

M. Heidegger (2014). *Problemas fundamentales de la Fenomenología (1919-1920)*. Madrid: Alianza Editorial

Alfredo Esteve^a

El presente libro se corresponde con un curso impartido por Martin Heidegger entre los años 1919 y 1920. Su elaboración ha sido posible gracias a los apuntes tomados por uno de sus alumnos, Oskar Becker, así como a notas del propio autor. Se trata de un libro de indudable interés –sobre todo para los estudiosos del filósofo alemán– por dos motivos principales. El primero, porque en él ya se percibe cómo el joven Heidegger, distanciándose de la fenomenología husserliana, empieza a dar forma a un pensamiento propio. Y el segundo, en línea con este, porque se aprecian ya conceptos fundamentales de lo que será su pensamiento maduro: mundo de la vida, *dasein*, acontecer, manifestación, facticidad, comprensión... aunque en general esbozados todavía de manera un tanto difusa e incipiente.

Tal y como se pone de manifiesto en las primeras páginas, su pensamiento se carac-

teriza por un abrirse hueco entre las grandes corrientes filosóficas tanto clásicas como contemporáneas. La actitud que muestra ante la filosofía en general y la metafísica en particular es de crítica o rechazo, desafiante en ocasiones. El motivo que aduce estriba en que, por su propio modo de ejercerse, no habían tocado lo que según él es la cuestión radical. Radicalidad a la que se encuentra más cercana la fenomenología, sin duda.

Recordemos que la fenomenología nacía de las manos de Husserl con una pretensión de fundamentación profunda, motivada por una necesidad de devolver a los problemas filosóficos un rigor que si bien, en teoría, se ponía de manifiesto en las ciencias positivas, no dejaba de echarse de menos en el pensar especulativo. Si se criticaba a la filosofía clásica de encontrarse alejada de la realidad, ocupada en pensamientos abstractos que poco tenían que ver con los hechos y con las cosas, el conocido lema de la

^a Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”. Facultad de Filosofía. Calle Guillem de Castro, 94. 46001. Valencia. España.

E-mail: alfredo.esteve@ucv.es



fenomenología manifestaba claramente sus intenciones: *a las cosas mismas*. Husserl – apoyado sobre todo en Brentano– se esforzó por salir de lo psíquico para fijar la atención nuevamente en las cosas mismas mediante un giro desde la psicología asociacionista hacia la descriptiva. La repercusión de este giro en el siglo XX es de indudable importancia, sobre todo en los dos aspectos que Zubiri destaca en el “Prólogo a la traducción inglesa” de *Naturaleza, Historia, Dios*: primero, el de “aprehender el contenido de las cosas”, y segundo, el de “abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica”. Si el primer aspecto es de dudoso cumplimiento, pues no está tan claro que efectivamente Husserl volviera a las cosas mismas, el segundo –a mi modo de ver– es inconcuso.

A pesar de que las reflexiones de otros autores fueran en la misma línea de superación del solipsismo idealista, no se puede dudar de la relevancia de la fenomenología. Y esto es algo en lo que también coincidía nuestro autor. E incluso a su entender, era preciso ir todavía más allá de lo que fue el propio Husserl. Ni siquiera el padre de la fenomenología fue capaz de *leer* todas las posibilidades implícitas en su propia creación. Tal y como comenta Heidegger, en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* (1901) Husserl no pudo desprenderse de los antiguos hábitos de pensamiento que inevitablemente arrastraba, hábitos que incluso él mismo –Husserl– denunciaba. Consecuencia de ello fue que “no tuviera plena claridad reflexiva sobre sus propios descubrimientos, esto es, sobre su pleno sentido y su total alcance”. De hecho y según Heidegger, en dicha introducción ya

se encontraban vestigios que apuntaban a direcciones que nada tenían que ver con la psicología descriptiva.

Nuestro autor entendía que la fenomenología podía dar más de sí para atender cuestiones tales como, por ejemplo, “cómo lo «en sí» de la objetividad puede venir a representación”, enfatizando no la subjetividad del psicologismo sino la objetividad de lo no subjetivo. De hecho –insiste Heidegger– esta es la clave desde la cual hay que estudiar todas las investigaciones realizadas por Husserl. La cuestión era cómo había que hacer para alcanzar lo objetivo sin caer en errores del pasado.

La radicalidad de la fenomenología a la que apela Heidegger destaca no solo en referencia a su objeto de estudio sino también en cuanto a sí misma. Ya en la primera página lo deja bien patente: si quiere ser fiel a sí misma, su principal problema, “el más originario y definitivo problema fundamental de la fenomenología es ella misma y para sí misma”. Lo importante es la fidelidad a su método, a su significado, a sus pretensiones... hasta el punto de que incluso “el nombre es «secundario»”.

Y si la fenomenología ha de ser fiel a sí misma no puede detenerse en concepciones o en labores ajenas a su espíritu. El modo adecuado de ejercerse no es sino ejerciéndose, llevando a cabo la tarea para la que ha sido pensada. Pero ejerciéndose no de cualquier modo, sino fenomenológicamente. Su propia *manifestación*, su propia andadura, es el mejor modo de “hacer fenomenología” y de comprenderse como tal. No se trata tanto de pensar cómo hacer fenomenología, como de comenzar a realizarla *fácticamente*. Y esto es a lo que se



dedica Heidegger durante todas las sesiones del curso: a hacer fenomenología. Independientemente de que se esté más o menos de acuerdo con el pensamiento heideggeriano, es admirable el esfuerzo que realiza durante sus clases para transmitir este modo diferente de entender la filosofía y de ejercerla.

Al método fenomenológico también lo denomina *constatación fáctica*. ¿En qué consiste exactamente? Lo fáctico es entendido por el filósofo alemán como aquello que simplemente acontece, que se da en una vida. No hay que buscar explicaciones, sino atender simplemente a lo que hay, a *lo dado*. Es un mero constatar. Es menester despojarse, pues, de toda tradición, de todo prejuicio, de todo aquello que pueda influirnos de alguna manera y que nos impida acercarnos de manera nueva y primeriza a lo que acontece. Se trata de limpiar nuestra mente para observar lo obvio que hay y que nos circunda, nada más.

Heidegger observa que al modificar el método surgen cuestiones filosóficas nuevas. Y se pregunta qué es primero, si el método que emplear o los problemas por resolver. Tradicionalmente se ha pensado que son los problemas los que han motivado una cierta manera de trabajar; pero él se plantea si no es al contrario, si no es el método de trabajo, el modo de enfrentarse a la realidad, el que propicia que surjan unos problemas en vez de otros. Es diferente dejar a la realidad ser lo que es que acercarse a ella con un plan preestablecido. Consecuentemente, el método fenomenológico pondrá sobre la mesa una serie de cuestiones que difícilmente se podrían tratar desde otros enfoques (idealista, neopositivista, etc.). Porque esto es lo que echa de menos Heidegger: una aproxi-

mación fenomenológica a la realidad, una aproximación radical y originaria desde la que los problemas que surgen sean de distinta índole a los tratados clásicamente. No se trata de crear una nueva escuela, o de dar una nueva solución a los problemas de siempre, sino de afrontar la filosofía de un modo diferente, radical... fenomenológico.

¿Cómo es planteado el curso? Dividido en dos grandes secciones. La primera tiene que ver con el análisis de la *vida* como ámbito originario de la fenomenología, como primer resultado de la constatación fáctica. Efectivamente, “la vida fáctica en su facticidad, su riqueza de relaciones, es para nosotros lo más cercano: nosotros mismos la somos”. La cuestión es cómo acercarse a ella con todo su sentido vivo. Es preciso estudiarla pero no como un objeto de conocimiento sino *subiéndose* a ella, evitando suprimir su vitalidad al intentar apresarla. No se trata tanto de describirla como de conocerla en su *efectuación*, en el surgir desde su propio origen.

Este es el objetivo que se propone en la segunda sección: un análisis de la fenomenología como ciencia del origen de la vida en sí, aparente paradoja: ¿cómo poder estudiar científicamente la vida? Estamos acostumbrados a pensar que cuando un conocimiento no es una verdad universal y fácilmente comunicable no pasa de ser una mera “opinión personal”, “pero ése es un juicio arbitrario”. Porque la vida no tiene por qué ser algo vago o caótico, “sino que se la comprende como algo significativo que se expresa de forma concreta”. Lo que habrá que hacer es «una concepción más nítida de los conceptos fundamentales» desde un enfoque fáctico, existencial.



Este y no otro es el gran paso que ha dado la filosofía contemporánea de la mano de la fenomenología, según Heidegger: “que la filosofía es conocimiento y que por ende su nexos expresivo, sus conceptos, precisan una *acreditación intuitiva*”.

De esta manera la comprensión filosófico-fenomenológica alcanzará su objetivo, que no es otro que “una comprensión del origen que toma su punto de partida de las figuras concretas de la vida”. Porque en definitiva esto es la fenomenología para Heidegger: la “ciencia absoluta del origen de la vida en y para sí”. Entre un modo de vida cotidiano que en su vitalidad no se plantea cuestiones filosóficas y un modo de vida científico que en su objetividad destruye lo vital, cabe uno intermedio: es el modo de vida reflexivo, que sin salir de lo fáctico nos permite ir más allá de lo cotidiano sin caer en lo científico.

Y si nos acercamos reflexivamente a la vida fáctica, libres de prejuicios, vemos que lo que en ella se manifiesta tiene un determinado contenido, una *quididad*, una *coseidad*; contenidos que tomados en sí mismos ninguno ha de tener mayor o menor relevancia que los otros. Sin embargo, hay algo en cada uno de nosotros que hace que se den de modo distinto: los mismos contenidos se pueden dar según diversos *cómo*. Y en estos *cómo* no hay estrictamente ningún contenido quiditativo, sino un contenido modal. Lo que acontece en la vida lo hace con un determinado contenido modal, contenido modal aprehendido desde el mundo del sí-mismo.

En esta experiencia, hay algo que se manifiesta a un sí-mismo y un *cómo* de aquello que se manifiesta a ese sí-mismo;

en ambos momentos hay un elemento común: el mundo del sí-mismo. Si suprimimos cualquier contenido, ¿qué nos queda? Su *cómo*, su significatividad; significatividad que depende de la situación vital actual de ese mundo del sí-mismo. Porque Heidegger no está hablando de abstracciones, sino de hechos fácticos que se dan fácticamente. Cuando algo se manifiesta fácticamente en la vida de un sí-mismo, este sí-mismo se encuentra en ese momento en una situación vital concreta, propiciada por su historia. La significatividad de ese hecho experimentado fácticamente está en función del momento histórico vital del sí-mismo en el que se da tal comprensión. Ya no estamos en el ámbito de las certezas absolutas, sino en el de las convicciones vivas en forma de significatividad para un sí-mismo histórico.

Hay, por lo tanto, una toma de conocimiento que se eleva sobre la vida fáctica puramente vital, pero sin llegar a la objetivación científica: es el *cómo* de la *significación histórica*, es la *comprensión*. Ello implica un cambio de actitud, según el cual el nexos de significado que antes era meramente vivido ahora es *presentizado*. Esto genera un problema muy grave, a saber: con esta toma de consciencia la pura vida fáctica se ve alterada –“reprimida” dirá Heidegger– pues la vida viva ya no vive según ese nexos vital que la toma de consciencia tan solo destaca, ya que se ve alterada en ese mismo destacar, se ve “agudizada”. ¿Qué hacer entonces?

Heidegger realiza aquí –a mi modo de ver– un salto poco fenomenológico. Lo que propone es una simulación, un “*fingir* que la experiencia fáctica no opera de ningún modo”, esto es, hacer como que la experiencia fáctica que supone la toma de conoci-



miento se “disuelve” en la pura vida viva en la que cobra sentido tal experiencia fáctica, de manera que ese tomar en conocimiento se torna lo más vivo posible –quizá *narrativo*– sin afectarla. Si tomar en conocimiento supone una represión de la vitalidad de la experiencia fáctica, se trata de hacer que esa represión sea lo mínima posible; ¿cómo?, acompañando a la vida (yendo-con ella).

¿Hasta qué punto es legítimo este salto? El temor de Heidegger es que dicha toma de conocimiento pueda afectar a la facticidad de lo fáctico. Nos dice que el modo de vida reflexivo, situado a medio camino entre lo fáctico y lo científico, se da en el ámbito de lo fáctico en tanto que es un hecho que el ser humano reflexiona. Pero no es tan sencillo. Siguiendo el mismo razonamiento, ¿no se podría decir también que el modo de vida científico se da en la facticidad de la vida?, ¿por qué lo científico es menos fáctico que lo reflexivo? Por otro lado, si lo reflexivo pertenece al ámbito de lo fáctico, ¿cómo es que algo perteneciente a lo fáctico puede lograr que nos sustraigamos de ello? ¿Por qué, en definitiva, lo científico solidifica lo vital y existe el riesgo de que lo reflexivo lo haga también?

Este es un problema común en el siglo XX, problema que encaran diversos autores. Por ejemplo, Bergson cuando trata de aunar lo instintivo y lo inteligente; o Zambano cuando hace lo propio con lo poético y lo filosófico. La cuestión es cómo movernos en ese ámbito pre-lógico o pre-reflexivo, pura vitalidad (o facticidad), donde parece que el ser humano alcanza su autenticidad pero donde estrictamente no puede permanecer porque... ¿tiene una vida que hacer! Se aspira a ese momento originario cons-

cientes de que no se puede permanecer en él. En términos zubirianos se puede decir que lo humano comienza cuando se rompe esa compacidad primaria. El ser humano no permanece en ese estado primario –no puede hacerlo– sino que precisa tomar cierto distanciamiento desde el cual hacer su vida. Su humanidad se fundamenta estrictamente en esa ruptura, ruptura que le dota de libertad a diferencia del resto de seres vivos.

A mi modo de ver, ese estado primario tiene que ver con lo que Heidegger denomina pura facticidad. Si para permanecer en dicha facticidad no se ha de tomar en conocimiento tal nexo de significatividad, se pierde su posibilidad de cumplimiento, dejando que las fases momentáneas de la pura vida fáctica se den en su mera facticidad. Se dan momentos con los que no podemos *operar* para encontrar un nexo de significatividad; pero la relación vital entre ellos sigue existiendo porque tales fases momentáneas se siguen dando fácticamente; lo único que se suspende es su nexo de sentido, abandonándolas a su facticidad. ¿Cómo salir de este atolladero sin caer en la *coesidad* solidificadora? Aquí es donde ha caído la filosofía tantas veces, debilitándose la intuición originaria para dar paso a agudizaciones temáticas, concepciones científicas, etc., que por su marcado carácter universal se han pensado más importantes que la propia intuición originaria. Pues bien, a esta pregunta da respuesta Heidegger, sencillamente, siendo conscientes de este riesgo.

La fenomenología es una filosofía ubicada en esta nueva dimensión: la vital; porque “oda filosofía auténtica nace de la *necesidad* de plenitud de la vida, no de un pseudo-problema epistemológico o de una pregun-



ta ética fundamental". Por ello no se trata de conocer objetos, sino de comprender nexos de significatividad, nexos expresivos, nexos de sentido. Se trata de buscar el *ser* de la vida, el comparecer de las manifestaciones, no como algo que meramente tenga lugar sino como *efectuación*, como dándose en el mundo del sí-mismo. Es la vida fáctica como *factum*, como viviendo, en la que comparecen diversas manifestaciones que conllevan una significatividad para mí sí-mismo, y que este *comprende* desde su situación actual, *histórica*. Si bien Husserl se movía en un esquema reflexivo-descriptivo, Heidegger lo hará desde un esquema hermenéutico.

La fenomenología es la encargada, pues, de ponernos sobre aviso de errores del pasado. Heidegger es consciente de que la toma de conocimiento supone una desviación de la pura facticidad, pero también de que el ser humano no puede sino realizar esa toma de conocimiento para vivir su vida con sentido, para comprender. ¿Cómo hacer, pues? No hay más remedio que utilizar conceptos, ideas, etc.; pero en este caso y desde la consciencia del riesgo, lejos de la solidificación los conceptos deben apuntar a ámbitos de significación, vivos, dinámicos, pues tratan de hechos fácticos, no formales. Su carácter histórico no es considerado como un relato científico (historicismo) sino como un acompañar a la facticidad de la vida. El único modo de superar la facticidad de lo fáctico para encontrar su origen pasa por entender lo fáctico mismo como expresión, como manifestación susceptible de ser comprendida. Hasta el sí-mismo está expresado en la situación, en la misma si-

tuación en que comparece el mundo de la vida.

A mi juicio, en su pretensión de dar la solución al problema Heidegger se queda en un ámbito que no es sino el que critica: el de lo conceptual. Para el filósofo alemán el fenómeno primario es la comprensión del mundo desde una hermenéutica de la facticidad. Ahora bien: ¿se puede alcanzar la radicalidad que anhela en el ámbito de la reflexión, de la comprensión, aunque se dinamice el esquema conceptual? Tiene razón en su crítica a la filosofía tradicional por *apoyarse* demasiado en una conceptualización que impide ese otro modo de acercarse a lo vital y que a menudo ha provocado cierta proyección de conceptos en la realidad, pero ¿es suficiente con ser conscientes del riesgo —como nos dice— para poder dar una solución satisfactoria? Es cierto que apela a otro modo de hacer filosofía, pero ¿logra salir del pozo al que nos aboca el conceptualismo?

¿Qué salida le queda, pues? La ontología. Apoyarse en conceptos lábiles —como él califica— solo puede salvarse mediante la ontologización (siete años después publicará *Ser y tiempo*). La cuestión es si no ontologiza elementos de difícil ontologización. Además, ¿acaso no se puede caer así en errores similares a los del pasado?, ¿por qué antes sí y ahora no? A mi juicio, Heidegger se queda en una descripción existencial de lo que acontece, pero sin acabar de salir de los propios esquemas que critica, apelando a una ontología de difícil legitimación. Quizá su radicalidad no sea tan radical. Quizá se eche de menos un paso más allá, un acercamiento a lo vital diverso, una intimación con lo real de distinta índole.

