

**EL ANÁLISIS DE LA VIVENCIA EN LA OBRA TEMPRANA DE HEIDEGGER:
DE LA DESCRIPCIÓN REFLEXIVA DE LA CONCIENCIA A LA COMPRENSIÓN
HERMENÉUTICA DEL *DASEIN***

**THE ANALYSIS OF EXPERIENCE IN HEIDEGGER'S EARLY WORK: FROM THE REFLECTIVE
DESCRIPTION OF CONSCIOUSNESS TO THE HERMENEUTIC UNDERSTANDING OF DASEIN**

Andrés Ignacio Bellido Arias

Universidad del CEMA. Friedman Hayek Center for the Study of a Free Society.

<https://orcid.org/0000-0002-8589-9363>

abellido@ucema.edu.ar

Licenciatura en Filosofía egresado de la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca, Argentina) con Doctorado en Filosofía, Premio a la Excelencia Docente (UCEMA, Argentina), Becario Doctoral y/o Postdoctoral del CONICET, ERASMUS-MUNDUS y DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico). Director del UCEMA International HUB, Managing Director UCEMA Friedman Hayek Center, Secretario Académico del Bachelor of Arts (UCEMA). Buenos Aires, Argentina

Resumen

El punto de inicio de la fenomenología hermenéutica se encuentra en la particular apropiación crítica que Heidegger realiza respecto de la fenomenología reflexiva de Husserl en las lecciones tempranas de Friburgo (1919-1923), lo que supone el origen de elementos conceptuales que constituirán el núcleo de la ontología fundamental de 1927. En este contexto, el presente estudio analiza detenidamente la recepción crítica y posterior elaboración de la noción de vivencia (*Erlebnis*) en las primeras obras de Heidegger, con el objetivo de presentar una interpretación original de este proceso en la consolidación de la variante hermenéutica de dicha corriente. Para esto, en primer lugar, se realiza una reconstrucción sistemática de la noción de vivencia en Husserl a partir de dos de sus trabajos: el segundo tomo de las *Investigaciones Lógicas* (1901) y *La filosofía como ciencia rigurosa* (1911). Luego, se reconstruye la perspectiva heideggeriana del *Erlebnis* en sus primeras lecciones, centrándose especialmente en *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919). Por último, se señalan las continuidades y discontinuidades entre ambos desarrollos.

Palabras clave: fenomenología, Heidegger, Husserl, vivencia, hermenéutica.

Abstract

The starting point of hermeneutic phenomenology is found in Heidegger's critical appropriation of Husserl's reflexive phenomenology in the early Freiburg courses (1919-1923), which implies the origin of conceptual elements that will constitute the core of the fundamental ontology of 1927. In this context, the present study carefully analyzes the critical reception and subsequent elaboration of the notion of experience (*Erlebnis*) in Heidegger's first works, with the aim of making an original interpretation of this process in the consolidation of the hermeneutic approach to phenomenology. For that purpose, in the first place, a systematic reconstruction of the notion of experience in Husserl is carried out from two of his works: the second volume of the *Logical Investigations* (1901) and *Philosophy as Rigorous Science* (1911). Then, the Heideggerian perspective of the *Erlebnis* is reconstructed from his first lessons, with a special focus on *The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview* (1919). Finally, the continuities and discontinuities between both developments are pointed out.

Keywords: phenomenology, Heidegger; Husserl, experience, hermeneutics.

“En la idea de ciencia del origen y de su auténtica realización se encuentra la exigencia de un absoluto radicalismo en el cuestionamiento y la crítica [...] [s]in embargo, donde más radicalmente debe repercutir el radicalismo de la fenomenología es contra ella misma y contra todo lo que se presenta como conocimiento fenomenológico” (Heidegger, 1992, p. 5)

El punto de inicio de la fenomenología hermenéutica se encuentra en la particular apropiación crítica que Heidegger realiza respecto de la fenomenología reflexiva de Husserl en las lecciones tempranas de Friburgo, comprendida entre los años 1919 y 1923¹. En ellas, la fenomenología hermenéutica se configura como una reacción a la fenomenología reflexiva planteada por Husserl, por lo que en estas lecciones encontramos no solo el origen sino también el análisis detallado de muchos de los elementos centrales que luego constituirán el núcleo conceptual de la ontología fundamental de 1927.

¹ En el presente artículo trabajaremos con las lecciones tempranas de Friburgo, centrándonos especialmente en *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919, GA 56/57). Esta decisión metodológica se fundamenta en el hecho de que allí se desarrollan de forma especialmente clara los elementos centrales del debate fenomenológico con su mentor, lo que permite observar la vinculación del proyecto hermenéutico de Heidegger con la herencia fenomenológica husserliana.

En este sentido, nuestro propósito aquí no es realizar una evaluación de la interpretación heideggeriana de Husserl (Rodríguez, 1997), ni tampoco hacer una reconstrucción biográfica de la problemática relación entre ambos pensadores (Xolocotzi, 2004, p. 61; Xolocotzi, 2007, p.109), sino evaluar el impacto que la recepción de la fenomenología reflexiva husserliana tuvo en la constitución de la propuesta filosófica heideggeriana.

Dentro de este marco, en el presente trabajo nos interesa especialmente analizar la transformación hermenéutica que realiza Heidegger sobre el motivo husserliano de una ciencia rigurosa de la vivencia. Para esto, en primer lugar, analizaremos el lugar de la vivencia en ambas vertientes fenomenológicas, con el propósito de luego señalar las continuidades y discontinuidades entre ambas, observando detenidamente el análisis teórico y pre-teórico que Husserl y Heidegger, respectivamente, realizan de la estructura de la vivencia.

Introducción: La fenomenología como ciencia originaria de las vivencias

La valoración de la vivencia como a-teórica es el resultado de la transformación de uno de los motivos centrales del pensamiento husserliano: consideración de la filosofía como una ciencia originaria que se aboca al análisis de la estructura de las vivencias psíquicas. Es en este marco en el que la vivencia se presenta como la dimensión en la que se despliega el proyecto fenomenológico. Por esto, la hermenéutica heideggeriana no es el resultado del abandono del proyecto husserliano de una ciencia rigurosa² (*strenge Wissenschaft*), sino su radicalización, por lo que la fenomenología hermenéutica no abandona en sentido estricto la intención original de Husserl, sino que la modifica. En ambos casos es el análisis de la vivencia, el que posibilita el acceso a la dimensión originaria de constitución del

² La idea de filosofía como ciencia rigurosa puede rastrearse hasta los mismos orígenes de la tradición filosófica occidental. Nos interesa señalar mínimamente que la perspectiva de la filosofía entendida como fundamento de las diferentes vertientes científicas es un punto recurrente del trabajo filosófico de Franz Brentano (1781-1848), de donde Husserl toma esta problemática. La pretensión de Brentano era defender una psicología descriptiva como ciencia filosófica fundamental, articulada a partir de la convicción de que la noción de *intentio* caracterizaba necesariamente todo acto de conciencia.

sentido. El centro de la transformación que lleva adelante Heidegger implica el cambio de una valoración teórica (*teoretisch*) de la vivencia, por una valoración a-teorética de la misma (*vor-teoretisch*).

Vamos a observar la perspectiva de Husserl a partir de dos de sus trabajos: el segundo tomo de *Investigaciones Lógicas* (1901) y *La filosofía como ciencia rigurosa* (1911). En diversos comentarios autobiográficos³, Heidegger afirma que el comienzo de su interés por la fenomenología comienza con la lectura y el análisis del texto de 1901, especialmente con la V y VI investigación. De igual manera, es explícito el rechazo de Heidegger por el giro trascendental experimentado por Husserl a partir de 1913. Por este motivo, esta elección nos permite observar la continuidad de este planteo en Husserl en dos textos contemporáneos al desarrollo del proyecto fenomenológico heideggeriano.

En *Investigaciones lógicas* Husserl caracteriza a la fenomenología como el fundamento de las ciencias particulares. La propone como una ciencia rigurosa capaz de fundamentar la posibilidad de toda teoría y de todo conocimiento en general. Esto se logra a través del análisis de la vivencia psíquica y sus estructuras, que determinan el comportamiento cognoscitivo del hombre y son el fundamento de las leyes de la lógica. Se trata de una ciencia de la vida originaria de la conciencia que permite comprender la constitución del sentido de los diferentes tipos de vivencias.

Pero, no entiende por esto a su tarea como una tarea de tipo empírico-psicológica que pretenda explicar la génesis del conocimiento como una sucesión de procesos psico-biológicos. Por el contrario, la dimensión en la que trabaja la fenomenología es meta teórica, por lo que no busca explicar las causas materiales de los procesos, sino que analiza aquello que hace posible a la constitución de cualquier construcción teórica.

³ Para los comentarios del propio Heidegger sobre la fenomenología de Husserl puede consultarse "Mein Weg in die Phänomenologie", en: *Zur Sache des Denkens*, GA 14.; y también "Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden", en: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12.

Peri Ápeiron Revista de Filosofía de la REDIT

Volumen 2. Número 2, Año 2024

El interés de Husserl se encuentra en la dimensión cognitiva de la conciencia, por lo que se propone describir la estructura de los actos de conciencia y no "el sustrato biológico" que la hace posible desde una perspectiva causal y material (Zahavi, 2003, p. 13). Esto se debe a que la propuesta fenomenológica busca circunscribirse de forma excluyente a "las cosas mismas", es decir, tan sólo a aquello que se presenta a la vivencia psíquica, *tal y cómo se presenta*. En el mencionado escrito de 1901, se afirma que el análisis fenomenológico puro no se interesa por realizar una descripción empírica de las vivencias en tanto experiencias propias de "seres animales de la realidad natural".

Ni tampoco, se interesa por la "ejecución natural" del acto psíquico, propio de una evaluación "empírico-científica".

Por el contrario, la fenomenología se propone evaluar aquello que caracteriza esencialmente y universalmente a las vivencias desde una perspectiva ideal y *a priori*. Lo que se busca son las "intelecciones esenciales sobre percepciones, voliciones y toda suerte de configuraciones de las vivencias" que ofrezcan un fundamento *riguroso* tanto para la lógica, como para las diferentes ramas de la ciencia y la psicología (Husserl, 1901, pp. 17-18). El objetivo es, "sobre la base de intuiciones singulares ejemplares de vivencias (aunque sean fingidas en libre fantasía)" alcanzar una descripción de la "intuición esencial" para lograr "la fijación en conceptos puros de la esencia intuida" (Husserl, 1901, p. 18).

Diez años más tarde, en *La filosofía como ciencia estricta (Philosophie als strenge Wissenschaft, 1911)* (Pereira de Freitas, 1979)⁴ podemos observar la continuidad de las posiciones iniciales del proyecto fenomenológico de Husserl: por un lado, una evaluación no reduccionista de los fenómenos de conciencia; por otro, la búsqueda de elementos universales propios de la estructura de las vivencias que no dependan de configuraciones históricas. Por esto, con motivo de un análisis

⁴ Este ensayo apareció por primera vez en el año 1911 en la revista *Logos* y resulta especialmente relevante dado que constituye la cristalización de su pensamiento entre los años 1901-1911.

crítico del materialismo y el historicismo⁵, el interés que mueve a Husserl en este trabajo es realizar un análisis descriptivo que, por un lado, vuelva sobre las fuentes subjetivas a la hora de justificar la constitución de los actos psíquicos pero que, por otro, evite la subjetivización psicologista.

Con respecto a la perspectiva del materialismo/naturalismo (Pereira de Freitas, 1979, p. 44)⁶, considera que se encuentra atravesada por presupuestos aceptados dogmáticamente de manera ingenua. La cosificación que se opera en la posición materialista no permite una correcta descripción de los procesos de conciencia, lo que explica su carácter reduccionista respecto de la vivencia psíquica. A diferencia de los procesos naturales, los psíquicos tienen una naturaleza fenoménica por lo que una evaluación en términos materiales implica necesariamente una profunda modificación. Por esto, el problema fundamental del enfoque materialista para la constitución de una ciencia rigurosa, estriba en que propone un "subjetivismo relativista" en el que toda verdad, tanto física como psíquica, al encontrarse fundamentada a partir de un monismo materialista, refiere únicamente a "la conexión unitaria de la naturaleza física, o, [...] es mera variación dependiente de lo físico" (Husserl, 1987, p. 294). Con esto, los límites de toda verdad se circunscriben a la configuración material de lo humano, perdiendo la pretensión de universalidad.

En cuanto al historicismo, las críticas de Husserl se enfocan en el hecho de que esta perspectiva teórica no se interesa por alcanzar una validez universal, sino que considera solo posiciones relativas que desestiman la posibilidad de alcanzar un conocimiento válido de la vivencia fenoménica. Este es un punto que años más tarde encontrará un eco importante dentro de la conformación propiamente

⁵ Desde la perspectiva de Husserl, ambas escuelas son consecuencias de la filosofía hegeliana. En un caso, a partir del fortalecimiento de las ciencias naturales; en el otro, a partir de una interpretación radicalizada de la noción de verdad en Hegel.

⁶ Como menciona Pereira de Freitas el naturalismo expresa un momento en el desarrollo del materialismo. La diferencia principal entre ambos es que el segundo "utiliza también los resultados de las ciencias biológicas y, en algunos casos, reconoce una cierta diversidad entre lo psíquico y lo físico". Ambas surgen como reacción a las construcciones del idealismo alemán y mantienen entre sí una gran afinidad respecto de sus postulados fundamentales.

heideggeriana de la fenomenología: el rechazo a una comprensión de la filosofía que la entienda en términos de una cosmovisión. Más adelante abordaremos esta cuestión, por el momento basta decir que tanto Husserl como Heidegger consideran que la filosofía debe ser aquella ciencia con la capacidad de brindar un acceso metodológicamente reglado a la dimensión originaria y universal que posibilita la constitución del sentido propio de la vivencia psíquica.

Desde sus comienzos⁷, el proyecto heideggeriano continúa con la búsqueda fenomenológica de una ciencia rigurosa, pero a partir de la convicción de que la evaluación husserliana parte de una concepción incorrecta: aquello que se considera como inmediato, no es tal (Vigo, 2008, p. 234)⁸. El problema consiste, en una suerte de contaminación teórica de aquello que, fenomenológicamente, debería tan solo evaluarse a partir de lo que se muestra, tal y como se muestra. El error se encuentra en la misma actitud fenomenológica que guía la investigación husserliana, actitud que es definida por Heidegger como la creencia en que la estructura de la vivencia se basa en la relación sujeto – objeto. Como veremos a continuación, la actitud teórica asume de forma no consciente la distancia inicial entre el yo que conoce y aquello que le hace frente, distancia que es elaborada a través de lo que Heidegger denomina como una relación procesual (*Vor-gang*). Asume que la significación es producto de un proceso (ya sea físico o no), y que el contacto, en sentido estricto, se corresponde con la sensibilidad. En este sentido, la fenomenología heideggeriana asume la paradójica tarea de continuar con la búsqueda de una filosofía como fundamento último de las ciencias, pero

⁷ Como afirma von Herrmann, ya en las lecciones de 1919 encontramos delineado “el proyecto filosófico heideggeriano, tanto con respecto a su objeto temático como a su proceder metodológico” (“*Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*’ entwirft programmatisch die Idee der künftigen Philosophie nach deren thematischem Gegenstand und methodischer Vorgehensweise”) (von Herrman, 2000, p. 11).

⁸ “Heidegger ha de verse en el intento por preservar la perspectiva alcanzada por Husserl en su núcleo genuinamente fenomenológico, liberándola definitivamente, al mismo tiempo, de toda atadura residual a la filosofía de la conciencia de cuño cartesiano-kantiano, la cual no puede ser vista como admisible, a juicio de Heidegger, precisamente por no resultar fenomenológicamente acreditable” (Vigo, 2008, p. 234).

abandonando los elementos teóricos residuales que este proyecto filosófico mantenía en Husserl.

Por esto, la noción de vivencia es el centro de la radicalización hermenéutica de la fenomenología, teniendo dos rendimientos centrales: por un lado, la modificación temática de la dimensión de trabajo; y, por el otro, su contraparte metodológica. En relación a lo primero, el descubrimiento de la dimensión a-teorética de la experiencia modifica profundamente el objeto temático de la disciplina fenomenológica. En relación a lo segundo, es necesario analizar las profundas consecuencias metodológicas que se desprenden de esto, en tanto toda la empresa “se logrará [...] tan solo si el método que se alcanza logra abrir el dominio de lo a-teorético en tanto a-teorético” (von Herrmann, 2000, p. 16).

Asegurar el camino de una fenomenología entendida como ciencia pre-teorética, no es tan solo cuestión de señalar una nueva noción de vivencia, sino de asegurar un camino metodológico que vuelva su acceso posible.

Hasta aquí hemos observado que tanto la fenomenología reflexiva como la hermenéutica mantienen dos coincidencias fundamentales. En primer lugar, proponen a la vivencia como la cosa misma con la que debe trabajar la fenomenología si pretende posicionarse como ciencia originaria. En segundo lugar, se presentan a sí mismas como el vehículo adecuado a nivel metodológico para poder alcanzar una descripción auténtica de estas vivencias⁹. Visto esto, nos proponemos ahora analizar las diferencias metodológicas entre ambas.

La fenomenología reflexiva está fundamentada en una distinción estructural entre la vivencia y el objeto intencional. El yo vive sus vivencias, en las que el objeto propiamente dicho no logra ingresar, dado que ambos elementos son de naturalezas no comparables. Por este motivo, el interés de la fenomenología

⁹ Heidegger mantiene una posición ambigua respecto del término “vivencia” (*Erlebnis*). Por un lado, no deja de tener presente que es un término que proviene de Brentano y de Husserl, con la carga teórica que eso implica; pero por el otro, lo considera adecuado para transmitir aquello que debe ser el centro del estudio de la fenomenología: “En la actualidad el término ‘vivencia’ está tan desgastado y desdibujado que lo mejor sería prescindir de él, si no fuera porque resulta tan adecuado. Dado que no podemos evitarlo, lo mejor será intentar comprender su esencia” (Heidegger, 1999, p. 66).

husserliana es trabajar en el ámbito de las vivencias puras de la conciencia por fuera de su objetividad intencional, es decir, de los objetos que se correspondan con esta o aquella vivencia, privilegiando con esto a la reflexión como modo de acceso. No debemos, en el sentido puro de una psicología descriptiva, tener presente el objeto intencionado, sino tan sólo evaluar la forma en la que se estructura la vivencia psíquica que lo acompaña.

En este sentido, la característica fundamental de la vivencia psíquica es la intencionalidad, su carácter de referencia a algo. El yo fenomenológico se encuentra descrito como una sucesión de vivencias intencionales cuya propiedad central es el estar siempre referidas a un objeto. El carácter intencional de la vivencia, dijimos, no implica el objeto, sino la estructura de su *estar referido a*: la vivencia conlleva necesariamente un objeto mentado y en esto consiste la dificultad central del método descriptivo-fenomenológico.

Husserl distingue dos actitudes que articulan nuestras vivencias: la actitud natural y la actitud fenomenológica. En el primer caso, se refiere a la corriente de actos psíquicos que se suceden los unos a los otros en la experiencia, en los que "inocentemente ponemos a los objetos que son mentados en el sentido de esos actos, como existentes, con el propósito de determinarlos en tanto puestos" (von Herrmann, 2000, p. 73). Por otro lado, la actitud fenomenológica se esfuerza por separarse de la actitud natural y establecer una perspectiva que haga posible el análisis de la vivencia. Para esto, lo que hace es suspender la creencia natural en la existencia del objeto y volver sobre el acto mismo y su sentido, convirtiéndolos en el objeto mismo de la indagación. Detiene la experiencia vivencial espontánea ("natural", como la llama Husserl) por la que "de modo por decirlo así ingenuo" (*sozusagen naiv*) establecemos a "los objetos como existentes" y articular una *nueva vivencia* en la que "hemos de reflejar (*reflektieren*), es decir, convertir en objetos esos actos mismos y su sentido inmanente":

En vez de agotarnos en la verificación de los actos, múltiplemente edificados unos sobre otros, estableciendo como existentes, de modo por decirlo así ingenuo, los objetos mentados en su sentido, y luego determinándolos o suponiéndolos hipotéticamente y sacando consecuencias,

etc., hemos de 'reflejar', es decir, convertir en objetos esos actos mismos y su sentido inmanente. (Husserl, 1901, pp. 9-10).

Por este motivo, el método descriptivo-reflexivo surge justamente como respuesta ante la siguiente problemática: si la conciencia es una sucesión constante de actos psíquicos *naturalmente* dirigidos a objetos exteriores será necesario establecer una suspensión dentro de este movimiento para poder analizar su estructura. Pero aún dentro de esta pérdida de ingenuidad analítica, la naturaleza de los actos psíquicos en tanto vivencias no por esto se detiene, por lo que, teniendo en cuenta su estructura, debemos proponer un acto intencional que, sin modificar sus fundamentos (esto sería imposible en el contexto de la fenomenología husserliana), modifique el objeto de su relación intencional. La actitud fenomenológica reemplaza el objeto "existente" de la creencia *naïv* por la estructura intencional de la vivencia misma¹⁰.

Justamente por esto, la intuición reflexiva de Husserl encuentra su sentido dentro del aparato argumental de la fenomenología descriptiva. Se trata de un recurso metodológico a la hora de mantenerse fiel a la búsqueda fenomenológica que permitiría una descripción de las vivencias psíquicas desprovista de supuestos, sin traicionar, a su vez, el modo en el que efectivamente se presentan en la modalidad natural de la vivencia. Por esto, el análisis fenomenológico descriptivo-reflexivo consiste en llevar a cabo "una lectura indirecta de las expresiones objetivas que, utilizándolas como índices de los actos correspondientes, las [haga] susceptibles de describirlos de manera adecuada" (Rodríguez, 1997, p. 42). Se trata aquí de evaluar las características de la vivencia *como vivencia*, por fuera de toda descripción del objeto mentado en la vivencia natural.

¹⁰ "[N]o son esos objetos los que, tal como aparecen o son válidos en la intención de aquellos actos, debemos poner como realidades, sino que por el contrario son esos actos justamente, que hasta ahora no eran objetivos, los que han de ser ahora objetos de la aprehensión y posición teórica" (Husserl, 1901, p. 9).

Por esto, la reflexión-descriptiva permite alcanzar el propósito fenomenológico de establecer un punto de acceso a la vivencia natural mediante el cual sea posible analizarla. Esto implica una suerte de suspensión del momento vivencial espontáneo para volver sobre él en una actitud analítica. En este sentido, el análisis fenomenológico puro (*rein phänomenologische Analyse*) se obtiene cuando dejamos de lado el modo en el que fluyen las vivencias en la conciencia para observar el acto psíquico mismo. La intención es, por decirlo de alguna manera, colocar un espejo entre la vivencia natural y su objeto, para direccionar el interés sobre el acto psíquico mismo. El objeto intencional de la vivencia natural es el objeto intencionado; el objeto intencional de la vivencia fenomenológica es el acto psíquico mismo. El interés teórico *vuelve* sobre el acto intencional.

Como se puede observar, esto suscita problemas respecto de los postulados básicos de su fenomenología y es precisamente en este punto donde se articula la crítica heideggeriana, en tanto en la vivencia cotidiana lo mentado se presenta en relación con el objeto y no con el acto mismo de mentar.

Vivencia psíquica y objeto intencionado, se co-pertenecen en la experiencia inmediata, con lo que emerge una tensión inevitable entre la descripción de la vivencia psíquica en términos husserlianos y su respectivo contenido objetivo¹¹. Esto implica que la mirada fenomenológica adopte una "dirección antinatural de la intuición y del pensamiento" (Husserl, 1901, p. 9)¹². Resulta necesario evaluar hasta qué punto la "modificación antinatural" que supone la actitud fenomenológica no modifica en un sentido esencial la vivencia tal y como se presenta en la "ejecución ingenua de los actos" (Husserl, 1901, p. 10).

¹¹ Resulta interesante observar que desde la perspectiva de Ramón Rodríguez, tanto la transformación hermenéutica de la fenomenología propuesta por Heidegger como el giro trascendental del propio Husserl pueden ser comprendidos como modos de resolver esta tensión entre los postulados de la disciplina y sus posibilidades metodológicas (Rodríguez, 1997, pp. 40-44).

¹² "La fuente de todas las dificultades reside en el carácter antinatural de la intuición y de la mentalidad que se requieren en el análisis fenomenológico" ("*Die Quelle aller Schwierigkeiten liegt in der wiedernatürlichen Anschauungs- und Denkrichtung, die in der phänomenologischen Analyse gefordert wird*") (Husserl, 1901, p. 9).

Heidegger considera que la descripción-reflexiva, en un sentido estrictamente fenomenológico, implica de una valoración teórica (*teoretisch*) de la inmediatez del sentido vivido. En ella opera un tratamiento posterior, mediado y reductivo de la vivencia tal y como se presenta en la espontaneidad de la experiencia humana. En este sentido, Heidegger denuncia un doble distanciamiento que opera soslayadamente dentro del análisis de la vivencia de Husserl. Por un lado, la misma noción de *reflexión* se cimienta sobre la idea de realizar un esfuerzo "antinatural" que nos aparte de la vivencia tal y como se presenta, para evaluarla en un contexto reductivo artificial.

Por el otro, y de modo fundamental, la convicción de que la vivencia natural en tanto contacto espontáneo, se estructura a partir de elementos que nos hacen frente. Este doble distanciamiento es el resultado de una actitud teórica que impide el acceso a una valoración adecuada de la vivencia en tanto vivencia significativa. Este carácter teórico que Heidegger encuentra, no consiste "inicialmente siquiera en teorías, sino por el contrario en una observación refleja que en tanto tal se ha cerrado ya a sí misma a cualquier comprensión hermenéutica de lo que es primeramente vivido y visto" (von Herrman, 2000, pp. 33-34). Tanto es así que la metodología elaborada por Husserl es el resultado de un distanciamiento que no es ya teórico en sentido estricto, sino que, más bien, participa de una actitud *teórica*, que asume acríticamente que la vivencia solo puede encontrarse estructurada a partir de la relación entre los polos subjetivo y objetivo. Como sabemos, el principio de los principios de la fenomenología fue enunciado de la siguiente manera: "todo lo que se da originariamente en la 'intuición' [...] hay que tomarlo simplemente como se da" (Husserl, 1987, p. 43) y se propone justamente salvaguardarnos del peligro constante que representan las diferentes posiciones teóricas que subyacen en nuestro trato con el mundo.

Con esto, Heidegger se apropia del principio husserliano y lo radicaliza, denunciando a la actitud teórica como un elemento básico inaceptable (por no ser parte de la intuición, como veremos) que de alguna manera bloquea el proyecto reflexivo-descriptivo desde sus mismos orígenes. El principio fenomenológico,

ahora correctamente comprendido, debe guiarnos hacia “la intuición originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta simpatía con la vida que es idéntica con el vivir mismo” (Heidegger, 1999, p. 110).

Por esto, en la actitud teórica de la aproximación husserliana no solo encontramos el problema de la *distancia* respecto del objeto de la vivencia, sino, al mismo tiempo, una excesiva confianza en las posibilidades de una *reconstrucción* a la hora de lograr mantener los aspectos esenciales encontrados en la vivencia inmediata: “[L]a reconstrucción es el método de la comprensión científica de la conciencia y de la aprehensión de lo subjetivo, la reconstrucción es el método genuino de la psicología filosófica” (Heidegger, 1999, pp. 103-104).

El sentido de lo teórico en Heidegger es entendido de dos maneras, una amplia y una estricta (von Herrmann, 2000, p. 17; Heidegger, 1999, p. 59). El sentido amplio refiere al modo en el que opera el pensamiento científico en sí, a la manera en la que se organizan y fundamentan las diferentes disciplinas científicas. Pero el punto de interés de Heidegger se encuentra en lo que denominamos el sentido estricto de lo teórico, ya que se trata de una *actitud generalizada* a la hora de evaluar la vivencia humana inmediata, entendiendo por esto aquello que la fenomenología reflexiva llama lo “pre-científico-natural”. Por esto, “el privilegio otorgado a lo teórico reposa en la convicción de que lo teórico representa el estrato básico y fundamental que de alguna manera funda todas las esferas restantes” (Heidegger, 1999, p. 59). El sentido profundo de lo teórico (y con esto el sentido último de su crítica a la fenomenología husserliana) responde tanto a una mecánica metodológica como a una evaluación incorrecta de la vivencia inmediata.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, Heidegger entiende por actitud teórica a la inclinación que demuestran las diferentes disciplinas que se han interesado por el fenómeno de la experiencia pre-científica. Desde su perspectiva, la aproximación misma con la que estas disciplinas se enfrentan con la experiencia se encuentra ya determinada, en sus líneas generales, de manera teórica, esto es, “incluye observación reflexiva, la búsqueda de mayor objetividad, la reificación”, etc. (von

Herrmann, 2000, 17), con lo que se bloquea la posibilidad de una evaluación adecuada de la vivencia tal y como se presenta.

Esta limitación "tiene que ser destruida" (Heidegger, 1999, p. 59), si la filosofía pretende ganar un nuevo comienzo como ciencia originaria. Al marco de lo teórico, Heidegger propone el de la vivencia entendida como inmediatamente significativa. Este cambio, como veremos a continuación, conlleva modificaciones significativas respecto de la propuesta husserliana.

Vivencia teórica y vivencia significativa

Según Heidegger, el resultado de una valoración estrictamente fenomenológica de la vivencia nos presenta a ésta como una "vivencia del mundo circundante" (*Umwelterlebnis*), en el que la experiencia del mundo se caracteriza como fundamentalmente significativa. Esto implica que la significatividad no es considerada como un agregado que se hace a una experiencia previa a-significativa, sino que, en su esencia misma, la naturaleza de la vivencia se "capta de golpe" (Heidegger, 1999, p. 71) como significación.

La intención es valorar el carácter histórico y concreto en el que se encuentra efectivamente el hombre, para concluir que no existe un proceso perceptual al que luego se le agregue una valoración (como es el caso de Husserl), sino entendiendo que la significación es la misma inmediatez de la experiencia práctica en el hombre. Para esclarecer este punto observemos el ejemplo que Heidegger nos ofrece en las lecciones de 1919. Nos pide que imaginemos una persona cualquiera que ingresa en una cátedra universitaria.

Esta persona no vería "superficies marrones que se cortan en ángulos rectos" en tanto simple percepción de la disposición material de los objetos. Por el contrario, la vivencia indica que uno "entra en el aula" y ve la cátedra; la cátedra desde la que se debe hablar y desde la que se escucha: "No es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra" de tal modo "que

yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta” (Heidegger, 1999, p. 71).

Esta descripción no logra penetrar en la vivencia tal y como se presenta, y constituye una “interpretación mala y tergiversada”. Por el contrario, la vivencia se experimenta inmediatamente como sentido, como vivencia significativa a-reflexiva, por lo que la cátedra se me presenta “*simplemente*” (Heidegger, 1999, p. 71) como cátedra.

En este punto Heidegger se adelanta a una posible objeción. ¿Qué sucede con la experiencia de un sujeto que no se encuentra familiarizado con la vivencia, en este caso, de cátedra? Alguien no familiarizado con esta noción, ¿acaso vería simples complejos de colores y superficies, como una cosa que meramente se *da*? Por el contrario, aquel individuo que no tuviera una concepción previa de la cátedra se encontraría en una situación tal “con la que no sabría qué hacer” (Heidegger, 1999, p. 72).

La cátedra se le presentaría como algo extraño que sería, sin embargo, significativo, aun cuando esto indique “el lugar desde el que habla el profesor” o “donde refugiarme de las flechas”. Siguiendo a Heidegger, la mirada del extraño ante la supuesta falta de significatividad de la cátedra, denuncia, paradójicamente, el carácter profundamente significativo de la vivencia. Aun en el caso extremo de una experiencia que se presente como a-significativa, la experiencia se presentaría significativamente como la vivencia de una cierta estupefacción y nunca como una simple percepción de lo que hace frente. Desde la perspectiva hermenéutica, hasta la misma experiencia de la falta total de sentido resulta una experiencia significativa.

Por el contrario, Husserl considera que la vivencia inmediata aparece dirigida por la actitud natural, es decir, dentro de la convicción espontánea en la existencia de los objetos exteriores independientes de mi experiencia. Por esto, dentro de esta variante fenomenológica, lo dado a la intuición de la vivencia de forma inmediata es, en última instancia, tomado de la realidad mediante un contacto último de naturaleza perceptiva. De todos modos, esto no implica que a la vivencia los objetos se le presenten a través de los sentidos *tan solo* como objetos materiales, sino que se

presentan, también, como elementos con valor y una función. La intuición se encuentra, al mismo tiempo, con la dimensión material y con la dimensión de valor, por lo que deberíamos preguntarnos hasta dónde no existen elementos en común entre ambas descripciones fenomenológicas, dado que la una y la otra parecieran contemplar un contacto con el objeto en términos de un cierto *uso*. Pero esta similitud es tan solo aparente.

El punto que separa ambos proyectos, consiste en que en la fenomenología husserliana los modos de uso en los que aparece el objeto dependen siempre de los modos de conciencia que se determinan, a su vez, por las propiedades sensoriales percibidas. En Husserl, el mundo circundante, en tanto mundo de usos y valores, depende del mundo de las cosas (*Sachenwelt*)¹³ (von Herrmann, 2000, p. 38). Por el contrario, a la fenomenología hermenéutica la mueve un rechazo total a la idea de que las vivencias se encuentren fundamentadas, no solo por percepciones, sino que se encuentren fundamentadas en absoluto. La diferencia entre ambos planteos gana claridad cuando tomamos en consideración el hecho de que, para Heidegger, la significación tiene una naturaleza a-procesual. No encontramos a la significación ni sostenida por la dimensión sensible, ni por dimensión alguna.

La vivencia es significativa en tanto vivencia y no como resultado de un proceso que se fundamente por otros medios¹⁴. En nuestras vivencias del mundo circundante percibimos inmediatamente significados, no una sucesión de datos sensoriales. Esto es así a tal punto, que, desde una perspectiva hermenéutica, el

¹³ “Para Husserl, el mundo circundante es en el fondo el mundo de la experiencia sensible y, basado en esto, un mundo de usos y valores” (von Herrmann, 2000, p. 38).

¹⁴ Como comenta von Herrmann, esto no implica que “la perspectiva hermenéutica ignore la percepción sensible”, sino que “pierda su independencia y su carácter fundacional”. Lo primero en la vivencia del mundo circundante es la comprensión inmediata de la significación, mientras que la percepción sensorial depende de esta comprensión. La percepción sensorial se encuentra comprendida y guiada por la comprensión hermenéutica. (Von Herrmann, 2000, p. 39).

gistro sensorial de nuestra experiencia se presenta como oculto, y su acceso se consigue a partir de un esfuerzo posterior y hasta cierto punto artificial¹⁵.

Para una mirada estrictamente fenomenológica, la vida fáctica consiste en una sucesión de vivencias significativas. El mundo que nos rodea no consiste en un conjunto de objetos a los que mis vivencias psíquicas refieren, sino en un encontrarse “rodeado siempre y por doquier de significados”. Este mundo entendido como un plexo de significaciones es el que permite describir el objeto de la vivencia como aquello que “mundeia” (*weltet*). Que *la cátedra mundeia* intenta señalar, por oposición a *la cátedra es*, que el sentido de un ente (lo que luego será su ser) depende del contexto de significatividad, que se encuentra a su vez determinado fundamentalmente por la comprensibilidad y familiaridad propias de la vida cotidiana. La incapacidad de valorar a la vivencia en su inmediata significatividad se deriva en gran medida de una concepción procesual de la génesis del sentido que subyace a las diferentes aproximaciones, incluida la fenomenología husserliana. Por este motivo, el paso fundamental en el análisis hermenéutico consiste en desvincularse de la valoración procesual del sentido de la vivencia, dado que “cuando nos entregamos lisa y llanamente [...] no conocemos nada parecido a un proceso o un acontecer” (Heidegger, 1999, p. 65).

En este punto, resulta interesante observar el modo en el que Heidegger comprende la palabra alemana “proceso”. *Vor-gang*, que corrientemente traducimos por “proceso”, puede descomponerse de tal manera que signifique “lo que sucede (-gang) delante (Vor)” o “lo que sucede en frente”. La intención de este señalamiento es denunciar hasta qué punto la actitud teórica ha impregnado la lectura que realizamos de la estructura de la vivencia, bloqueando el acceso a su carácter significativo. De otra forma, ¿cómo deberíamos explicar que la vivencia haya sido comprendida como *el resultado* de la interacción entre un sujeto y aquello que sucede por delante de él (*Vor-gang*)

¹⁵ Esta caracterización de la vivencia le permite a Heidegger avanzar sobre la noción hermenéutica de mundo, idea que se mantendrá, salvo mínimas modificaciones, idéntica en *Ser y tiempo* (1927).

La propuesta de este análisis heideggeriano es radicalizar la perspectiva fenomenológica al punto de proponer a la vivencia como una instancia que opere de modo fundacional. Lo que se busca aquí es operar una suerte de inversión respecto de la perspectiva de la tradición; aquí lo primero e inmediato será el sentido, y luego, gracias a él, será posible articular reflexivamente algo así como un yo y como una cosa fuera de mí.

Sumergirnos en la vivencia como inmediatamente se nos presenta no implica que ésta no se relacione de alguna manera con un yo, sino que “no se relaciona con un yo desconectado” (Heidegger, 1999, p. 29). Se articula con un yo que depende de las vivencias que hacen posible su distinción: un yo que se vuelve posible gracias a sus vivencias, y no al revés, es decir, no como “un yo desconectado a la manera del ego en la fórmula *ego-cogito-cogitatum*” (von Herrmann, 2000, p. 28). Por esto, Heidegger considera que la vivencia procesual realiza una reconstrucción reduccionista del yo histórico-hermenéutico tal y como se manifiesta en la vivencia hermenéutica: “este acontecer pasa simplemente delante de mí yo cognoscente y establece con ese yo una relación meramente cognoscitiva, de manera que esta depauperada referencia al yo queda reducida a una vivencia mínima” (Heidegger, 1999, p. 74).

En la vivencia concreta del mundo circundante nuestro yo se encuentra completamente inmerso en la relación de significación. En la vivencia significativa “estoy plenamente presente con mi yo” en tanto es una “vivencia exclusivamente mía, y así la veo” (Heidegger, 1999, p. 75). Por esto, debemos vencer la inclinación a considerar a la vivencia propuesta como un proceso físico o psíquico. En cualquier vivencia, aquello que acontece es una determinada significación, inscripta en un contexto significativo concreto. La significación no se presenta como el resultado del conocimiento de procesos materiales ni neurológicos que hacen posible tal o cual sentido.

De la misma manera, en su propio presentarse y exclusivamente desde sí misma, la vivencia no aparece tampoco como el resultado de un proceso psíquico que ocurre “en mí, en mi alma” y mediante el cual se elabore una determinada

significación (Heidegger, 1999, p. 65). En la vivencia entendida como un proceso, lo que efectivamente ocurre se encuentra reducido respecto de su dimensión originaria:

La vivencia de la determinación es sólo una forma rudimentaria de la experiencia vivida; es una experiencia des-vivificadora [*Entleben*]. Lo objetivo, lo conocido, está, como tal, alejado, desgajado de la auténtica vivencia. Llamamos *pro-ceso* al acontecer objetivado, al acontecer como algo objetivo y conocido. (Heidegger, 1999, pp. 73-74)

Los análisis que la tradición ha realizado hasta aquí comparten el hecho de tomar una posición respecto del fenómeno a evaluar que desestima, ya desde el comienzo, la posibilidad de una evaluación fenomenológica inmediata de "la cosa misma". Por este motivo, la idea de *Vor-gang* es de la mayor importancia en el establecimiento de las bases de una fenomenología hermenéutica, dado que es la noción que permite describir el elemento que subyace a las diferentes perspectivas objetivantes de la realidad, inyectando una cuota de teoría en donde, si se es fiel a la máxima fenomenológica, solo debería evaluarse la experiencia en su desenvolvimiento inmediato.

Por oposición a *Vor-gang*, el término que utiliza Heidegger para referirse a la apropiación no procesual que acontece en la vivencia es *Ereignis*, que traduciremos como apropiación¹⁶. Si observamos detenida y desprejuiciadamente

¹⁶ Dado que el término *Ereignis* desempeña un rol central en el pensamiento heideggeriano, resulta imprescindible realizar algunas aclaraciones. La interpretación que se realice de este término depende en gran medida de la posición que se mantenga respecto del proyecto filosófico heideggeriano en general. En este sentido, diferentes referentes críticos mantienen visiones divergentes al respecto. En nuestro caso, en primer lugar acompañamos la opinión de von Herrmann que sostiene que la noción de *Ereignis* de 1919 y la de la década de 1930 deben ser diferenciadas. En la primera, "en tanto esencia de la vida y de la vivencia, el *-eignis*, tiene el significado de "lo propio" y "lo más propio"; mientras que en la década de 1930, denota la co-pertenencia en el acontecimiento. (Von Herrmann, 2000, p. 51; Kissiel, 1993, p. 159).

Aun así, consideramos que observar ciertas continuidades generales dentro de la noción de *Ereignis* resulta fundamental para comprender las transformaciones internas del proyecto filosófico heideggeriano. Considerar que la relación entre ambos usos del término no se corresponde *en absoluto* es el resultado sintomático, las más de las veces, de la grave falta de vinculación de los diferentes momentos de la obra heideggeriana, perdiendo de vista la esencial relación que las obras tempranas mantienen con todo su proyecto filosófico. De hecho, debería afirmarse que, en lo esencial, el proyecto filosófico heideggeriano se encuentra determinado por este conjunto de lecciones. En este sentido, la interpretación que se ha realizado del término *Ereignis* es un claro ejemplo de esto. En su traducción del texto, Escudero señala que "*Ereignis* no tiene que aquí ese

la vivencia tal y como se presenta a cada momento en la vida cotidiana, notamos que no se encuentra dirigida a una “esfera objetivada de cosas y, mucho menos, a un ser físico o un ser psíquico” (Heidegger, 1999, p. 75). Lo que encontramos es que “las vivencias son fenómenos de apropiación [*Er-eignis*], en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida vive solo así” (Heidegger, 1999, p. 75).

Si en Husserl, la característica del comportamiento teórico es el estar “dirigido hacia algo”, la vivencia comprendida a-teoréticamente, por el contrario, vive el “contacto con este o aquel elemento mundano” (Heidegger, 1999, p. 74). Tanto lo vivido como el yo que lo vive participan en una relación significativa que a su vez los determina y que no depende exclusivamente de ninguno de ellos. Por este motivo, en el argumento general de las lecciones tempranas de Friburgo, el término *Ereignis* se presenta como la noción opuesta a *Vor-gang*:

Este mundo que nos rodea [...] no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. (Heidegger, 1999, pp. 72-73)

significado [en referencia al uso que se hace luego del término como acontecimiento] [...] “sino que se utiliza para llamar la atención sobre la peculiar forma de ser de la vida humana [...] que no consiste en objetivar y describir las vivencias, sino en sumergirse, comprender y apropiarse de ellas”. (Heidegger, s.f, pp. 152-153).

Por el contrario, desde nuestra perspectiva, el uso del término mantiene un enorme grado de coherencia a lo largo de toda la obra filosófica. En 1919, el interés de Heidegger no es presentar al *Ereignis* por oposición al carácter procesual del *Vor-gang*, tal como menciona Escudero, sino por oposición a la actitud teórica, de la que el *Vor-gang* es tan solo su manifestación más evidente. El elemento central de la actitud teórica es la división entre sujeto y objeto que se desprende de la distancia que aquella asume implícitamente en las diferentes aproximaciones a la vivencia (de la psicología, las diferentes disciplinas científicas y la fenomenología-reflexiva). Por esto, Heidegger se propone encontrar un término que le permita dar cuenta de la vivencia como un fenómeno significativo inmediato y a-reflexivo. Ya desde este punto puede visualizarse con claridad el interés general del proyecto heideggeriano en su carácter profundamente fenomenológico: describir las condiciones de la constitución del sentido. El interés es mover el centro de gravedad de la constitución de significación desde el sujeto hacia la vivencia significativa misma. Esto se modifica, sin lugar a dudas, en el contexto de la filosofía del acontecimiento de la década de 1930, pero en tanto potencia y radicaliza la misma orientación que encontramos en sus primeras lecciones.

El yo de la vivencia es aquel que participa resonando dentro de la vivencia, haciendo posible su significación. El lugar en el que opera la vivencia es el lugar abierto entre la proyección necesariamente práctica de un yo histórico-concreto y el mundo entendido como un plexo de posibilidades: “sólo estando en sintonía con el yo en cada caso propio se experimenta algo circundante, pudiendo decir que mundeas. Dondequiera y siempre que algo mundeas para mí, yo participo de alguna manera de ese mundear” (Heidegger, 1999, p. 73).

En el trato humano con las cosas, el yo de la vivencia se encuentra siempre depositado en medio de significaciones¹⁷ en las que, como una inclinación inevitable, procura (*Sorge*) siempre por sus intereses. La significación no es un resultado, sino la naturaleza misma de la vivencia, tal y como se presenta a un sujeto entendido de forma histórica y concreta (lo que luego llamaré lanzado, *geworfen*¹⁸). Por esto, la noción de *Ereignis* intenta dar cuenta de la apropiación situacional e inmediatamente significativa propia de la dimensión fundamental y última de contacto con el ente. El sentido no es el resultado del contacto, sino que el sentido es el contacto mismo; y las condiciones que lo posibilitan son el verdadero

¹⁷ Este es el primer antecedente concreto de lo que años más tarde será la noción de “ser en el mundo” (*In der Welt sein*).

¹⁸ A pesar de que en la enorme mayoría de los casos se vuelca el término *geworfen* por *arrojado*, nosotros optaremos por traducirlo como *lanzado*. El motivo de esta elección se fundamenta en que *arrojado* hace referencia, aún de forma general, a la recepción existencialista de la filosofía heideggeriana. *Arrojado* pareciera implicar un elemento pasivo en la estructura del *Dasein*, siendo la intención de Heidegger más bien la contraria. *Geworfen* implica el carácter irremediamente proyectivo del *Dasein* mediante el cual, por su misma estructura, su comprensión se encuentra determinada por su proyección. Por esto, su *ex* – sistencia implica un cierto estar sobre lo presente en un horizonte proyectivo, que, a su vez, remite paradójicamente al mismo *Dasein* (por-mor-de-sí). A esto debemos añadir que, mientras que *arrojado* pareciera hacer referencia a una situación inicial que hubiera determinado de una vez y para siempre un cierto comportamiento, mientras que *lanzado* tiene el doble valor de implicar, por un lado, el estado de *lanzado* en el mundo como el desconocimiento sobre el origen, pero, a su vez, el estado del *Dasein* de estar permanentemente lanzado sobre sí a cada momento, por lo que, del mismo modo que en un avión o una bicicleta, se puede modificar el rumbo pero nunca dejar de avanzar. En definitiva, el sentido de *geworfen* apunta a dos cuestiones fundamentales. Por un lado, al estado de orfandad del *Dasein* respecto de su origen y de su sentido. Es estructural a *Dasein* no tener respuesta para estas interrogantes. En este punto, *arrojado* pareciera acompañar de forma suficiente la intención del término alemán. Pero, por otro lado, *geworfen* no solo indica esta relación de orfandad, sino el modo en el que el ente que es el *Dasein* tiene como la estructura misma de su ser. El *Dasein* no *fue* arrojado; sino que su forma de ser es estar permanentemente lanzado sobre sí como proyecto en sus posibilidades.

objeto de estudio de la filosofía. Sin embargo, a partir de esto aparece la siguiente cuestión: ¿hasta qué punto las vivencias no caen en la dimensión de lo subjetivo o “individual”? ¿De qué manera puede resultar coherente la búsqueda de una ciencia originaria, con lo que esto implica, que a su vez se cimiente en el análisis de la significatividad de la vivencia? ¿Hasta qué punto es siquiera posible dicho análisis?

Volviendo al ejemplo de la cátedra, un profesor, un alumno y un campesino tienen experiencias marcadamente diferentes. En un caso la cátedra es allí desde donde se habla, donde se enseña, en donde años atrás quizás también se escuchó, etc. Para el alumno, de manera diferente, pero *análoga*, es la cátedra en la que se aprende, a la que se acude varios días a la semana, que es fría en invierno o calurosa en verano, etc. El campesino, como vimos, tendría una vivencia significativa de la cátedra aún si desconociera el sentido que normalmente se le otorga: “[i]ncluso en el caso de que viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, esta tendría para él un significado, un momento significativo” y no expresaría algo que “simplemente existe”.

En todos los casos, “[m]i mirada es en gran medida individual” y su significación varía inevitablemente. De todos modos, de forma “análoga” el carácter significativo de la vivencia, más allá de sus diferencias, es una característica inevitable de la experiencia humana. No importa *qué* vea, sino que siempre se ve *algo*. Por esto, aun “admitiendo que las vivencias fueran fundamentalmente diferentes” se afirma que “las proposiciones universalmente válidas son posibles”, con lo que se observa, nuevamente, hasta qué punto ambas fenomenologías comparten algunas motivaciones fundamentales. Aun a pesar de la crítica estructural que realiza, Heidegger mantiene, por un lado, el rechazo a la mirada individual propia del psicologismo; y, por el otro, la voluntad de realizar un análisis de la experiencia que alcance resultados universalmente válidos.

En este sentido, como afirma von Herrmann, para la nueva metodología fenomenológica ya no se trata de ganar la correcta perspectiva para un preciso “mirar a”, sino de lograr un camino seguro para un correcto “mirar dentro”: “Es tan solo en el mirar hermenéutico en tanto mirar dentro de la experiencia del mundo

circundante que podemos estudiar esto por lo que es" (von Herrmann, 2000, p.69)¹⁹. El punto paradójico de la crítica metodológica heideggeriana es que el método, aún modificado, "continúa siendo fenomenología" pero, a su vez, "toma a la fenomenología y la conduce hacia su transformación" (von Herrmann, 2000, p.68). Por esto, el desafío que se le presenta a la hermenéutica desde sus mismos orígenes no es en absoluto menor.

Estar a la altura de sus pretensiones universalistas no será tarea sencilla dado que una cosa es afirmar que la experiencia de la vida se desarrolla significativa y a-teoréticamente y otra muy diferente es lograr proponer una metodología capaz de acceder a esta dimensión sin destruirla, es decir, sin *reducirla* teóricamente: "Una ciencia de las vivencias, pues, tendría que objetivar las vivencias, es decir, despojarlas precisamente del carácter no objetivo de la vivencia y de la apropiación" (Heidegger, 1999, p. 76).

La encargada de realizar esta tarea será la intuición comprensora (*verstehende Intuition*). De la misma manera que la intuición reflexiva en su carácter procesual y teórico se funda en la intuición sensible, la intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*)²⁰ o intuición comprensora se funda en la vivencia entendida como apropiación (*Ereignis*). El carácter de intuición de la noción es el resultado del cumplimiento del principio de todos los principios enunciado por Husserl: "Todo lo que se ofrece originariamente en la 'intuición' (...) debe ser tomado simplemente (...) tal y como se da" (Husserl, 1913, p. 150).

Por esto, si la vivencia es inmediata y a-teoréticamente significativa, la tarea de la fenomenología, rectamente entendida es desarrollar aquella intuición que nos permite el acceso no reductivo a ella. La intuición hermenéutica trabaja con lo que Heidegger denomina las funciones significativas mundanas y pre-mundanas,

¹⁹ "Das 'hinein' trifft besser den Sinn des hermeneutischen Verstehens als das 'auf', das leicht missverstanden werden kann im Sinne des reflektierenden Sichrichtens auf" (von Herrmann, 2000, p. 69).

²⁰ "La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la intuición hermenéutica" ("*Die bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die hermeneutische Intuition*"), (Heidegger, 1999, p. 117).

que son aquellas en las que el algo de la vivencia no es específicamente (teoréticamente) objetivado, sino que es formalmente²¹ objetivado, es decir, es objetivado de forma débil, respetando las condiciones mundanas de surgimiento de sentido:

Las funciones significativas pre-mundanas y mundanas expresan por naturaleza caracteres del proceso de apropiación [de las vivencias], es decir, acompañan (viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia misma, viven en la vida misma y, en cuanto acompañan a la vida, son tanto originadas como portadoras en sí mismas del origen. (Heidegger, 1999, p. 117)

La intuición hermenéutica debe ser vista como la primera tematización explícita de una propuesta metodológica propiamente hermenéutica. El carácter comprensivo de esta intuición, mencionado en estas lecciones por primera vez, nos permite observar de qué manera el origen de la noción de comprensión (*Verstehen*), que avanzará hasta convertirse en el centro mismo de la analítica existencial de 1927, se vincula con el origen mismo de las preocupaciones metodológicas de la hermenéutica. La intuición hermenéutico-comprensora es el punto de contacto último mediante el cual acceder a la vida fáctica que se expresa significativamente en la vivencia. Por esto, lo dado a la vivencia no se aborda desde una perspectiva arqueológica²² en la cual el sentido es el resultado de la reconstrucción de los procesos que le dieron origen; sino que se trata del estudio de aquellas estructuras a-priori (que Heidegger luego denominará ontológico existenciales) que hacen posible la constitución del sentido como lo primero e inmediato de la intuición. El mundo aparecerá como un plexo de significaciones en

²¹ Es importante notar el uso que Heidegger realiza del término formal (*formal*) en sus primeras lecciones. En 1919, aparece para señalar una forma de acceso no teorizante al objeto de estudio de la vivencia, planteando la oposición entre objetivación formal (*formale Vergegenständlichung*) y objetivación teórica. En *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/20) aparece nuevamente con el mismo sentido. “Formal” “no prejuzga nada, tan solo permite que se vislumbre una dirección” (Heidegger, 1992, p. 3). Estos primeros usos del término formal señalan el antecedente de la noción de “indicación formal” (*formale Anzeige*), término que aparece en los cursos de 1920/21 y con el que se señala aquello que en 1927 es denominado como existenciarios.

²² Tomamos este término del trabajo de Alejandro Vigo *Arqueología y aletheología*. Allí se describe al interés heideggeriano no como una búsqueda del fundamento sino como una búsqueda por las condiciones de surgimiento de la verdad en el sentido de una ontología fenomenológica (Vigo, 2008).

el que, necesariamente, las cosas se dan “en tanto que” (A/s) algo. La intuición hermenéutica no solo es la respuesta metodológica heideggeriana frente a la fenomenología reflexiva, sino que designa la primera explicitación del proyecto de una fenomenología del sentido. Las lecciones y trabajos de los años de Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1923-1928) son elaboraciones de este programa filosófico que alcanza su formulación acabada en *Ser y tiempo*.

El desafío que se propone enfrentar la fenomenología elaborada por Heidegger es resolver el obstáculo metodológico que supone un acceso genuino a la vivencia originaria de la vida, pero de manera tal que se encuentre por fuera de la objetivación teórica que comparten tanto la fenomenología reflexiva como las diferentes disciplinas científicas. Esta búsqueda nos expone a una verdadera “encrucijada metodológica” que solo puede ser sorteada a partir de dos grandes opciones de las que depende “la vida o la muerte de la filosofía en general”: o nos precipitamos a la nada y “caemos” en el abismo de la “objetividad absoluta”; o logramos “saltar a otro mundo” o, siendo más exactos, damos por primera vez “el salto al mundo en cuanto tal” (Heidegger, 1999, p. 63).

Consideraciones finales

En el presente artículo se ha desarrollado, en primer lugar, la consideración representacional de Husserl de la vivencia y, en línea con esto, el modo en el que su fenomenología se presenta como un esfuerzo meta-vivencial por hacer comprensibles las estructuras del acto intencional. Hemos advertido que la representación, como punto de partida, limita el campo de estudio fenomenológico a la dimensión teórica del análisis.

Asimismo, hemos observado como, por el contrario, en Heidegger lo inmediato en el contacto cotidiano con el ente no comparece en términos de representación, sino como *significación*. En este sentido, hemos presentado argumentos que nos permiten señalar que la idea de una suspensión que nos permita volver sobre la vivencia no implica un rendimiento estrictamente fenomenológico, entendido como la posibilidad de desligarnos del contenido

"ingenuo" de la intencionalidad objetiva, sino más bien la pérdida que necesariamente se desprende de la distinción artificial entre vivencia y objeto intencional.

A partir de las nociones de vivencias estudiadas, y de sus apartados teóricos correspondientes, podemos comprender que, por un lado, el esfuerzo de la fenomenología reflexiva consiste en explicar la estructura intencional de la vivencia que ha de posibilitar todo contenido objetivo, mientras que la versión hermenéutica se enfoca en analizar las condiciones de la constitución del sentido²³. Solo a partir de este último punto podrá proponerse una “ontologización radical de esta problemática”, que exprese una alternativa a la opción tradicional entre ‘objetivismo’ y ‘subjetivismo’ (Vigo, 2008, p. 234)

Referencias

- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache (GA 12)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Zur Sache des Denkens (GA 14)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [tr. parcial al español: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder, 2005].
- Heidegger, M. (1992). *Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [tr. española: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*, Madrid: Alianza, 2014].
- Husserl, E. (1901). *Logische Untersuchungen, 4. Auflage [1928]*. Stuttgart: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911 – 1921)*. Freiburg i.Br.: Martinus Nijhoff Publishers.

²³ “[U]na ontología fenomenológica constituye, en el fondo, un intento por asir temáticamente las condiciones apriorísticas de la posibilidad de la apertura, esto es, de la comprensibilidad del ser, tal como ésta queda documentada, antes ya de toda reflexión filosófica e, incluso, de todo acceso científico al ente, en la cotidiana comprensión pre-ontológica del ser. Pero, dicha ontología fenomenológica [...] tiene muy poco que ver con lo que en la tradición metafísica que remonta a Aristóteles ha entendido normalmente por ‘ontología’. En efecto, en dicha tradición, la ontología no es concebida como primariamente como una doctrina de la verdad trascendental, sino, más bien, como una doctrina de los principios y las causas supremos del ente, es decir, como una arqueología, un estudio del *arché*” (Vigo, 2008, p. 234).

Peri Ápeiron Revista de Filosofía de la REDIT

Volumen 2. Número 2, Año 2024

- Husserl, E. (1913). "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomelogischen Philosophie (Erstes Buch)". En: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. I.
- Herrmann, F-W. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kissiel, T. (1993). *The genesis of Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Pereira de Freitas, J. (1979). *E. Husserl: La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid: Crítica Filosófica.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aletheiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. California: Stanford University Press.