



¡Mundea!

A cien años de la lección
heideggeriana del
Kriegsnotsemester (1919)

It's Worlding!

One Hundred Years of
Heidegger's *Kriegsnotsemester*
Lecture (1919)

JETHRO MASÍS

(ESCUELA DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD DE COSTA RICA - COSTA RICA)

Recibido el 20 de marzo de 2020 - Aceptado el 1 de Abril de 2021

Jethro Masís (Dr. phil., Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Alemania) es Profesor Asociado en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, donde además forma parte de la comisión del Programa de Posgrado en Filosofía y del consejo científico del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Actualmente, es presidente del Círculo Costarricense de Fenomenología (cuya revista dirige, el *Anuario Costarricense de Fenomenología*) y miembro de la comisión directiva del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Hermann Braus, Anatomie des Menschen: ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte (1921)

99

RESUMEN: Hace exactamente cien años Heidegger –quien a la sazón se estrenaba como asistente científico de Husserl– pronunció en la Universidad de Friburgo la lección *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo en el semestre de emergencia de la posguerra (Kriegsnotsemester)*. Desde nuestro punto de vista contemporáneo, la lección no solamente es importante como mera conmemoración histórica de efemérides, sino a causa de su contenido combativo y radical. La determinación heideggeriana de la fenomenología como ciencia pre-teórica originaria redefine el alcance de la investigación fenomenológica y prepara el camino para su transformación hermenéutica. En suma, la lección sirve como testimonio del desarrollo de la propia voz filosófica de Heidegger, que ya despuntaba desde el mismo comienzo de su carrera docente.

PALABRAS CLAVE: Heidegger - Fenomenología - Facticidad - Hermenéutica - *Lebensphilosophie*.

ABSTRACT: Exactly one hundred years ago, Heidegger—then Husserl’s new scientific assistant—delivered at the University of Freiburg a lecture entitled *The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview on the War Emergency Semester (Kriegsnotsemester)*. From our contemporary viewpoint, the lecture is not only important for historical reasons, but rather because of its combative and radical tone. Heidegger’s determination of phenomenology as originary pre-theoretical science redefines the scope of phenomenological research and prepares the path for its hermeneutical transformation. In sum, the lecture serves as testimony of the development of Heidegger’s own philosophical voice, as early as the very beginning of his teaching career.

KEY WORDS: Heidegger - Phenomenology - Facticity - Hermeneutics - *Lebensphilosophie*.

1. El rumor del rey oculto

El encuentro filosófico entre Heidegger y Husserl constituye uno de los eventos más significativos del pensamiento contemporáneo. Aunque a su llegada a Friburgo en 1916 Husserl nombró como su asistente a la filósofa Edith Stein, ese mismo año comenzó su relación con el joven Heidegger, cuya personalidad y talento lo impresionaron profundamente desde las primeras conversaciones.¹ En

¹ Sobre los años de Husserl en la Universidad de Friburgo, cf. Mohanty, J. N., *Edmund*

1919, Husserl nombró a Heidegger como su asistente científico y así comenzó una alianza filosófica que transformaría en pocos años el panorama de la filosofía alemana. Es Gadamer quien cuenta la anécdota según la cual Husserl se ufanaba por aquella época de que “la fenomenología... eso somos Heidegger y yo”;² si bien la ruptura entre maestro y discípulo se anunciaba en el horizonte ya desde muy temprano.

Hannah Arendt³ relata que la vida académica por aquellos años se caracterizaba por un ambiente permeado por la modorra profesional y la tediosa organización en escuelas que ofrecían doctrinas seguras y respuestas preparadas. La actividad docente del joven asistente de Husserl liquidó de forma fulminante aquel marasmo que no decía nada a los jóvenes alemanes que habían sido testigos de los horrores de la Gran Guerra. Corría la fama en Alemania de que había un maestro del que no se conocía casi nada: “el secreto rey oculto del reino del pensamiento”.⁴ En arreglo con Arendt, “lo que se conocía de él no era mucho más que un nombre, pero este nombre viajó por toda Alemania como el rumor de un rey oculto que quiere pasar inadvertido”.⁵ Su actividad docente, de la que fueron testigos la misma Arendt, Löwith, Jonas, Marcuse, Gadamer y tantos otros, se caracterizaba por saber distinguir entre el objeto de la erudición y el asunto del pensamiento, y mirar las posturas eruditas con suficiente indiferencia y desdén.⁶ Otro testigo del ingreso espectacular de Heidegger al escenario filosófico fue Leo Strauss, quien no duda en calificar la actividad docente heideggeriana como una revolución del pensamiento:

Gradualmente, el alcance de la revolución en el pensamiento que Heidegger estaba preparando se nos hizo patente a mí y a mi generación. Veíamos con nuestros propios ojos que no había habido en el mundo un fenómeno similar desde los tiempos de

Husserl's Freiburg Years 1916-1938, New Haven, Yale University Press, 2011.

² Gadamer, Hans-Georg, *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*, Gesammelte Werke Bd. 3, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, p. 188.

³ Cf. Arendt Hannah, “Martin Heidegger cumple ochenta años (1969)” en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp.113-126.

⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁶ *Ibid.*, p. 115.

Hegel. Logró en un brevísimo tiempo destronar las escuelas filosóficas constituidas en Alemania.⁷

La primera lección de Heidegger en la Universidad de Friburgo como asistente científico de Husserl, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, tuvo lugar en el semestre de emergencia de la posguerra (*Kriegsnotsemester*) en 1919 e interviene de manera decisiva en el ambiente filosófico de la época.⁸ Heidegger se presenta como aquel que realizaría concretamente la promesa del proyecto de Husserl de “ir a la cosas mismas”, no sin antes llevar a cabo una transformación y radicalización del pensamiento del maestro. La lección, por tanto, funge como bisagra entre las discusiones que se encuentran en los inicios del surgimiento del pensamiento fenomenológico y el debate contemporáneo en torno al lugar propio de la filosofía.

La lección es un genuino testimonio del hacha de Heidegger: su forma de proceder que clava el hacha, si bien no para talar completamente el tronco. Al menos en el periodo denominado la “década fenomenológica” (1919-1929), Heidegger lleva a cabo una transformación hermenéutica de la filosofía fenomenológica, merced a la cual amplía su ámbito y redefine su tarea. La radicalización del ámbito temático de la fenomenología es así arrancado de las tradicionales regiones presupuestas de la naturaleza y el espíritu, y de las reconstrucciones metafísicas de la realidad. La ganancia obtenida no es otra que aquello que años después Heidegger denominó “*die Eigentändigkeit des Philosophierens*”⁹, a saber, la convicción —sin duda osada e insolente— que proclama la autonomía, independencia y soberanía del filosofar, cuyo ámbito temático no debe confundirse con los objetos y problemas de los otros saberes y ciencias. A juicio del joven Heidegger, el asunto del pensar —que más tarde llamará “*die Sache des Denkens*”— es solamente suyo y, como tal, intransferible e imposible de delegar.

⁷ Strauss, Leo, “Introducción al existencialismo de Heidegger” en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 42.

⁸ Cf. Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Bde. 56/57, ed. B. Heimbüchel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987. Las obras de Heidegger se citarán de ahora en adelante siguiendo la forma tradicional en arreglo con los volúmenes de la Gesamtausgabe (en este caso, GA 56/57). Las referencias completas se encuentran en la bibliografía.

⁹ Heidegger, Martin, GA 29/30, p. 31.

En lo que sigue, se hará una reconstrucción del contenido de la lección del *Kriegsnotsemester* con el fin de presentar los aspectos neurálgicos de la transformación hermenéutica de la fenomenología fraguada por el joven Heidegger desde el mismo inicio de su carrera docente. Esta radicalización de la fenomenología gravita en torno a los conceptos de “vida” (*Leben*) y “vivencia” (*Erlebnis*), y toma como punto de partida una serie de objeciones que por aquel entonces pretendían minar las bases del proyecto fenomenológico.

2. La equivalencia tradicional

La tesis principal de la lección del *Kriegsnotsemester* es que el fenómeno de la vivencia pertenece a un tipo de trabajo filosófico que se concentra en la esfera originaria de lo pre-teorético y pre-reflexivo. La importancia de la lección radica en que en ella Heidegger definió la investigación fenomenológica como una ciencia originaria de la vida (*Urwissenschaft des Lebens*). Si bien esta terminología no pervivió en su *magnum opus* de 1927, sí lo hizo la transformación hermenéutica de la fenomenología que tenía las pretensiones de seguir la orientación de la vida fáctica misma. El método de la investigación empleado en *Sein und Zeit* se definió como hermenéutico porque el Dasein ya tiene una pre-comprensión pre-teorética y pre-ontológica constitutiva de su forma de estar-en-el-mundo. La estructura de la pre-comprensión así no es nada irracional, inefable o místico. Se da ya con un sentido y una forma cuyos caracteres deben ser objeto de la investigación fenomenológica. Todo conocimiento, incluso el conocimiento científico más sofisticado, se funda en primera instancia en la estructura existencial del estar-en-el-mundo.¹⁰

Lo decisivo de la lección del *Kriegsnotsemester* radica en la disociación que efectúa Heidegger entre la vida y lo irracional, merced a la cual se rescata la validez del concepto de *Leben* como tema de investigación filosófica y se lo despoja de las aporías más oprobiosas que se asociaban tradicionalmente con el término. Tal como afirma Bollnow, “la vida sigue siendo un concepto de lucha (*Kampfbegriff*)”.¹¹ En efecto, en torno al concepto gravitan aquellos que emplazan al pensamiento fenomenológico en la crónica de las derrotas filosófi-

¹⁰ Cf. Heidegger, Martin, *SZ*, p. 71.

¹¹ Bollnow, Otto Friedrich, *Die Lebensphilosophie*, Berlin, Springer, 1958, p. 4.

cas, y quienes más bien tienen a la fenomenología por una suerte de empresa romantizada que se dedica a salvaguardar vivencias no capturables por la racionalidad científica. Según mi parecer, en ambos casos se trata de lo que Heidegger —en una lección inmediatamente posterior— denunció como desfiguraciones de la idea de la fenomenología (*Verunstaltungen der Idee der Phänomenologie*), “en cuanto estrechamiento y oscurecimiento de sus motivos, [o] en cuanto exacerbación acrítica y cosmovisional de los mismos”¹².

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, ha sido necesario hacer cabriolas, al menos desde Kant, para domeñar filosóficamente el concepto de “vida” (*Leben*),¹³ y ello quizá a causa de la misma ambigüedad del término que se encuentra ya en la filosofía kantiana.¹⁴ En este respecto, la dificultad filosófica radica en la temprana equivalencia que se estableció entre lo vital y lo irracional. Se ha sospechado así que, en principio, el propio acceso al fenómeno escapa a toda inspección teórica, puesto que toda vivencia (*Erlebnis*) se nos da de forma irrefleja e inmediata. La actividad conceptual, por el contrario, habita en la dimensión del pensamiento reflexivo y no tiene nada que ver con una mítica esfera pura que nos imaginamos como estando más acá de todo referir y mentar. Todo es espíritu, es decir, todo es *logos*, y esta pura vida inmediata e interior con la que fantaseamos no puede ser más que una ilusión.¹⁵

Estas dificultades, sin embargo, no evitaron que el interés por una reflexión filosófica sobre la vida adquiriera en unas pocas décadas la fisonomía de un verdadero movimiento filosófico (*Lebensphilosophie*), principalmente en el cambio de siglo (XIX-XX) y hasta la década de 1920. La pregunta de rigor era la siguiente: ¿No existe acaso alguna forma en que la vida se expresa a sí misma desde sí misma y bajo sus propias condiciones? Negar esta posibilidad de auto-expresión, ¿no es algo así como logizar y petrificar, en el mismo movimiento, a la vida misma? En cuanto pioneros filosóficos decimonónicos que se rebelaron contra tal logización, vienen a la

¹² Heidegger, Martin, GA 58, p. 18.

¹³ Cf. Baeumler, Alfred, *Das Irrationalismusproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle, Niemeyer, 1967.

¹⁴ Cf. Molina, Eduardo, “Kant and the Concept of Life” en *The New Centennial Review*, 10/3, 2010, pp. 21-36.

¹⁵ Cf. Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, trad. L. Medrano, Barcelona, Herder, 1996, p. 29.

mente Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey, los vitalistas (Bergson, Driesch), los teóricos de la historia (Troeltsch, Meinecke, Misch, Ranke) y, sin duda, en el siglo anterior algo de vitalismo había en los exponentes de la *Existenzphilosophie* (Heidegger, Jaspers, Sartre). Todos ellos, según suele decirse, se sublevaron —cada uno a su manera— contra la absolutización del pensamiento objetivante y contra la pretendida potencia de una lógica teórica que todo lo fagocita y domeña. Pero resulta incorrecto concluir de esto que la *Lebensphilosophie* constituyera una escuela de pensamiento con una agenda filosófica homogénea. Como ha dicho Scheler,¹⁶ el interés por un concepto de la vida agrupaba a diferentes pensadores con intereses científicos y filosóficos diversos, quienes con todo esperaban que surgiera una reflexión en el futuro cercano que por fin permitiera que la vida se colocara en el centro de la investigación filosófica. Todo esfuerzo en esta dirección parecía ser más que todo programático y reinaba más la esperanza que la concreción filosófica. Sin embargo, hubo siempre enemigos acérrimos que se opusieron resolutamente a un giro vitalista del pensamiento. Desde quienes consideraban que se trataba de una moda (Rickert), hasta quienes dudaban de las mismas posibilidades teóricas de una reflexión filosófica vitalista propiamente dicha (Cassirer, Natorp).¹⁷ Más grave es todavía la famosa tesis de Lukács de que la *Lebensphilosophie* coadyuvó con la “destrucción de la razón” (*Zerstörung der Vernunft*).¹⁸ Toda *Lebensphilosophie*, según este devastador juicio, no era más que irracionalismo disfrazado de profundidad teórica. En cualquier caso, los impulsos de la *Lebensphilosophie* se dejan retrotraer hasta el movimiento proto-romántico del *Sturm und Drang* y su fisonomía amorfa dificulta el que pueda hablarse propiamente de una escuela.¹⁹

Se ve que, desde el punto de vista histórico, la asociación entre la vivencia y lo irracional, que establece la imposibilidad de un acceso

¹⁶ Cf. Scheler, Max, “Versuche einer Philosophie des Lebens” en *Die Weissen Blätter*, 3, 1913, p. 203.

¹⁷ Cf. Ebrecht, Angelika, *Das individuelle Ganze. Zum Psychologismus der Lebensphilosophie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1992.

¹⁸ Cf. Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke Bd. 9, Neuwied, Luchterhand, 1960.

¹⁹ Cf. Große, Jürgen, “Revitalisierung der Lebensphilosophie? (1. Teil)” en *Philosophische Rundschau*, 53, 2006, p. 20.

a la experiencia pura, resulta más bien tradicional. En principio, toda *Erlebnis* se nos da de forma irrefleja e inmediata. ¿A qué viene entonces esa suprema ingenuidad de lanzar un programa de investigación que se consagre exclusivamente a una dimensión de la experiencia que no se deja aprehender conceptual y reflexivamente? La muy citada frase de Ricoeur, según la cual la fenomenología puede designarse como la historia de las herejías husserlianas,²⁰ podría quizá ampliarse con el magro juicio de Cerbone: “existe una tradición honrada por el tiempo —tan larga como la fenomenología misma— que la declara, de forma variada, poco fiable, irrelevante, irremediamente confusa o incluso imposible”.²¹ La objeción fundamental no es otra que la doctrina de la mediatez de toda inmediatez, que rechaza toda pretensión de obtener un acceso al origen puro de la vida.²²

Desde sus mismos orígenes históricos, la filosofía fenomenológica ha sido objeto de desdén y escepticismo precisamente a causa del aura de pureza que se le adhiere. Toda *Unmittelbarkeit* es fútil ya que, como argumentaba Cassirer, permanece encapsulada casi como mónada leibniziana.²³ Ya Watt²⁴ y Natorp²⁵ hicieron el señalamiento temprano de que el *peccatum originale* de la fenomenología radicaba en que tanto la auto-observación como la reflexión eran impotentes *vis-à-vis* la experiencia inmediata. Según Natorp, la vivencia inmediata es inaccesible.²⁶ Toda descripción es objetivante y fulmina la vida subjetiva (*man schlägt die Subjektivität tot*). La reflexión es teórica *tout court* y, en cuanto tal, nos da como resultado algo otro que no estaba en la misma vivencia. Natorp incluso cree que el mismo conocimiento científico es objetivante de suyo: “*Die gesamte auch nichtwissenschaft-*

²⁰ Cf. Ricoeur, Paul, “Sur la phénoménologie” en *Esprit*, 21/12, 1958, p. 836.

²¹ Cerbone, David, “Phenomenological Method: Reflection, Introspection and Skepticism” en D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 7.

²² Adorno, Theodor-Wiesengrund, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Gesammelte Schriften Bd. 5, ed. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, p. 12.

²³ Cf. Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 3, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, p. 46.

²⁴ Cf. Watt, Henry, “Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905” en *Archiv für die gesamte Psychologie*, 7, 1906, pp. 1-48.

²⁵ Cf. Natorp, Paul, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.

²⁶ *Ibid.*, pp. 102-103.

liche Vorstellung der Dinge ist in der Tat das Ergebnis einer oft schon weitgehenden Objektivierung”.²⁷ Uno supone que la reflexión sobre la experiencia inmediata nos da acceso a ella, pero en realidad lo único que obtenemos es lo allí reflejado. Y ese espejo es una deformación: una genuina *fata morgana*, como suele afirmar Adorno con escarnio.²⁸ Todo aquello que quiere abstraerse de la mediación en realidad termina disolviendo lo que pretendía capturar. La ilusión de la inmediatez a la que hemos sucumbido nos engatusa con la promesa de una riqueza vital que podríamos recuperar. Lo cierto, sin embargo, es que tan tenaces cavilaciones que prometen lo originario pueden inicialmente cautivar por el aura enigmática que las rodea, pero el gesto es tan halagüeño como rimbombante, tan estridente como superfluo. Nos abalanzamos en pos de lo incondicionado —*das Unbedingte*, como decía Novalis pero lo cierto es que no encontramos más que cosas (*Dinge*): cosas condicionadas, es decir, cosas dependientes de nosotros y mediadas por el espíritu. En nuestra búsqueda por lo constituyente tan solo encontramos lo ya constituido.²⁹

Como puede verse, tales objeciones tocan el nervio neurálgico del pensamiento fenomenológico. Y por eso mismo, tanto Husserl como Heidegger, se vieron en la obligación de defender a la fenomenología de estos alegatos, si bien de una forma que explica el desencuentro más hondo de la empresa conjunta.

Husserl mismo ha admitido que, dada la cantidad ingente y creciente de malentendidos en torno a la fenomenología, su preferencia ha sido siempre ocuparse de lleno de las demandas y problemas que su nueva ciencia ha suscitado.³⁰ Al fin y al cabo, muchas de las críticas —comprenden tan mal el sentido de mi fenomenología que no se ve afectada por ellas en lo más mínimo”.³¹ Así que, ¿para qué perder el tiempo en amargas refutaciones y contra-réplicas que en nada atañen a los motivos de su pensamiento? Sin embargo, si es-

²⁷ *Ibid.*, p. 106.

²⁸ Cf. Adorno, Theodor-Wiesengrund, *op. cit.*, p. 23.

²⁹ Me refiero al famoso aforismo de Novalis: “Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge” (*Blütenstaub-Fragmente*, Nr. 1), en *Theorie der Romantik*, ed. Herbert Uerlings, Stuttgart, Philipp Reclam, 2000, p. 49.

³⁰ Cf. Husserl, Edmund, “Vorwort von Edmund Husserl” en Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. vii.

³¹ *Ibidem*.

tamos enterados de la confusión del método fenomenológico como auto-observación (*Selbstbeobachtung*) cara a Watt es porque Husserl nos ofrece una detallada refutación de la misma en § 79 de *Ideen* de 1913.³² Según Husserl, montar una refutación de la fenomenología con base en el escepticismo metodológico que reniega de la experiencia interna no es otra cosa que una grosera confusión entre la fenomenología pura y la psicología empírica, es decir, pierde de vista fatalmente la diferencia fundamental —ya introducida y largamente argumentada— entre hecho (*Tatsache*) y esencia (*Wesen*).³³ Watt estima que la vivencia, en cuanto realidad absoluta, no puede ser sabida, de manera que toda consideración sobre ella deviene proceso retrospectivo que toma por objeto otra cosa, porque la vivencia misma no es tenida ni retenida en esa observación. Husserl no sale de su asombro:

Una teoría fenomenológica de esencias debe interesarse tan escasamente por los métodos mediante los cuales el fenomenólogo podría cerciorarse de la *existencia* de aquellas vivencias que le sirven de soporte en sus comprobaciones fenomenológicas, como la geometría debe interesarse por la manera de asegurar metódicamente la existencia de las figuras en la pizarra o de los modelos en el armario. Geometría y fenomenología, en cuanto ciencias de la esencia pura, no conocen afirmación alguna sobre la existencia *real*. Está precisamente en conexión con ello el que las ficciones claras les brinden bases no sólo tan buenas, sino en gran medida mejores que los datos de la percepción y la experiencia actuales.³⁴

Watt confunde la percepción empírica con el sentido de la vivencia intencional. Además, presupone precisamente lo que su escepticismo pretendía negar: la reflexión y el saber de las vivencias. Si las vivencias pertenecen a una realidad absoluta que no puede ser sabida, ¿cómo sabe Watt que aquellas se ven alteradas por la reflexión? En cualquier caso, si Watt habla de una dicotomía entre la vivencia

irrefleja y la reflexión es porque ya está, de hecho, reflexionando. Y al reflexionar, además, está presuponiendo que sabe algo de esa vivencia irrefleja: el hecho de que sufre una modificación mediante la reflexión. En fin, —esto basta para hacer palmario el contrasentido.³⁵ Un contrasentido, por cierto, característico en última instancia del —contrasentido científico-natural de principio—.³⁶

Heidegger está de acuerdo con Husserl en que la crítica de la fenomenología como *Selbstbeobachtung* de ningún modo afecta el campo temático y los fines de la investigación. No obstante, la apertura fenomenológica de la esfera de la vivencia no está garantizada mediante el método de la reflexión. Por esa razón, las objeciones de Natorp merecen seria consideración. Debe discutirse, por tanto, mediante qué método es posible garantizar la apertura de la esfera de la vivencia y, de paso, dar cuenta de los motivos que subyacen al escepticismo respecto de la dimensión de la fenomenología.

3. El acuerdo parcial con Natorp

Debe quedar claro que estas observaciones críticas de Husserl también afectan neurálgicamente los alegatos de Natorp contra la posibilidad de la investigación fenomenológica. El método alternativo natorpiano de la reconstrucción también presupone lo que dice ignorar: una modificación de la experiencia subjetiva tal como es vivenciada. De forma que, tanto en el caso de Watt como de Natorp, quizá lo más grave es que se asume ingenuamente un postulado tradicional respecto de la experiencia fáctica de la vida: aquel que acepta sin más su carácter inefable, inexpresivo e irracional.

Heidegger, desde luego, no sucumbe —al igual que Husserl— al escepticismo de la experiencia fáctica. Sin embargo, acepta parcialmente las críticas de Natorp: “el único quien hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología”.³⁷ En este acuerdo parcial, precisamente, puede barruntarse la transformación hermenéutica de la fenomenología reflexiva de Husserl.

³² Cf. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*, Husserliana Bd. III, ed. Karl Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 151 ss. Se citará en lo sucesivo la *Husserliana* de forma tradicional (en este caso, Hua III).

³³ Cf. Husserl, Edmund, Hua III, pp. 7-32.

³⁴ *Ibid.*, p. 153.

³⁵ *Ibid.*, p. 156.

³⁶ *Ibid.*, p. 159.

³⁷ Heidegger, Martin, GA 56/57, p. 101.

La experiencia fáctica de la vida tiene una tesitura que podría denominarse eventual: acaece, adviene, y estamos en ella de una forma que no admite las distinciones teoréticas de la filosofía tradicional. Sobre todo la dicotomía entre un sujeto viviente frente a objetos externos queda enteramente pulverizada ante el modo genuino de ser de nuestra forma de existir fácticamente. Natorp presupone que una radicalización de la subjetividad como aquello que se opone fundamentalmente a todo *Gegenstand* haría las veces de antídoto contra toda substancialización o cosificación del sujeto.³⁸ Pero esta diferencia no es lo suficientemente radical como cree el pensador neokantiano. Las objeciones científicamente relevantes de Natorp contra la fenomenología que, según Heidegger, habría que tomar en consideración no atañen a una radicalización ontológica del sujeto, sino al concepto husserliano de reflexión. En arreglo con Heidegger, habría que contradecir frontalmente la exigencia metodológica husserliana de que la investigación fenomenológica se lleve a cabo mediante actos de reflexión.³⁹ La reflexión es problemática porque, mediante sus auspicios, “ya no vivimos en las vivencias, sino que las observamos. Las vivencias vividas se convierten en vivencias observadas”.⁴⁰ Es cierto que el mismo acto reflexivo es, al mismo tiempo, una vivencia pero, ¿no se trata de un forzamiento y de una desnaturalización de lo vivido? ¿Con qué fin se observan las vivencias?

Según el joven asistente de Husserl, Natorp tiene un punto cuando pone en entredicho el método de la reflexión acerca de las vivencias, porque toda reflexión implica ya una suerte de privación de la vida (*Ent-lebung*).⁴¹ Incluso el yo viviente, el yo histórico, es “des-historizado (*ent-geschichtlich*) hasta el punto de quedar reducido a un resto específico de yo-idad (*Ich-heit*) en correlación con lo cósmico”.⁴² Y a causa de ello, “lo significativo es de-significado (*ent-deutet*) hasta el punto de quedar reducido al simple hecho de ser real (*Real-sein*)”.⁴³ Y esto no es otra cosa que una suerte de absolutización de lo teorético (*Verabsolutierung des Theoretischen*).⁴⁴

³⁸ Cf. Natorp, Paul, *op. cit.*, pp. 29-31.

³⁹ Cf. Husserl, Edmund, *Hua III*, 144.

⁴⁰ Heidegger, Martin, *GA 56/57*, p. 99.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 91.

⁴² *Ibid.*, p. 89.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 90.

Valgan aquí expresiones quijotescas para concluir que el mismo punto de Natorp contra la reflexión fenomenológica no desface los entueros del pensamiento objetivante que absolutiza lo teorético, sino que confirma que la batalla del neokantiano arremete solamente contra molinos de viento. Según Heidegger, las objeciones de Natorp pueden ser tomadas en consideración “porque ellas mismas nacen del punto de vista de lo teorético”⁴⁵ y ejemplifican así su vacuidad. La lectura de la lección heideggeriana en ocasiones da la impresión de una aparente inconsistencia, de una pendulación ambivalente entre las serias objeciones de Natorp a la fenomenología y la defensa heideggeriana de la posibilidad de la apertura fenomenológica de la esfera de la vivencia. Pero, precisamente, en esta actitud aparentemente ambivalente hacia Natorp se nos revela la ya temprana estocada heideggeriana contra la concepción de la fenomenología de su maestro.

Así las cosas, Heidegger ve con simpatía las objeciones de Natorp contra el método reflexivo, pues este también sucumbe de cierta forma al predominio de lo teorético (*Vorherrschaft des Theoretischen*). Debe notarse que el joven Heidegger estaba por estos años bajo el influjo de otro filósofo neokantiano, Emil Lask, a quien incluso dedica su tesis de habilitación: “Al caído en el segundo año de guerra”.⁴⁶ Toda esta forma de hablar de “lo teorético” es cara a la terminología laskiana de su tesis doctoral, donde se investiga de forma sistemática la relación conflictiva entre la vivencia y el conocimiento en la filosofía kantiana.⁴⁷ Debe investigarse, de hecho, qué es lo teorético, y tal como reconoce Heidegger en la misma lección, “la única persona a la que le inquietaba el problema, Emil Lask, ha muerto”.⁴⁸ Según Heidegger, con todo, en vano deberíamos enfocar nuestras esperanzas en Lask, pues él mismo quiso resolver el problema de manera teorética. Pero lo cierto es que las investigaciones laskianas sobre las relaciones entre la vivencia y el conocimiento, y entre lo lógico y lo pre-lógico, le abrieron al joven Heidegger los ojos ante el problema de la actitud teorética.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁶ Cf. Heidegger, Martin, *GA 1*.

⁴⁷ Cf. Lask, Emil, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Jena, Dietrich Schlegelmann, 2003.

⁴⁸ Heidegger, Martin, *GA 56/57*, p. 88.

Natorp tiene un punto serio cuando piensa que la reflexión y la descripción son elementos ajenos a la vivencia, pero yerra cuando sucumbe a la doctrina tradicional de la alogicidad irracional de la esfera de la vivencia. Más bien, es el primado de lo teórico (*Primat des Theoretischen*) la actitud que “destruye la vivencia del mundo circundante”⁴⁹ y hace las veces de obstáculo “que impide ver al ámbito de la vivencia del mundo circundante”.⁵⁰ Por ello, el acuerdo de Heidegger con Natorp es parcial, pero fundamental: el método fenomenológico de la reflexión es, de hecho, inadecuado, toda vez que modifica la estructura de la vida fáctica. Sin embargo, a diferencia de Natorp, Heidegger no cree que la facticidad sea incognoscible e inaccesible. Si tenemos noticia de una deformación teórica de la vida fáctica es porque esta no es muda, ciega e inexpressiva. A pesar de lo que estipula el punto de vista tradicional, no solo existe la mirada teórica, sino también una forma de visión anterior que ya tiene noticia de la experiencia de la vivencia. La vida fáctica tiene su propia manera de ver, sobre la cual emerge la forma —secundaria y derivada— de observación teórica determinativa. Lo lógico, por ello, tiene un vínculo profundo con lo pre-lógico, que en ningún caso debe concebirse como una dimensión mística e inefable que no admite ser investigada filosóficamente.

4. La ampliación de la intencionalidad

Se encuentra ya en Husserl la idea de que la “nueva región del ser nunca delimitada en su particularidad”⁵¹ descubierta por la fenomenología no es un *factum brutum*, a saber, no se trata de una oscura región inaccesible o de una quimera. Más bien, la esfera de los actos intencionales puede definirse como la vida de la conciencia: una esfera neutral que se abstrae —vía la *epoché* y la reducción— de toda posición de existencia, de forma que su investigación pone entre paréntesis el hecho real de la vivencia misma. No cabe duda de que la fenomenología se desarrolló en abierta disputa con los movimientos filosóficos de la época y que el proyecto husserliano, que pretendía que la fenomenología se estableciera como una disciplina autónoma

⁴⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁵¹ Husserl, Edmund, Hua III, p. 58.

y no como un epifenómeno al servicio de otros saberes, constituye su sello de identidad frente al neokantismo y al positivismo.

Por ello, el carácter distintivo de la fenomenología requiere de un método propio que provea el acceso a su objeto temático y a la esfera de investigación. Esa región es descubierta por Husserl en la conciencia constituyente del mundo y de toda experiencia. Pero si la conciencia ha de hacer las veces de campo temático de la investigación fenomenológica es fácil caer en la cuenta de que nos hallamos en la dificultad de un aparente solapamiento con la psicología. Husserl mismo se formó en la escuela de la psicología descriptiva de Brentano, de forma que siempre estuvo muy consciente de los peligros que presentaba esta confusión entre la fenomenología y la psicología mundana. Confundir el ámbito temático de la fenomenología con el de la psicología no es más que una incompreensión fatal para los fines de Husserl de fundar una ciencia primera enteramente autónoma. De ahí sus esfuerzos constantes por refutar las aparentes aporías de la época que, si no confundían a la fenomenología con una ciencia psicológica de las vivencias, terminaban por relegarla a la historia de los proyectos fallidos —de Wundt a Titchener— enlodados en los métodos introspectivos.⁵² ¿Es la fenomenología, en lo que atañe a su método, una *Naturwissenschaft* o una *Geisteswissenschaft*? ¿Se trata de una teoría nomotética o ideográfica? ¿Debe seguir métodos empíricos o histórico-espirituales? ¿Es una ciencia formal o material? La respuesta es: ninguna de las anteriores.⁵³

No es otra cosa que la estipulación de su naturaleza radicalmente autónoma lo que se ha prestado para la continua incompreensión de la fenomenología. Como ha afirmado Fink, “el juicio contemporáneo sobre la filosofía fenomenológica de Husserl malinterpreta casi totalmente su verdadero sentido”.⁵⁴ Y quizá a Husserl no le falta responsabilidad en la circunstancia de que su fenomenología pro-

⁵² Sobre la historia de la psicología basada en métodos introspectivos, cf. Lyons, William, *The Disappearance of Introspection*, Cambridge, MA/London, The MIT Press, 1986. Además, existe una revalorización de la evidencia introspectiva en los enfoques de la primera persona. Cf. Jack, Anthony & Roepstorff, Andreas (eds.), *Trusting the Subject* (2 vols.), Exeter, Imprint Academic, 2003.

⁵³ Sobre esto, cf. Luft, Sebastian, *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*, trad. R. Mendoza-Canales & I. Quepons, Bogotá, Aula de Humanidades, 2019, p. 157 ss.

⁵⁴ Fink, Eugen, “¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?” en *Diálogos*, 25/56, 1990, p. 167.

voque los infundios de críticos furiosos que se abalanzan contra ella. De hecho, al proyecto husserliano que demanda que la investigación fenomenológica no se suscriba a los fines que persiguen las ciencias que se ocupan de la naturaleza o de los fenómenos espirituales le hace un flaco favor el que se adopte el término tradicional de conciencia. En efecto, todos los fenómenos que Husserl asocia con la intencionalidad (percepción, memoria, recuerdo, etc.) son parte de la psicología tradicional y, por esa misma razón, son difíciles de arrancar de la esfera mundana. Es cierto, como afirma Fink, que las razones que explican la situación paradójica de la fenomenología no deben buscarse “en una deficiente disposición a la comprensión por parte de la época, sino en la esencia de la fenomenología misma”.⁵⁵ Es la misma radicalidad de la filosofía fenomenológica la que deviene piedra de tropiezo, toda vez que su práctica nos pone en el predicado de adoptar una inversión radical de la actitud natural que, no solo domina nuestra existencia práctica pre-científica, sino también la disposición epistemológica de las ciencias y de los puntos de vista que predominan en la filosofía tradicional. Por esta razón, el ingreso a la dimensión exigida por el pensamiento fenomenológico se ve gravemente obstaculizado por una serie de prejuicios que dominan nuestra vida y nuestras formas usuales de interpretación. Debemos partir, como afirma Husserl, de “aquello que se encuentra antes de todos los puntos de vista: del dominio entero de lo dado ello mismo intuitivamente y antes de todo pensar teórico”.⁵⁶ Sin embargo, ¿no será acaso, y en la misma medida, piedra de tropiezo el partir de una conceptualidad filosófica tradicional?

Y es acá donde Heidegger entra en la escena. Su reproche contra el concepto husserliano de conciencia aparece más claramente formulado en una lección posterior de 1925:

La cuestión primaria de Husserl simplemente no se ocupa del carácter del ser de la conciencia. Más bien, él se guía por la siguiente preocupación: *¿De qué manera puede la conciencia volverse el objeto posible de una ciencia absoluta?* La preocupación primaria que lo guía es la *idea de la ciencia absoluta*. Esta idea, de que la *conciencia ha de ser la región de una ciencia absoluta*, no es simplemente inventada: es la idea que ha ocupado a la filo-

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Husserl, Edmund, Hua III, p. 45.

sofía moderna desde Descartes. La elaboración de la conciencia pura como el campo temático de la fenomenología no se deriva *volviendo a las cosas mismas* sino volviendo a una idea tradicional de la filosofía.⁵⁷

Esta crítica nos devuelve a las principales intuiciones que el joven asistente de Husserl desarrolla en la lección del *Kriegsnotsemester*, puesto que la indeterminación husserliana del carácter del ser de la conciencia explica el giro ontológico que Heidegger le imprime a la fenomenología. Con todo, es solamente una mala interpretación de la *epoché* y la reducción la que nos haría caer en la impresión errada de que Husserl destierra todo preguntar ontológico de la fenomenología. Pero, ¿no es cierto que Husserl ya había llegado a la conclusión de que “el fenomenólogo no juzga ontológicamente”?⁵⁸ En efecto, pero ‘ontológico’ significa en Husserl mundano, real en el sentido de lo existente en la naturaleza. Lo dice bien Günther Anders, los objetos intencionales no son fantasmas, sino “ὄντα, por decirlo con Parménides y Platón. Pero ¿cuál es aquí el significado de ὄν?”⁵⁹

Precisamente acá la tarea que Heidegger se propone no es otra que ensanchar el ámbito temático de la fenomenología con su acepción de ciencia originaria. El problema de tomar a la conciencia como ámbito de la fenomenología es su estrechez, dado que los fenómenos intencionales caros a Husserl son concebidos a partir de una relación estructural entre los actos y sus objetos. Pero la intencionalidad es más amplia que significar objetos, imaginarlos, percibirlos o recordarlos. Es la asunción del concepto tradicional de conciencia lo que termina por configurar esa relación abstracta entre actos y objetos; relación que a Heidegger se le antoja todavía demasiado teórica.

En 1919, Heidegger no cuenta en su acervo con el concepto de *Sorge* (cuidado, cura), que en *Sein und Zeit* es presentado como el ser del Dasein,⁶⁰ pero precisamente con este concepto se reemplaza la imagen husserliana de un sujeto intencionalmente dirigido hacia objetos por la del Dasein como un estar-en-el-mundo fácticamente

⁵⁷ Heidegger, Martin, GA 20, p. 147.

⁵⁸ Husserl, Edmund, Hua III, p. 379.

⁵⁹ Anders, Günther, “Heidegger, esteta de la inacción” en *Sobre Heidegger. Cinco voces ju- dás*. Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 68.

⁶⁰ Cf. Heidegger, Martin, SZ, § 41.

existente. Por ello, “el fáctico existir del Dasein no solo es, en general y de un modo indiferente, un poder-estar-en-el-mundo en condición de arrojado, sino que ya está siempre absorto en el mundo de la ocupación”.⁶¹ Asistimos así a una ampliación del concepto fenomenológico de *Intentionalität*, que Husserl caracterizaba como la estructura fundamental de las vivencias: el ser “*Bewußtsein von einer Wirklichkeit*”,⁶² lo cual funcionaba como punto de partida para posteriormente determinar la esfera de la conciencia como una serie de actos de correlación noético-noemática.

La ampliación heideggeriana del concepto de intencionalidad implicaba sustraer a las vivencias del concepto tradicional de conciencia. En efecto, estar absorto en el mundo de la ocupación no significa primariamente ser consciente de los actos prácticos que hacen las veces de elementos constitutivos de nuestra existencia. La existencia no debe reducirse a una serie de actos de conciencia, sino que se desperdiga en una multiplicidad de maneras de ocupación mediante las cuales el Dasein se procura sus posibilidades existenciales en su situación fáctica estando-ya-en-medio del mundo. En este caso, puede afirmarse con Gadamer que somos “más ser que conciencia”.⁶³

5. El algo pre-mundano

En *Sein und Zeit*, el cuidado se define como un *a priori*, dado que, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente “antes, es decir, siempre, en todo fáctico comportamiento y situación”.⁶⁴ En la lección del *Kriegsnotsemester*, el joven Heidegger descubre aquella aprioridad en el fenómeno del *vorweltliches etwas* (el algo pre-mundano), que puede ser descubierto mediante un proceso genético: “el proceso de teoretización en relación con su origen y su creciente privación de vida”.⁶⁵

La cúspide de todo proceso de teoretización merece los epítetos

⁶¹ *Ibid.*, p. 192.

⁶² Husserl, Edmund, *Hua III*, pp. 187-188.

⁶³ Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register, Gesammelte Werke Bd. 2*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), p. 247.

⁶⁴ Heidegger, Martin, *SZ*, p. 193.

⁶⁵ *Cf.* Heidegger, Martin, *GA 56/57*, p. 112 ss.

más escarnecedores: se trata de lo objetivo, que Heidegger no tiene reparos en llamar meramente vacío y formal. Y esto, no solo a causa de que la objetividad implique de suyo una supresión y una expresa negación de la subjetividad,⁶⁶ sino sobre todo porque la consideración objetiva de algo ha perdido toda referencia a su contenido mundano. Este algo es “lo absolutamente privado de mundo, extraño al mundo; es la esfera donde uno pierde el aliento y no puede vivir”.⁶⁷ Como prueba de este proceso, Heidegger aporta el ejemplo de la vivencia del mundo circundante en una lección universitaria. Así, tenemos dos experiencias contrastantes: la consideración objetivante y la vivencia misma en el mundo circundante.

Entro al aula y veo la cátedra [...] ¿Qué “veo”? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo acaso una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, 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 pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras).⁶⁸

En la vivencia de ver la cátedra se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos circunda [...] no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Al vivir en un mundo circundante, me encuentro siempre rodeado de significados por doquier, todo es mundano, *mundea* (es *weltet*).⁶⁹

⁶⁶ *Cf.* Daston, Lorraine & Galison, Peter, *Objectivity*, New York, Zone Books, 2010, pp. 36-37.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Heidegger, Martin, *GA 56/57*, p. 71.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 72-73.

Dicho de otra forma, el ser objetivo no es autónomo respecto del algo pre-mundano. Parafraseando un pasaje de *Sein und Zeit*, pero ahora con terminología de la lección que nos ocupa, podría decirse que el conocimiento no logra poner al descubierto lo objetivo sin pasar primero por el algo pre-mundano.⁷⁰ De forma que nunca hubiera sido posible alcanzar un conocimiento objetivo del mundo si no es pasando a través de la ocupación con el ente intramundano en sus remisiones constitutivas del todo de útiles en el mundo circundante. En ausencia de este anclaje del conocimiento científico en el estar-en-el-mundo como constitución ontológico-existencial del Dasein, no puede ni siquiera explicarse cómo es posible el conocimiento objetivo. Está, desde luego, la objeción según la cual el algo pre-mundano solo es posible sobre la base de lo que está-ahí (porque, obviamente, el estar-ahí, por ejemplo, del cosmos, no es una creación subjetivo-idealista). Pero de ello no se sigue —es decir, del hecho de que el planeta Tierra estuviera antes que nosotros— que el algo pre-mundano se funde ontológicamente en el estar-ahí. Se trata de lo contrario: descubrimos algo así como un conocimiento objetivo sobre la base ontológica de la vivencia en el mundo circundante.

Con todo, ¿no será el caso que, al fin y al cabo, la investigación fenomenológica no es otra cosa que una racionalización de lo irracional? Heidegger es consciente de esta objeción, pero tiene a lo irracional por *marbete* cómodo que se ha inventado para referir a aquello con lo cual no se sabe qué hacer.⁷¹ Al contrario, la fenomenología definida como ciencia originaria de la vida pre-teórica no debe confundirse con ninguna “llamada a la oscuridad como refugio, nebulosos efluvios de grandilocuentes «sentimientos de mundo» (*Weltgefühle*) que se conducen detrás de la luz”.⁷² Porque no se trata de que el llamado mago de Messkirch⁷³ nos vaya ahora a entretener con trucos de prestidigitador, aunque bien puede decirse que el joven Heidegger sí demuestra una vocación por auscultar el subsuelo y advertir la corriente subterránea

⁷⁰ Me refiero a este pasaje de SZ: “El conocimiento no logra poner al descubierto lo que solamente está-ahí sino pasando a través de lo a la mano en la ocupación. El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es en-sí”. Heidegger, Martin, SZ, p. 71.

⁷¹ Cf. Heidegger, Martin, GA 56/57, p. 117.

⁷² Heidegger, Martin, GA 61, p. 101.

⁷³ Cf. Eilenberger, Wolfram, *Zeit der Zauberer. Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919-1929*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2019.

de los fenómenos, si bien ello no tiene nada que ver con una “*filosofía de los sentimientos* o con un filosofar genial”.⁷⁴ El truco —si cabe hablar así— consiste en rechazar la tradicional ceguera filosófica respecto del mundo de la vida mediante la exploración crítica de la fuente de la que surge: el primado de lo teórico.

Lo antedicho, desde luego, no significa que la fenomenología padezca de una fobia anti-científica. Tal como ha dicho Husserl, cuando el científico natural habla de la ciencia de la naturaleza, “escuchamos con gusto y con actitud de discípulos. Pero no siempre habla la ciencia de la naturaleza cuando hablan los investigadores de la naturaleza; y con toda seguridad no cuando estos hablan de *filosofía natural y epistemología de la ciencia natural*”.⁷⁵ Adoptamos la actitud de discípulos atentos cuando las ciencias naturales se ocupan de su propio ámbito *óntico* de investigación y cuando hablan de lo que saben soberanamente. Pero adoptamos la actitud de críticos cuando el primado de lo teórico absolutiza la dimensión objetivante y nos vuelve ciegos respecto del mundo circundante. No existe, de hecho, ninguna prueba fehaciente de que la existencia fáctica sea ciega, muda e inefable. Todo lo contrario, “*das Bedeutsame ist das Primäre*”,⁷⁶ a saber, lo significativo es lo originario, lo primordial. La misma dimensión de la que se ocupa la investigación fenomenológica cuenta con su propia visión (*Umsicht*) y con su propia forma de trato (*Umgang*) en el mundo circundante (*Umwelt*). La misma diferenciación entre la teoría objetiva y la práctica subjetiva es parásita de estas distinciones tradicionales que han surgido de la actitud teórica. Lo ha dicho Heidegger inmejorablemente: “El comportamiento «práctico» no es «ateórico» en el sentido de estar privado de visión, y su diferencia con el comportamiento teórico no consiste solamente en que aquí se contempla y allí se *actúa*”.⁷⁷ Ambas cosas son fundamentales: tanto el hecho de que toda actitud teórica es una forma de ocupación práctica, como que toda acción práctica tiene su propia visión y orientación. El punto es liberarnos de la abstracción suprema que define nuestro anclaje en el mundo a partir de nuestro ser consciente y de las formas de las que obtenemos conocimiento objetivo.

⁷⁴ Heidegger, Martin, GA 56/57, p. 110.

⁷⁵ Husserl, Edmund, Hua III, p. 46.

⁷⁶ Heidegger, Martin, GA 56/57, p. 73.

⁷⁷ Heidegger, Martin, SZ, p. 69.

6. La intuición hermenéutica

La lección del *Kriegsnotsemester* es una demostración de la potente seguridad del trabajo filosófico de Heidegger ya desde el comienzo de su carrera universitaria pero, más significativamente, de su posición autónoma respecto de Husserl. La historia de la filosofía está llena de parricidios intelectuales y de rupturas amargas entre maestros y discípulos. La ruptura entre Husserl y Heidegger, tan dramática como vehemente porque toca el mismo corazón de la fenomenología, no comienza a fraguarse lentamente en la lección de 1919, sino que de cierta forma se encuentra ya enteramente delineada. ¡Cuán equivocado estaba Husserl cuando imaginaba su trabajo y el de Heidegger como un proyecto conjunto! La estocada de Heidegger parece dislocar el sentido unitario de la fenomenología, pues la propia versión heideggeriana de la investigación fenomenológica es una transformación hermenéutica que abjura frontalmente de los visos más trascendentales que Husserl había imprimido a su método desde *Ideen* de 1913, y que directamente contradecía el constreñimiento husserliano de que la investigación se realizara enteramente mediante actos de reflexión.

Al poner en entredicho neurálgicamente las demandas metódicas de Husserl, Heidegger logra ensanchar el ámbito temático de la investigación fenomenológica. Pero además contradice frontalmente el carácter fenomenológico de la filosofía husserliana, pues la conciencia no se obtiene volviendo a las cosas mismas, sino asumiendo el proyecto del pensamiento moderno desde Descartes, si bien de forma radicalizada. Por ello, el método debe ser tanto fenomenológico como hermenéutico. Fenomenológico, porque aquello que hará las veces de ámbito de investigación debe mostrarse a partir de sí mismo y bajo las condiciones propias de su misma manifestación. Hermenéutico, porque el *Dasein* ya tiene una pre-comprensión pre-teórica y pre-ontológica de lo que debe investigarse. Cuando Heidegger afirma que “en todas partes se pasa por alto la *exigencia fundamental de la fenomenología de poner entre paréntesis todo punto de vista*”,⁷⁸ no cabe duda de que también está pensando en Husserl y su método reflexivo. En efecto, “dado que la fenomenología se basta a sí misma [...] toda asunción de un punto de vista es un pecado

⁷⁸ Heidegger, Martin, GA 56/57, p. 109.

contra su espíritu más propio. Y sería *pecado mortal* pensar que *ella misma es un punto de vista*”.⁷⁹

La lección tiene cierto tono retórico de urgencia que tuvo que haber causado impacto en los estudiantes recién llegados de la Gran Guerra:

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.⁸⁰

Al haber ensanchado radicalmente el ámbito de la investigación fenomenológica, Heidegger se vio de improviso obligado a conquistar una tierra del todo desconocida. Pero no se trataba de otro mundo, sino del mundo en cuanto tal, que había sido pasado por alto por la filosofía tradicional. Todo modo de acceso al ser objetivo presupone de suyo el mundo, pero el fenómeno del mundo ha sido omitido por la asunción del punto de vista teórico. Se requiere, por ello, del “adecuado punto de partida fenoménico que haga imposible aquella omisión”.⁸¹ El *Blickwendung* de la reflexión también omite la esfera de la vida fáctica al suponer que no hay más conciencia de sí que la que obtenemos reflexivamente. Pero como decía Dilthey, la vida se interpreta a sí misma: “el pensamiento no puede remontarse más allá de la vida porque es expresión de la vida misma”.⁸² Por tanto, el punto de partida verdaderamente fenomenológico debería ser una prolongación de ese mismo movimiento de autocomprensión.⁸³

La expresión “*es weltet*” (mundea) rechaza frontalmente la supuesta ceguera y mutismo de la esfera de la vida fáctica (Natorp), pero también el supuesto de que nuestra vía de acceso requiera de

⁷⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁸¹ Heidegger, Martin, SZ, p. 66.

⁸² Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, trad. C. Moya, Barcelona, Península, 1986, p. 184.

⁸³ Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 86.

una vuelta reflexiva sobre los fenómenos (Husserl). Para cumplir con la exigencia de Husserl de la *Voraussetzungslosigkeit* (la ausencia de toda presuposición), la fenomenología, como ciencia originaria, “no necesita hacer ninguna presuposición, sino que ni siquiera puede hacerla, porque no es teoría. Se encuentra antes o más allá de la esfera en la que en general tiene sentido hablar de presuposiciones”.⁸⁴

Una comprensión no reflexiva de la vida y fuera de toda objetivación, tal es pues la tarea que el joven Heidegger se propuso en esta su primera lección universitaria. Pero para ello era necesario radicalizar la empresa fenomenológica fundada por Husserl.

Leo Strauss relata que Husserl tenía al neokantismo como la escuela superior en Alemania, pero que habían cometido el error de “comenzar por el techo”.⁸⁵ Strauss tiene razón en su valoración de que “según Heidegger, el propio Husserl comenzó por el techo”,⁸⁶ porque las cosas de las que somos conscientes también son derivadas en relación con nuestra existencia pre-mundana. El joven Heidegger, lector y crítico de Dilthey, parece concluir con éste que “por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual”,⁸⁷ no sin emplazar al mismo Husserl en la tradición del pensamiento teórico.

7. Conclusión

Con su lección del *Kriegsnotsemester* se anuncian ya en el horizonte las mejores intuiciones que aparecen en la *magnum opus* de 1927. Mi opinión es que Heidegger logra deshacer las dificultades que se hallaban en el neokantismo y en la *Lebensphilosophie* mediante una profundización de los motivos fundamentales que inspiraban el proyecto de Husserl; un logro que, en un solo movimiento, consigue resolver las contradicciones que desde el siglo XIX obligaron a la filosofía a pendular entre los callejones sin salida del romanticismo

⁸⁴ Heidegger, Martin, GA 56/57, pp. 96-97.

⁸⁵ Strauss, Leo, “Introducción al existencialismo de Heidegger” en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 43.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 6.

y el positivismo. La fuente originaria no es lo objetivante, sino la vivencia que se apropia de lo vivido, la intuición hermenéutica: “la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retro-conceptos y que se anticipa con ayuda de pre-conceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante”.⁸⁸ Por ello, toda toma de conocimiento explícito emerge de nuestra comprensión pre-objetiva que funciona de suyo y de antemano pre-temáticamente. Como afirma Adrián Escudero, “la fenomenología hermenéutica de Heidegger debe entenderse como un intento de articular conceptualmente la comprensión que la vida tiene de sí misma”.⁸⁹ Esto en el espíritu de Dilthey y en el sentido original del proyecto fenomenológico de Husserl.

A cien años de la lección heideggeriana del *Kriegsnotsemester* podemos afirmar que la ganancia obtenida no es otra que un punto de partida que haga imposible la ceguera tradicional respecto del fenómeno de la existencia y la omisión del fenómeno del mundo.

⁸⁸ Heidegger, Martin, GA 56/57, p. 117.

⁸⁹ 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*” en *Eidos*, 7, 2017, p. 17.

Bibliografía

- Adorno, Theodor-Wiesengrund, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Gesammelte Schriften Bd. 5, ed. R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- Anders, Günther, "Heidegger, esteta de la inacción" en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 65-111.
- Arendt, Hannah, "Martin Heidegger cumple ochenta años (1969)" en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp.113-126.
- Baeumler, Alfred, *Das Irrationalismusproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle, Niemeyer, 1967.
- Bollnow, Otto Friedrich, *Die Lebensphilosophie*, Berlin, Springer, 1958.
- Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 3, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Cerbone, David, "Phenomenological Method: Reflection, Introspection, and Skepticism" en D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 7-24.
- Daston, Lorraine & Galison, Peter, *Objectivity*, New York, Zone Books, 2010.
- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- , *Crítica de la razón histórica*, trad. C. Moya, Barcelona, Península, 1986.
- Ebrecht, Angelika, *Das individuelle Ganze. Zum Psychologismus der Lebensphilosophie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1992.
- Eilenberger, Wolfram, *Zeit der Zauberer. Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919-1929*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2019.
- 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*" en *Eidos*, 7, 2017, pp. 10-27.
- Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- , "¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?", trad. R. Iturino, en *Diálogos*, 25/56, 1990, pp. 167-184.
- Gadamer, Hans-Georg, *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*, Gesammelte Werke Bd. 3, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.
- , *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, Gesammelte Werke Bd. 2, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- Große, Jürgen, "Revitalisierung der Lebensphilosophie? (1. Teil)" en *Philosophische Rundschau*, 53, 2006, pp. 12-33.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1979.
- , *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe Bd. 1, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.
- , *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd. 20, ed. P. Jäger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Gesamtausgabe Bde. 29/30, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.
- , *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Bde. 56/57, ed. B. Heimbüchel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.
- , *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 58, ed. H.-H. Gander, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 61, eds. W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*, Husserliana Bd. III, ed. Karl Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, trad. L. Medrano, Barcelona, Herder, 1996.
- Jack, Anthony & Roepstorff, Andreas (eds.), *Trusting the Subject* (2 vols.), Exeter, Imprint Academic, 2003.
- Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke Bd. 9, Neuwied, Luchterhand, 1960.
- Lask, Emil, *Die Logik der Philosophie and die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Jena, Dietrich Schleglmann, 2003.

- Luft, Sebastian, *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*, trad. R. Mendoza-Canales & I. Quepons, Bogotá, Aula de Humanidades, 2019.
- Lyons, William, *The Disappearance of Introspection*, Cambridge, MA/London, The MIT Press, 1986.
- Mohanty, J. N., *Edmund Husserl's Freiburg Years 1916-1938*, New Haven, Yale University Press, 2011.
- Molina, Eduardo, "Kant and the Concept of Life" en *The New Centennial Review*, 10/3, 2010, pp. 21-36.
- Natorp, Paul, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.
- Novalis, "Blütenstaub-Fragmente" en Herbert Uerlings (ed.), *Theorie der Romantik*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2000, pp. 49-51.
- Ricoeur, Paul, "Sur la phénoménologie" en *Esprit*, 21/12, 1958, pp. 821-839.
- Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Roesner, Martina, "Zwischen transzendentaler Genese und faktischer Existenz. Konfigurationen des Lebensbegriffs bei Natorp, Husserl und Heidegger" en *Human Studies*, 28, 2012, pp. 61-80.
- Scheler, Max, "Versuche einer Philosophie des Lebens" en *Die Weissen Blätter*, 3, 1913, pp. 203-233.
- Strauss, Leo, "Introducción al existencialismo de Heidegger" en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 41-63.
- Watt, Henry, "Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905" en *Archiv für die gesamte Psychologie*, 7, 1906, pp. 1-48.
- Zahavi, Dan, "How to Investigate Subjectivity? Natorp and Heidegger on Reflection" en *Continental Philosophy Review*, 36/2, 2003, pp. 155-176.