



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

Estudios husserlianos y heideggerianos
en torno a la ciencia originaria

Matías Ignacio Albornoz Pinto*

Aportes preliminares a la cuestión

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

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

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



El tratamiento de lo histórico en Heidegger y Dilthey

Sofía Milagros Altamirano*

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

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

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

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

Experiencia fáctica de la vida y el concepto de lo histórico

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

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