



## El camino de Heidegger hacia una ciencia originaria

Algunas influencias Husserlianas presentes  
en el seminario de posguerra de 1919

Octavio Seguí\*

### Introducción

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

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

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

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

levamos es la “extrañeza” del joven Heidegger a la hora de describir sus primeras aclaraciones. Las mismas parecen pre-suponer algo “obvio” que sus alumnos (por el modo en que lo dice y por la “necesidad” de aclararlo) parecen no anteponer a un examen: una “tentación” merodea la universidad, aquella que apunta a armarse de una concepción del mundo científica a través de una “gramática fraseológica”. Para Heidegger, quien pretende fundar una nueva ciencia utilizando los cimientos que dejó su maestro, “la ciencia” (subrayo) no tiene su sustento en un “punto de vista”. Por el contrario, los elementos de su genuina realización prometen una irrupción en la conciencia inmediata de la vida, provocando en la misma algún tipo de transformación. Es decir, corresponde a una nueva actitud de la conciencia y a una forma específica de *actividad* de la vida del espíritu<sup>1</sup>. Por supuesto, esta actividad condensa en una “concepción del mundo”, pero no queda claro si debe identificarse con ella. Esto ha dado lugar a innumerables problemas. Heidegger planea solucionarlos y diferenciarlos a través de un desarrollo metodológico, presentando lo que para él es el “verdadero problema”.

La primera referencia a Husserl se presenta en lo ya descrito: como una particular tendencia metodológica y didáctica en la estructura de las explicaciones. Tanto en la publicación de Husserl en la revista *logos* (1910) como en el semestre de posguerra de Heidegger (1919), ambos pensadores comienzan su exposición teniendo como objetivo “despejar el terreno”<sup>2</sup>. Pretenden por igual aclarar una noción y un sentido de filosofía que, en primera instancia, no se muestra plenamente debido a obstáculos, suposiciones y confusiones de distinta envergadura. Con diferentes expresiones<sup>3</sup> para identificar el fin de sus búsquedas, Husserl “filosofía científica” y Heidegger “ciencia originaria”, esta manera de trabajar se refleja casi idénticamente:

---

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

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

3 Y motivaciones, finalmente.

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

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

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

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

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

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

Husserl tiene presente el avance significativo de las ciencias particulares y su correspondiente éxito social y cognoscitivo ineludible. Su análisis lo lleva a comprender cómo en la filosofía este hecho repercutió sobre sus inclinaciones metodológicas más hondas: ¿Puede la filosofía, que se encarga de pensar aquellos fines últimos con pretensión de extrema rigurosidad, llegar a los resultados que materializan las ciencias actuales? Si es que puede ¿Habría de hacerlo con el mismo método que utilizan las ciencias o debe tener un método propio? ¿Ha llegado alguna vez la filosofía a obtener un fruto de este tipo (científico)? ¿Debe desearlos? En la encrucijada de estas preguntas, Husserl observa un fenómeno llamativo: muchos filósofos han adoptado metodologías naturales para el tratamiento de lo que, para él, son esencias ideales, sin siquiera percatarse de esta operación<sup>4</sup>.

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Teniendo estas importantes coincidencias metodológicas cabe profundizar en las dificultades que obstaculizan “llegar” al objetivo (“filosofía científica” o “ciencia originaria”). Husserl, como dijimos, fue el primero en aventurarse en estos terrenos desarrollando, sobre la base de su ya inaugurada “fenomenología”, una aguda crítica hacia el naturalismo y el historicismo relativista. En lo sustancial, las críticas de Husserl son incorporadas por Heidegger<sup>5</sup>. Comparten a su vez, las deficiencias que conlleva tomar la “teoría del conocimiento” como punto de partida y fundamento de la filosofía. Sin embargo, difieren en otra instancia: “Basta con recordar la «ingenuidad» con la que, según he dicho, la ciencia de la naturaleza toma la naturaleza como dada.” (Husserl, 1910/2006, p. 23)

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

---

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

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

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

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

Husserl incorpora junto a ambas distinciones dos *modos* de conciencia<sup>7</sup> estrechamente relacionados con estas operaciones. Estos son la *conciencia ingenua* y la *no-ingenua*. Esta terminología no debe llevarnos a relacionar el significado de ingenuo con algunos sinónimos del castellano como “estúpido”, “carente de profundidad” o “carente de juicio”. En los términos de Husserl, *ingenuo* puede ser hasta el mismo Darwin. Esta noción va más allá de la complejidad y está emparentada con la actividad de concebir los hechos del mundo como datos absolutos. Es en todo caso una actitud que ya se encuentra determinada frente al fenómeno y no está dirigida “hacia el reino de posibilidades”. Husserl es muy contundente al decir que no debe caracterizarse negativa o positivamente a ninguna de ellas. Ambas deben ser vistas como actitudes constitutivas de nuestra vida. En ese sentido, el juego entre ingenuidad y no-ingenuidad no remite a una relación jerárquica, sino a una relación horizontal: la ingenuidad permite “el avance” sobre un modo determinado de comprensión e interacción con el fenómeno. Se “da” originariamente “sus cosas” y vuelve siempre a ellas en el examen de su conocimiento. Sobre esta base, pregunta que es lo que puede inferirse medianamente sobre ellas y sobre las cosas del dominio en general. Por su parte, la no-ingenuidad supone una mirada desde el reino de las posibilidades. Al desplazarse por fórmulas vacías (“aun” indeterminadas) permite siempre un nuevo escorzo para el fenómeno y moviliza la crítica en cuanto no se ensaíe en la actitud (lo que “detendría” la marcha).

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

---

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

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

está motivado a denunciar la “actitud natural” de las ciencias empíricas como obtusas por la particular molestia que ocasionan al pretender elucidar una idea de filosofía. Combinando las distinciones, la ingenuidad se nos presenta como una “generalización” que aún no ha sido “formalizada”. Es decir, un modo de “generalizar” se toma como dato absoluto para la comprensión del fenómeno. En la filosofía de Husserl, y en estos repetidos intentos que el mismo Heidegger persigue; el punto de inflexión al que todas las críticas están dirigidas es la ingenuidad sobre “lo primero”. Si “lo primero” es visto desde una generalización ingenua<sup>8</sup> que en último término nos lleva a los “datos sensibles”, por ejemplo, (y no, como sugiere Husserl, a una forma lógico-vacía capaz de henchir en su lugar a  $z$ ,  $p$ ,  $x$ ), existe una consecuencia directa en toda posterior tarea de reflexionar: cerraríamos el fenómeno completo de “fenómeno”. Jamás podríamos comprender la “validez” ni aquello que los filósofos llaman “trascendental” o “puro” desde una mirada estrictamente naturalista (aunque paradójicamente esta mirada suponga estas nociones). De manera más reducida, esta crítica es similar a aquella que Kant le propicia a Locke (solo que aquí no se busca abrir el “fenómeno” tal como propone Husserl):

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

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

---

<sup>8</sup> Es decir, confundiendo “esencia general” con “esencia general formal”.

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

Heidegger toma las enseñanzas de su maestro y entiende a cada ciencia particular como referida a una lógica concreta de un campo temático propio. Por eso, en algún sentido, todas son (en cuanto actividad de la conciencia) ingenuas pese a su complejidad; y esto se exige por la concatenación que implica el esquema generalización-especialización<sup>9</sup>. En *un grito* la física observará “frecuencias”, la teoría musical “notas” y el dramaturgo “pasiones”. En cada una de ellas se constituye un “primero”. Estas ideas son propias del Husserl de “investigaciones lógicas”, a quien se le hace de principal importancia encontrar aquella conciencia a partir de la cual “todas las cosas se abren”. El gran anhelo de Husserl es construir una gran teoría de las teorías en general mediante esta conciencia. Pero, si bien Heidegger comprende la diferencia entre la conciencia empírica y la pura, así como las tergiversaciones del naturalismo en la incapacidad para ver esta distinción; arguye que existe un problema aún más pernicioso para constituir su “ciencia originaria”: la primacía de lo teorético, un prejuicio del que “peca” incluso su maestro.

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

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

---

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

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

## **La vivencia**

El siguiente paso de Heidegger, luego de identificar lo teórico como el principal obstáculo para una ciencia originaria, es la descripción de los lineamientos fundamentales de lo teórico en cuanto tal. Es decir, dar con la esencia de la forma teórica o la descripción de su modalidad esencial<sup>10</sup>. El tratamiento de esta dificultad es, incluso aclarado por Heidegger, insuficiente para la extensión de su seminario. Los escasos esbozos presentes en 1919 referidos a este tema incluyen algunas nociones que queremos remarcar. La primera es mencionada como el “darse”. Este fenómeno significa el inicio de un tratamiento objetivante de lo circundante. Según Heidegger, un error muy frecuente es confundir la vivencia circundante con la “primera objetivación” y tomar a esta última como el verdadero punto de partida. En tal sentido “ustedes habrán advertido lo engañoso que resulta afirmar que los datos sensoriales se dan ‘en primer lugar’” (1919/2005, p. 109). Este “primer lugar” tiene presuposiciones que pretenden un carácter originario que para Heidegger serán “derivados”. Por eso, cuando menciona el ejemplo (poco feliz) de la cátedra, en la cual él como docente ve una mesa marrón y un senegalés un instrumento con

---

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

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

Aquí nos topamos con otra deuda pendiente de Heidegger hacia su maestro. Se trata de la “vivencia” (*erlebnis*), un concepto acuñado por Husserl en “Ideas”, central para el desarrollo de todo examen fenomenológico: “En la actualidad el término ‘vivencia’ resulta tan desgastado y desdibujado que lo mejor sería prescindir de él, sino fuera porque resulta tan adecuado” (Heidegger, 1919/2005, p. 80). Pero ¿De qué trata precisamente la “vivencia”? Heidegger señala que cuando hablamos de vivencia no estamos hablando todavía de una cosificación ni de una relación con un yo singular. La vivencia tiene un *ahora*, un en *mí*, es presente y forma parte de *mi* vida, pero por su naturaleza se encuentra desligada de *mi* (en tal caso, hablamos de vivencia, pero no estamos hablando de una apercepción, es decir, una autoconciencia que enlaza y relaciona distintas representaciones como “mías”, o en otras palabras, bajo la unidad del yo<sup>11</sup>). Es a su vez ‘*es weltet*’, experimenta algo circundante, *mundea*, mediante significaciones inmediatas sin haber llegado a la objetivación de ello. Se caracteriza fundamentalmente por una naturaleza no-cósica. A su vez, la vivencia (*Erlebnis*) se distingue de aquella que caracteriza a los actos cognoscitivos, la *Entlebnis*. En la primera se da un fenómeno de “a-propiación” o *Ereignis*. A-propiación no significa para Heidegger que alguien tome por dentro o por fuera a la vivencia; sino que son vivencias que “viven de lo que les es propia en tanto la vida vive solo así” (1919/2005, p. 91). Ahora bien, cuando tomamos una actitud cognoscitiva, el acontecer como algo conocido y objetivo pasa por delante de mí yo-cognoscente de modo tal que la naturaleza de la cosa se da sólo en el conocimiento, en la actitud teoré-

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **Conclusión**

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

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

## **Bibliografía**

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

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



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

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

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

