujeto de conocimiento muestra hacia su propio mundo de la vida, encontramos en su disertación *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913) un creciente interés por el horizonte de sentido tácitamente presupuesto en toda actividad judicativa. Un análisis de los juicios impersonales pone de evidencia que el significado de tales juicios sólo resulta comprensible desde el saber de fondo compartido intersubjetivamente por diferentes hablantes y oyentes. Así, por ejemplo, la comprensión de frases del tipo «Llueve», «Chirría» o «Retumba» depende de que compartamos el contexto práctico de acción y emisión. De este modo, si a mitad de clase un alumno abre la puerta del aula y digo: «Chirría», queda bien a las claras lo que chirría. La teoría del conocimiento –opina Heidegger– nunca ha prestado atención a la realidad directamente vivida, a la previa apertura de sentido del mundo. En este sentido, se aprecia en el joven Heidegger un gradual desplazamiento del sujeto cognoscitivo hacia los contextos de acción de la vida fáctica.

En el transcurso del escrito de habilitación *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1915) se insiste en repetidas ocasiones en la capacidad humana de desenvolverse práctica y efectivamente con las categorías universales. El sentido de toda proposición se ha de buscar en el substrato vivencial del individuo. En otras palabras, las categorías no son entidades vacías, sino que precisan ser plenificadas por la intuición correspondiente. En consonancia con esta línea de interpretación husserliana, el entendimiento humano cobra un papel activo en todo acto de conocimiento. Duns Escoto habla de la *haecceitas*, del aquí y ahora de una existencia que ya no se deja apresar en un entramado conceptual homogéneo. En opinión de Heidegger, Escoto muestra una enorme sensibilidad hacia la vida real y sus diferentes formas de manifestación. La actitud teórica tan sólo encarna un modo de conocimiento entre otros muchos. La realidad humana –en la medida en que pertenece a un determinado mundo histórico– rebasa cualquier intento de ordenamiento lógico y encasillamiento conceptual. Este cambio de perspectiva abre el camino hacia una fenomenología entendida en términos de ciencia originaria de la vida; una fenomenología que empieza a tomar forma

precisamente en los primeros años de actividad docente en Friburgo, en particular en las ya mencionadas lecciones de 1919 y las de 1919/20 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

Esta irrupción de la esfera de la vida se intensifica a principios de los años veinte. En las lecciones de 1920/21 *Fenomenología de la vida religiosa* se aprecia la tenacidad con la que Heidegger rastrea las formas de ser, analiza las formas de comportamiento y fija las estructuras propias de la vida fáctica. Sus interpretaciones del fenómeno de la *parousía* en las epístolas paulinas, de la *cura* agustiniana, de la teología de la cruz de Lutero o de la rehabilitación de la experiencia religiosa en Schleiermacher son una buena muestra de ello. Desde la óptica de la analítica de la existencia de *Ser y tiempo*, estas lecciones anticipan algunas de las estructuras y tendencias fundamentales del *Dasein*, tales como la caída, el uno, las habladurías, la conciencia, el cuidado o la experiencia kairológica del tiempo. En todas estas interpretaciones se repite la idea de que la naturaleza de la vida no se puede aprehender de manera objetiva y transparente, sino que responde a un constante proceso de realización histórica y, por tanto, temporal. La vida humana tiene un carácter esencialmente dinámico y sus modos de comportamiento responden primordialmente a formas prácticas de relacionarse con el mundo.

Precisamente en esta dirección se mueven la asimilación y radicalización heideggerianas de la filosofía práctica de Aristóteles. Las lecciones de 1924 *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* y, especialmente, las de 1924/25 *Platón: El sofista* ofrecen –junto a las lecciones del semestre de 1921/22 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* y el *Informe Natorp* de 1992– una panorámica excelente y ampliamente documentada de su relectura en clave ontológica de pasajes de la *Metafísica*, de la *Física* y, sobre todo, de la *Ética a Nicómaco*.

Las primeras discusiones con la obra aristotélica se mueven en el contexto de la pregunta acerca de qué es la filosofía. La investigación filosófica no puede ignorar el devenir histórico de la vida humana. Esto significa que la actividad filosófica arranca siempre de una situación hermenéutica. La aprehensión y determinación de las

cosas no son neutras, sino que se producen en el trato familiar con un mundo previamente comprendido. La auténtica tarea de la filosofía no consiste tanto en lograr un conocimiento abstracto de los objetos como en establecer una relación práctica con nuestro mundo circundante, compartido y propio. La experiencia directa del mundo, opina Heidegger en sintonía con el concepto aristotélico de la *prâxis*, es la fuente de todo conocimiento. De ahí que la ontología de la vida humana deba partir del trato que establecemos en cada caso con las cosas, con las personas y con nosotros mismos. Una lectura fenomenológica de la *Ética a Nicómaco* nos muestra que la filosofía tiene sus raíces en la actividad humana.

En este sentido, la interpretación ontológica de las virtudes intelectuales de la *Ética a Nicómaco* ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana que el proyecto husserliano de una filosofía como ciencia estricta no llega a tomar en consideración. La asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles constituye un ingrediente indispensable del análisis heideggeriano de la existencia humana. Así, por ejemplo, el concepto aristotélico de la prudencia sirve para cuestionar el ideal de evidencia que gobierna los rendimientos cognitivos de un sujeto desgajado del mundo de la vida. La incorporación del saber práctico que encierra la prudencia permite contrarrestar el aséptico orden matemático que el yo de las ciencias modernas impone a la realidad, abriendo así la posibilidad de salir del callejón sin salida de la filosofía de la conciencia. Con todo, hay que tener presente que el interés de Heidegger no es ético sino estrictamente ontológico, tal como deja entrever el proceso de ontologización al que somete las llamadas virtudes dianoéticas (en particular, la *téchne*, la *epistéme* y la *phrónesis*).

Ahora bien, ¿cómo aprehender la vida de una manera originaria con un instrumental conceptual que tiende a objetivar toda vivencia (*Erlebnis*)? Nos hallamos ante la segunda cuestión a la que tiene que hacer frente el joven Heidegger en sus primeras lecciones de Friburgo.

4. EL PROBLEMA METODOLÓGICO DE CÓMO ACCEDER A LA ESFERA ORIGINARIA DE LA VIDA

La filosofía debe volver sobre el fenómeno originario de la vida, pero sin caer en posturas irracionalistas. La filosofía académica se mueve en las coordenadas de la teoría del conocimiento. Sin embargo, el fenómeno de la vida inmediata pertenece a otra esfera: la esfera originaria de lo preteorético. La filosofía no arranca del hecho del conocimiento puro, sino que emerge desde el fondo del mundo de la vida. Vida y mundo son dos realidades correlativas que se necesitan recíprocamente. La vida guarda una íntima relación con su mundo circundante y con el horizonte poblado por los otros individuos. La posibilidad de elaborar un nuevo concepto de filosofía emana de esta relación de la vida con el mundo, más allá de cualesquiera cosmovisiones religiosas, artísticas, científicas o políticas. El mundo es el manantial de vivencias y situaciones del que bebe la vida y que posteriormente puede someter a reflexión; esto significa tanto como afirmar que el origen de toda filosofía se remonta al subsuelo –todavía no horadado por la reflexión y la determinación– del mundo de la vida. Este mundo no se entiende a la manera de un receptáculo que contenga la totalidad de las cosas percibidas, sino como un mundo revestido del manto de la significatividad.

Por tanto, la vida se articula significativamente, forma parte de un universo simbólico y tiene la capacidad de autocomprenderse. En las lecciones del semestre de invierno de 1919/20 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se afirma rotundamente que «la vida no es un embrollo caótico de oscuras fluctuaciones, un pesado principio de fuerza, una monstruosidad ilimitada que todo lo devora: *sólo es lo que es por estar dotada de un sentido concreto*». Es más, si en ocasiones la vida nos parece incomprensible, no es por falta de sentido, sino por un exceso de significaciones que envuelven la vida como las capas de una cebolla. La tarea de la hermenéutica consiste precisamente en perforar las capas de interpretación que la historia y la tradición han ido depositando sobre el fenómeno de la vida con el fin de lograr un acceso originario.

Ahora bien, ¿cómo articular ese fenómeno de la vida de una manera genuina? ¿Cómo se logra ese anhelado acceso directo a la vida y sus vivencias inmediatas? De entrada, hay que dar con el punto de partida adecuado, pues de ello depende que toda la explicación hermenéutica no resulte infructuosa desde el primer momento. Heidegger escoge como punto de partida la situación en la que *de facto* nos encontramos siempre: la vida fáctica. Las cosas y las situaciones de la vida fáctica aparecen primariamente –como ya indicara Aristóteles– en el contexto de nuestro acceso rutinario y práctico a nuestro entorno inmediato. En otras palabras, el análisis filosófico debe partir de las vivencias del mundo circundante.

Heidegger ilustra este nuevo y sugestivo modo de acceder al mundo a través de la «descripción» de una vivencia (*Erlebnis*) tan banal como la de ver el púlpito. ¿Qué vemos cuando miramos el púlpito? –pregunta provocativamente el joven profesor a sus atónitos estudiantes. «¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? ¡De ninguna manera! [...] Esto es un cambio en la dirección de la mirada pura de la vivencia. Yo veo el púlpito de golpe, [...] en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo». Con este ejemplo Heidegger quiere llamar la atención sobre el hecho de que las cosas no se manifiestan primariamente según el esquema sujeto-objeto; éstas sólo nos son accesibles y comprensibles desde la pertinencia previa del sujeto a un mundo simbólicamente articulado, es decir, desde el horizonte de un estado precomprensión del mundo inherente al ser humano. Así, pues, la vivencia inmediata del mundo circundante no arranca de la esfera de objetos colocados ante mí y que percibo, sino del plexo de útiles de los que me cuido y comprendo. No es que primero *veamos* colores, superficies o formas de un objeto para posteriormente asignarle un significado; en realidad, de alguna manera ya *comprendemos* las cosas gracias a nuestra familiaridad con el mundo en el que habitualmente vivimos. Con este cambio de perspectiva se consuma la transformación hermenéutica de la fenomenología.

En cambio, esa significatividad primaria del mundo circundante se diluye en la llamada actitud teórica de la ciencia, en la puesta en

paréntesis de la actitud natural que encontramos en la fenomenología husserliana. Por ello, Heidegger afirma que la actitud teórica es expoliadora de la vida. Con esta actitud abandonamos el ámbito inmediato de la realidad para situarnos en el ámbito de la reflexión y de la determinación analítica de las vivencias. Así, desde la óptica teórica, la vivencia del púlpito quedaría retratada como sigue: «Es marrón; marrón es un color; color es un verdadero dato sensible; el dato sensible es resultado de procesos psíquicos o fisiológicos; los procesos psíquicos son las causas primeras y responden a un determinado número de ondas de éter». Todo un proceso de desvitalización, de privación de vida que Heidegger intenta evitar a cualquier precio. Por tanto, hay que romper con el «aferramiento profundamente incrustado a lo teórico; [de hecho,] sólo en ocasiones excepcionales estamos instalados en una actitud teórica». El acceso al ámbito de donación originaria de la vida no se logra en ningún caso a través de una contemplación neutral y distante de nuestro entorno. Esta perspectiva cosificadora, sin duda posible, no es la primaria, no alcanza el verdadero sustrato originario.

Queda claro, pues, que nos hallamos ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl comprende esta intuición en términos de un «ver reflexivo», mientras que Heidegger la caracteriza como una «intuición hermenéutica». La donación de la vivencia del púlpito ilustra a la perfección el modo teórico de acceder a la vida y sus vivencias que plantea la fenomenología reflexiva de Husserl y el modo preteórico de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Husserl parte –siempre en opinión de Heidegger– de una conciencia que percibe las cosas para a continuación determinar el contenido objetivo de las vivencias a través de un mecanismo de representación reflexiva que, en última instancia, trae consigo una ruptura con el mundo de la vida; en cambio, Heidegger arranca de una vida fáctica que comprende los entes que comparecen en su trato cotidiano con el mundo por medio de una repetición comprensiva que debe permitir una verdadera apropiación de las vivencias de nuestro mundo circundante.

La fenomenología de Husserl, a juicio de Heidegger, no se mantiene realmente fiel a las cosas mismas, pues desmenuza la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto. Heidegger, en cambio, rechaza la idea de que la reflexión pueda satisfacer la exigencia fenomenológica de mantenerse fiel al ámbito de donación inmediata de la conciencia. La adopción espontánea y acrítica de la posición teórica es la verdadera responsable de la deformación de la vida. El problema de la reflexión estriba en que coloca la vida inmediata ante la región autónoma de la conciencia pura. Sin embargo, la vivencia genuina del mundo no tiene su origen en la esfera de objetos colocados ante mí y que yo percibo, sino en el plexo de útiles de los que me ocupo y que en cada caso comprendo. Este cambio de perspectiva encierra el núcleo de la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger en las ya mencionadas lecciones de 1919. Con esta transformación se produce una sustitución del modelo de la filosofía de la conciencia asentado en la percepción por el paradigma de la filosofía hermenéutica basada en la comprensión.

A la luz de los capítulos centrales de las lecciones *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, podemos esquematizar las diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger de la siguiente manera:

| FENOMENOLOGÍA REFLEXIVA | FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA |
|--|--|
| SUBJETIVIDAD La subjetividad transcendental, desgajada del mundo inmediato, es la instancia constitutiva de la realidad. | VIDA FÁCTICA La vida fáctica, en cuanto inmersa ya siempre en una situación hermenéutica, se convierte en el punto de partida del análisis filosófico. |
| DONACIÓN (<i>Gegebenheit</i>) El ámbito de los objetos intencionales se da primariamente en la mirada cosificadora de la conciencia que arranca artificialmente las vivencias inmediatas del mundo del que emergen. | COMPARECENCIA (<i>Begegnung</i>) Las vivencias inmediatas del mundo circundante no se dan en o ante la conciencia, sino que comparecen o salen al encuentro en el horizonte de significados que articula el mundo simbólico en el que vivimos ordinariamente. |

| | |
|--|--|
| <p>PERCEPCIÓN (<i>Wahrnehmung</i>) El acceso primario al mundo inmediato se funda en la percepción sensible de los colores, de las formas, de las superficies o de las resistencias de los objetos intencionales dados a la conciencia, cualidades que son descritas siguiendo el modelo de las ciencias naturales.</p> | <p>SIGNIFICADO (<i>Bedeutung</i>) La percepción sensible conserva su validez, pero pierde su carácter primario y fundante en favor de la comprensión inmediata y ateórica de la vida humana. Las cosas, personas y situaciones del mundo cotidiano no aparecen primariamente como objetos percibidos, sino como objetos revestidos de un significado concreto.</p> |
| <p>QUÉ (<i>Was</i>) La actitud teórica de las ciencias naturales y la actitud reflexiva de la fenomenología tratan de establecer las determinaciones objetivas de las cosas existentes y dadas en los actos de una conciencia con capacidad de articularlas categorial y conceptualmente. Se lleva a cabo un análisis de las estructuras de la conciencia próximo al procedimiento deductivo de la ciencia que suprime el contexto mundano e histórico de la experiencia para fijar el contenido objetivo, el qué de las vivencias (como, por ejemplo, el color, la figura, la pesadez, la resistencia, etc.).</p> | <p>CÓMO (<i>Wie</i>) La actitud ateórica y genuinamente fenomenológica no establece las propiedades objetivas de los entes que aparecen en el mundo en el que vivimos, sino el modo como nos insertamos en él. Se realiza un análisis de las estructuras de la vida humana inspirado en el método hermenéutico de las ciencias del espíritu con el fin de mostrar las raíces significativas que nutren el subsuelo del mundo ya precomprendido en cada caso por la vida humana y de mostrar el modo, el cómo de su manifestación fenoménica (por ejemplo, en términos de ser-en-el-mundo, cuidado, solicitud, uno, caída, etc.).</p> |
| <p>PROCESO (<i>Vorgang</i>) Mecanismo de la representación reflexiva por el que las vivencias pasan delante de mí a modo de un proceso que desemboca en un fenómeno de privación de vida</p> | <p>APROPIACIÓN (<i>Ereignis</i>) Mecanismo de la repetición comprensiva de las vivencias circunmundantes que trata de aprehender prerreflexivamente su forma originaria de donación en mi yo histórico.</p> |
| <p>PRIVACIÓN DE VIDA (<i>Ent-lebung</i>) Resultado de la aplicación de la actitud teórica y reflexiva a la hora de analizar las vivencias de la conciencia.</p> | <p>VIVENCIA (<i>Er-lebnis</i>) Resultado de la aplicación de la actitud ateórica y hermenéutica a la hora de interpretar las vivencias del mundo circundante.</p> |

| | |
|---|---|
| <p style="text-align: center;">EXPLICACIÓN (<i>Erklärung</i>)</p> <p>Método que consiste en desplegar las cosas percibidas ante la conciencia para a continuación describirlas y exponerlas a un examen detallado de sus cualidades. En el caso de las ciencias naturales se trata de determinar las causas que provocan un fenómeno; en la fenomenología husserliana se pretende retroceder todo fenómeno a la subjetividad constituyente del <i>ego transcendental</i>.</p> | <p style="text-align: center;">COMPRENSIÓN (<i>Verstehen</i>)</p> <p>Método que consiste en penetrar en las tramas de significación que configuran el mundo como un espacio simbólico irrebasable y un horizonte de sentido ya siempre abierto y a disposición del individuo. No responde a un ejercicio de objetivación y representificación, sino a un ejercicio de inmersión en la textura histórica de la vida.</p> |
| <p style="text-align: center;">CIENCIA (<i>Wissenschaft</i>)</p> <p>Husserl se mueve en el marco de una concepción de la fenomenología que imita el modelo de las ciencias naturales, poniendo entre paréntesis la existencia del mundo natural con el fin de lograr un acceso ideal a las vivencias puras del yo. La descripción eidética de esta ciencia fenomenológica todavía opera con categorías.</p> | <p style="text-align: center;">CIENCIA ORIGINARIA (<i>Urwissenschaft</i>)</p> <p>La concepción heideggeriana de la fenomenología se mueve en la esfera originaria de la vida fáctica y no en la región de una determinada ciencia. La comprensión que la vida tiene de sí misma y que extrae directamente de su relación práctica con el mundo se articula en términos de indicadores formales.</p> |
| <p style="text-align: center;">INTENCIONALIDAD (<i>Intentionalität</i>)</p> <p>La descripción fenomenológica arranca básicamente del yo, es decir, de una intencionalidad dirigida a un elemento inmanente a la conciencia psicológica que actúa como soporte de las vivencias.</p> | <p style="text-align: center;">CUIDADO (<i>Sorge</i>)</p> <p>Heidegger niega la existencia de una región psíquica como ámbito propio de la intencionalidad y coloca el acento en el cuidado que la vida presta a las vivencias del mundo circundante.</p> |
| <p style="text-align: center;">REDUCCIÓN (<i>Reduktion</i>)</p> <p>El acceso a la subjetividad pura como fundamento último y la correspondiente desconexión del mundo se logra a través de un acto reflexivo explícito, es decir, descansa en una actitud reflexiva que el <i>ego</i> puede activar libremente en cada momento. La angustia, en cambio, nos arroja contra nuestra voluntad al mundo en cuanto tal.</p> | <p style="text-align: center;">ANGUSTIA (<i>Angst</i>)</p> <p>El acceso originario al mundo acontece o sobreviene a través de una afección fundamental como la de la angustia. La angustia tiene una enorme importancia metodológica, porque de una manera pasiva (esto es, sin que el yo ejecute una actitud reflexiva) permite alcanzar un nivel de auto-transparencia similar a la reducción husserliana.</p> |

| | |
|--|--|
| <p>REFLEXIÓN (<i>Reflexion</i>) Husserl parte de la suspensión de la actitud natural y del mundo inmediato dado al yo, estableciendo así una interpretación ob-jetivante del modo primario de presentarse las cosas. La fenomenología piensa que <i>sólo</i> en la reflexión hay una verdadera conciencia de sí que hace posible todo saber empírico</p> | <p>REPETICIÓN (<i>Wiederholung</i>) Heidegger parte de la base de que la vida fáctica tiene un modo prerreflexivo de revelarse a sí misma antes de su explicitación reflexiva. La repetición es una prolongación de ese primer movimiento de autocomprensión; es decir, la vida misma es consciente de este saber de sí en el nivel primario y espontáneo de donación prerreflexiva.</p> |
|--|--|

En definitiva, la fenomenología reflexiva accede a la realidad inmediata a través de la teoría, mientras que la fenomenología hermenéutica opera una clara distinción entre actitud teórica y actitud fenomenológica. Precisamente esta primacía de lo teórico, como ya hemos advertido, impide un acceso genuino al ámbito de donación inmediata de la vida y sus vivencias. De ahí que una ciencia originaria de la vida fáctica tenga que hacer frente a la siguiente pregunta metodológica fundamental: ¿cómo pasamos de la simple intuición a la descripción de su contenido, de cómo logramos un acceso directo a la esfera de la vida? Desde este punto de vista las lecciones de 1919 resultan tremendamente reveladoras, porque anticipan el programa heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad y fijan con claridad las principales diferencias entre el concepto de fenomenología de Husserl y Heidegger.