

## El concepto de motivación en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger\*

Rocío Garcés Ferrer<sup>1</sup>

Recibido: 3 de febrero de 2017 / Aceptado: 25 de enero de 2018

**Resumen.** El presente artículo elucida el papel metodológico que juega el término «motivación» en la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por el joven Heidegger. A tal efecto, comenzaré con el análisis del concepto de motivación en la fenomenología de Husserl para apreciar después su inflexión hermenéutica en la filosofía de Heidegger. En un segundo momento, prestaré una especial atención a la importancia que tiene la motivación en el surgimiento de las nociones metodológicas más importantes de la fenomenología hermenéutica, como son la «destrucción», la «indicación formal» y la «preconcepción». Todo ello me conducirá, finalmente, a reformular el problema fenomenológico sobre la motivación de la reducción en términos hermenéuticos; esto es: a mostrar la necesidad de que exista una motivación en la experiencia fáctica para acceder a la esfera originaria del sentido. De tal modo que la experiencia filosófica fundamental del cuestionamiento radical (*Fraglichkeit*) pueda ser leída en términos de una *epoché* hermenéutica, la cual, a diferencia de la reducción, concierne directamente a la existencia misma del que pregunta.

**Palabras clave:** *epoché*, experiencia fundamental, Husserl, joven Heidegger, motivación, fenomenología hermenéutica, vida fáctica.

## [en] The Concept of Motivation in Young Heidegger's Hermeneutical Phenomenology

**Abstract.** This paper deals with the methodological role played by the term «motivation» in young Heidegger's early hermeneutic transformation of phenomenology. To that effect, I shall start analyzing the concept of motivation in Husserl's phenomenology so as to better understand its hermeneutical variation in young Heidegger's philosophy. Subsequently, I will pay special attention to the relevance exhibited by motivation in the emergence of the most important methodological notions of hermeneutical phenomenology as «destruction» (*Destruktion*), «formal indication» (*formale Anzeige*) and «preconception» (*Vorgriff*). To conclude, I shall explore the possibility of reshaping the phenomenological problem of the motivation to reduction in hermeneutical terms. That is to say: a motivation to reduction in factual life experience is always needed to access to the primordial sphere of meaning. Accordingly, I will finally suggest that the philosophical basic experience of radical questioning (*Fraglichkeit*) can be read as a hermeneutical *epoche*, which is, however, directly linked to the concern for one's own existence.

**Keywords:** basic experience, *epoche*, factual life, hermeneutical phenomenology, Husserl, motivation, young Heidegger.

\* Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación FFI2016-77574-P financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

<sup>1</sup> Universidad de Valencia  
Rocio.Garces@uv.es  
ORCID: 0000-0001-9292-9877

**Sumario.** 1. Introducción: experiencia y motivación. 2. El concepto fenomenológico de motivación. 3. La inflexión hermenéutica de la motivación. 3.1. La motivación como unidad de la situación. 3.2. La experiencia fundamental y el mundo del sí mismo. 3.3. La motivación existencial de la preconcepción. 4. La *epoché* fenomenológica y la experiencia filosófica fundamental.

**Cómo citar:** Garcés Ferrer, R. (2018): El concepto de motivación en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), 439-458.

## 1. Introducción: experiencia y motivación

Uno de los principales hilos conductores para adentrarnos en la problemática metodológica que comporta la transformación hermenéutica de la fenomenología es, sin lugar a dudas, el importante papel que juega en ella la noción de «experiencia» (*Erfahrung*). Es más, se podría incluso afirmar que el asunto o «la cosa misma» de la fenomenología es la experiencia del sentido en sus diversas modalidades –especialmente en su dimensión antepredicativa–, pues en ella tiene lugar y se despliega la *fenomenalidad* del fenómeno o de aquello que se da a mostrar en y desde sí mismo<sup>2</sup>. Justo por ello la experiencia funciona como un *Leitbegriff* para entender en todo su alcance la inflexión hermenéutica que introduce el nuevo horizonte de sentido de la «facticidad» (*Faktizität*) en el corazón mismo del proyecto fenomenológico. Esto es, en el tránsito de la experiencia entendida como «vivencia» (*Erlebnis*) de la conciencia, cuyo caso paradigmático es la percepción, a la experiencia entendida como «experiencia fundamental» (*Grunderfahrung*), que abarca la situación hermenéutica en su conjunto, se juega en gran medida el significado de esta inflexión. De hecho, no es casual que durante la primera etapa docente de Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo (1919-1923) la noción de experiencia adquiriese un protagonismo inusitado, sobre todo si lo comparamos con sus escasas apariciones en *Ser y tiempo*. La filosofía, nos dirá en las lecciones del semestre de invierno (WS) de 1920/21, brota siempre de la «experiencia fáctica de la vida» (*faktische Lebenserfahrung*). Así es como frente al empirismo, el neokantismo y la teoría del conocimiento que se desprende de la fenomenología, la experiencia que surge de nuestro trato familiar con el mundo se convierte en el nuevo punto de partida de la filosofía.

Como veremos a lo largo de este trabajo, y estrechamente vinculado con la ampliación hermenéutica de la experiencia fenomenológica, el término «motivación» aparece de forma recurrente en las lecciones de los años 1919-1921. Y lo hace, además, cuando Heidegger se encuentra embarcado de lleno en materializar la idea de una «ciencia originaria de la vida» que haga las veces de filosofía primera para el despliegue de una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica. Nos hallamos, así, ante una «ciencia de los orígenes» que pretende ser más radical que la propuesta por Husserl en su famoso artículo de 1911, «La filosofía como ciencia estricta». Pues a pesar de que ambas comparten la misma exigencia metodológica –a saber: acceder al origen y a la génesis del sentido de la experiencia–, para Heidegger se trata antes bien de una ciencia «preteórica» (*Vortheoretisch*) de la vida que, sin renunciar al

<sup>2</sup> Véase al respecto Romano, C., «Le concept phénoménologique d'expérience», en *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 2010, pp. 469 y ss.

rigor fenomenológico o precisamente por ello, concierne a una dimensión más originaria del sentido que la constituida por la actitud teórica.

En ese respecto, Heidegger da un paso atrás y se detiene en una cuestión orillada por el preguntar teórico que cambiará por completo el curso de la fenomenología: cómo articular la relación entre «*Faktum*» y «sentido» desde la experiencia vital. Y de forma programática se interroga: ¿Cómo obtener un sentido que valga universalmente desde la individuación de la experiencia fáctica de la vida? ¿Cómo hacerlo, asimismo, sin interpretar el *Faktum* bajo la concepción objetivadora de un particular frente a la especie y al género, o como el caso particular de una ley universal? O incluso: ¿Cómo puede convertirse la historia en el verdadero *organon* de la comprensión de la vida?<sup>3</sup> En esa primera cuestión se halla ya contenido el germen de la hermenéutica de la facticidad: la dificultad metódica que entraña llevar a concepto la ejecución concreta de la experiencia vital, así como también la relevancia que las nociones de *Faktum* y sentido van a tener como antesala de la repetición explícita de la pregunta por el ser. Es decir: en esa cuestión se nos anuncia, con anterioridad a la formulación expresa de la pregunta ontológica, la facticidad como el fundamento de toda manifestación, como la condición de posibilidad o el horizonte trascendental de toda fenomenalidad finita. Así las cosas, la «fenomenología hermenéutica de la vida fáctica», en su clara apuesta por radicalizar la «fenomenología reflexiva de la razón» desplegada por Husserl en *Ideas I*, se mueve desde el principio en un desafiante equilibrio entre vida y filosofía; entre la experiencia fáctica y su expresión conceptual; o entre el acontecer histórico del sentido y su articulación lógica.

Ahora bien, a diferencia del punto de partida de las filosofías de la vida (la vida como una fuerza irracional), del neokantismo (la esfera trascendental del valor) y de la fenomenología (la región de la conciencia pura), el regreso «a las cosas mismas» adopta en el caso del joven Heidegger la expresión de una vuelta a «la vida fáctica como *Faktum*» (GA 58, 162; 171). Y esto quiere decir: comprender el fenómeno de la vida como origen del sentido y como el lugar de su acontecer histórico; la vida no puede quedar reducida ni a un objeto meramente empírico o *factum brutum* irracional ni a una forma puramente trascendental, sino que debe ser entendida, según ya había advertido Dilthey, como la fuente última de toda inteligibilidad. Heidegger denomina «facticidad» precisamente a ese lugar intermedio que ocupa el sentido de la vida fáctica como *Faktum* trascendental. La tarea de la fenomenología hermenéutica será entonces explicitar el sentido implícito de la vida fáctica como *Faktum* –como origen o fuente última del sentido–, según el modo intencional como ella refiere y se realiza a sí misma desde su encontrarse ya siempre fuera, arrojada en el mundo.

De ahí que el acceso a la vida fáctica como «fenómeno» –esto es, como «sentido»–, que le permite a Heidegger distanciarse a su vez de la irracionalidad de las filosofías de la vida, se lo proporcione la noción fenomenológica por excelencia: la intencionalidad, que se convierte así en la estructura misma de la «fenomenalidad» del fenómeno de la vida fáctica. Heidegger radicaliza el *a priori* de correlación intencional, que en la fenomenología husserliana se circunscribía a un rendimiento

<sup>3</sup> Cf. Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20], Gesamtausgabe, Band 58, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 256; trad. F. de Lara, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p. 263. Las obras de Heidegger se citarán a partir de ahora con la abreviatura GA seguida del número del volumen de la Gesamtausgabe; tras la coma se indicará la página de la versión original y, en su caso, tras punto y coma, la página de la traducción castellana (vg. GA 58, 256; 263).

meramente teórico-cognitivo (a la relación *nóesis-nóema*), y lo retrotrae a un ámbito previo: la experiencia fáctica de la vida, que abarca la posición total, activa y pasiva, del ser humano respecto al mundo. Sobre esta nueva base, el fenómeno de la vida fáctica es comprendido desde sus «comportamientos intencionales» y, en contraste con la dualidad característica del *a priori* de correlación, Heidegger esquematiza formalmente el movimiento de la intencionalidad a partir de una triple dirección: el «sentido de referencia» (*Bezugssinn*), el «sentido de ejecución» (*Vollzugssinn*) y el «sentido de contenido» (*Gehaltssinn*)<sup>4</sup>.

Pues bien, una vez elucidado el nuevo marco de sentido donde tiene lugar la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica, mi objetivo es analizar el modo como las nociones fenomenológicas de «motivo» y «motivación» cristalizan en la noción hermenéutica más amplia de «experiencia fundamental», así como también valorar las consecuencias metodológicas que se derivan de esta ampliación hermenéutica de la experiencia fenomenológica. A fin de poder mostrar su relevancia con mayor claridad, dividiré mi exposición en tres momentos: en *primer lugar* (2), abordaré brevemente el sentido del término «motivación» en la fenomenología husserliana y su estrecha vinculación con la noción de experiencia; en *segundo lugar* (3), analizaré la radicalización que en este campo introduce la inflexión fáctica de la motivación según la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger; y por último, en *tercer lugar* (4), recapitularé las consecuencias más importantes que se siguen de todo ello tras reformular la *epoché* fenomenológica desde su motivación en la experiencia de la vida fáctica como experiencia filosófica fundamental.

## 2. El concepto fenomenológico de motivación

Si bien es cierto que la noción de motivación no ocupa un lugar destacado en las primeras obras de Husserl, ella adquiere una progresiva relevancia a medida que la fenomenología genética cobra importancia y con ésta los análisis sobre la conciencia interna del tiempo, el mundo de la vida, la corporalidad o la intersubjetividad. A pesar de ello, se puede vislumbrar el estrecho vínculo que guarda la motivación con la experiencia ya en la primera de las investigaciones lógicas titulada «Expresión y significación», justo cuando Husserl introduce las distinciones esenciales y diferencia el carácter contextual y no intelectual de los «signos indicativos» (*Anzeichen*) frente a la idealidad de las «expresiones» (*Ausdrücke*). En este caso, el «nexo de

<sup>4</sup> Durante el periodo 1919-1922 estas tres direcciones de sentido configuran la estructura intencional de la vida fáctica o la «estructura originaria de la situación» (GA 58, 261; 267). En términos generales podemos decir que el «sentido de referencia» (*Bezugssinn*) indica «cómo» la vida refiere a lo experimentado en la situación; el «sentido de contenido» (*Gehaltssinn*) apunta al «qué» de lo así experimentado o al contenido del mundo; y el «sentido de ejecución» (*Vollzugssinn*) expresa la espontaneidad del sí mismo o «cómo» se ejecuta el sentido de referencia. Posteriormente, en las lecciones del WS 1921/22, Heidegger introduce el «sentido de temporalización» (*Zeitigungsinn*), que en cierto modo ya se hallaba implícito en el sentido de ejecución. Sobre las diferencias y semejanzas entre la correlación intencional *nóesis-nóema* de Husserl y la triple estructura de la intencionalidad heideggeriana, véase Gethmann, C.-F., «Philosophie als Vollzug und als Begriff», *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986/87, p. 46; Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1993, pp. 44, 52 y ss.; Lara, F. de, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Karl Alber, Freiburg/München, 2008, pp. 29-40; Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 51-56; y Vigo, A., *Arqueología y aletología. Estudios heideggerianos*, Logos, Berlin, 2014, pp. 287-289.

motivación» (*Motivierungszusammenhang*) o «señal» (*Anzeige*) describe la relación de presunción entre dos objetos o situaciones objetivas; como sucede, por ejemplo, cuando la visión del humo «motiva» el juicio sobre la existencia de fuego<sup>5</sup>. Se trata de un tipo de relación, diferente a la causalidad natural, que se basa en la estructura «porque [weil]... entonces [so]». A este respecto afirma:

Unas cosas *pueden* o *deben* existir, *porque* otras cosas son dadas. Ese «porque» [«weil»], concebido como expresión de una conexión entre las cosas, es el correlato objetivo de la motivación, como forma peculiar descriptiva del entretnejimiento de varios actos de juicio en un solo acto de juicio (Hua XIX, 32; 234-235).

El nexo de motivación explicita el vínculo experiencial del signo indicativo (*Anzeichen*) al establecer «una *unidad descriptiva* entre los actos del juicio» (Hua XIX, 32; 234) y por ello aparece sujeta al carácter «no intelectual» (*Uneinsichtigkeit*) y no ideal de la indicación. Su función se restringe a «mostrar» (*Hinweis*) (Hua XIX, 32; 235), ya que no puede «demostrar» (*Beweis*) mediante una deducción intelectual, ni puede por ende conocer los nexos ideales entre los contenidos de los juicios. De ahí que la conexión de motivación no garantice la evidencia y se mueva en un terreno experiencial intermedio entre la relación contingente y probable de lo empírico y la relación necesaria de lo ideal. De resultas podemos decir que la motivación adquiere un tratamiento suplementario en la primera investigación lógica, pues aquello que realmente le interesa a Husserl es la idealidad de las expresiones. En la misma medida, queda relegada a un segundo plano la dimensión ocasional, experiencial y ejecutiva –o «fáctica» como dirá Heidegger después– de la indicación<sup>6</sup>.

Sin embargo, a pesar de su papel secundario en la primera investigación lógica, Husserl descubre el potencial fenomenológico que encierra el concepto de motivación y extiende su uso en relación al lugar donde lo había dejado Brentano; a saber: la esfera de los fenómenos sentimentales y volitivos. De tal suerte que la motivación, frente a la crítica vertida por Meinong al respecto<sup>7</sup>, se emplea a lo largo de las *Investigaciones lógicas* en un sentido más general que «comprende al mismo tiempo la fundamentación [*Begründung*] y la señal indicativa empírica [*empirische Hindeutung*]» (Hua XIX, 35; 236).

Una significación similar del término «motivación», como relación fenomenológica y no causal de fundamentación en la experiencia, se puede encontrar en el §47

<sup>5</sup> Cf. Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, Husserliana XIX, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984, p. 32; trad. M. García Morente y J. Gaos, *Investigaciones lógicas, I*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 234-235. Las obras de Husserl se citarán a partir de ahora con la abreviatura Hua seguida del número del volumen de Husserliana; tras la coma se indicará la página de la versión original y, en su caso, tras punto y coma, la página de la traducción castellana. Sobre el concepto de motivación en las *Investigaciones lógicas*, véase Whalsh, Ph. J., «Husserl's Concept of Motivation: The *Logical Investigations* and Beyond», en Meixner U. y Newen A. (eds.), *Logical Analysis and History of Philosophy*, Mentis, Münster, 2013, pp. 70-83.

<sup>6</sup> Curiosamente, Heidegger realizará el movimiento inverso en las lecciones del SS 1920 tituladas *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Allí la «intuición hermenéutica» ya no tiene por objeto intuir un contenido ideal, sino la ejecución originaria o vital del significar como significatividad, que siempre acontece en una situación.

<sup>7</sup> Justo porque Husserl amplía el sentido fenomenológico de la motivación en relación a Brentano, comenta: «No puedo, pues, reconocer como justa la censura dirigida por von Meinong a la terminología de Brentano adoptada por mí. Pero le aplaudo en lo que dice de que la percepción de la motivación no tiene nada que ver con la percepción de la causación» (Hua XIX, 35; 237).

de *Ideas I*, titulado «El mundo natural como correlato de la conciencia». El mundo es interpretado aquí como el correlato de ciertas posibilidades empíricas que son a su vez motivadas de antemano por determinadas formas esenciales. Al punto que la experiencia, en un sentido fenomenológico, queda configurada a modo de un tupido «orden de *motivación*», donde motivaciones siempre nuevas transforman a las antiguas y constituyen el horizonte posible y siempre abierto de la experiencia mundana. En ese sentido afirma Husserl: «*La posibilidad de ser experimentada [una cosa] no quiere decir nunca una vacía posibilidad lógica, sino una posibilidad motivada en el orden de la experiencia*» (Hua III/1, 101; 109-110)<sup>8</sup>. El alcance fenomenológico del vínculo motivacional con la experiencia culmina en el §136 con la definición de evidencia como «*la unidad de una posición racional con lo que la motiva esencialmente*», donde la motivación refiere «a la relación entre el poner (noético) y la proposición noemática *en su modo de estar llena*» o de darse originariamente la cosa «en persona» como el fundamento primitivo de su legitimidad (Hua III/1, 316; 327).

Pero es sobre todo a partir del año 1912, durante la redacción del manuscrito de *Ideas II*, cuando la motivación adquiere una mayor visibilidad y una determinación más precisa. De hecho, Husserl le dedica un párrafo entero, el §56, que lleva por título «La motivación como la ley fundamental de la vida espiritual», en clara contraposición a la legalidad física o causalidad natural (Hua IV, 267; 220)<sup>9</sup>. La motivación, como por otro lado ya había señalado Dilthey, expresa el comportamiento humano y permite dar cuenta de las leyes que rigen la constitución del sentido «espiritual»:

Todas las maneras de comportamiento espiritual están vinculadas «causalmente» por referencias de motivación, por ejemplo, yo conjeturo que A porque sé que B, C... son. Oigo que se ha escapado un león y sé que el león es un animal feroz, por tanto me da miedo andar por la calle. [...] En estos ejemplos interviene *el porqué de la motivación* [Weil der Motivation]. Aquí no puede hablarse de una dirección judicativa de lo *real* como tal. Nada expresa aquí menos el porqué que una causalidad de la naturaleza (causalidad *real*). [...] Yo, que me decido sobre la base de tales y cuales motivos, no concibo la decisión como efecto *natural* de los motivos o de las vivencias de motivos, ni a mí mismo en cuanto sujeto de la decisión como producido por el yo como sujeto de las vivencias motivantes (Hua IV, 230; 277).

Se trata, en definitiva, del ámbito de las «motivaciones de razón» (Hua IV, 220; 267) y de su carácter intrínsecamente normativo. Pero su sentido no se agota aquí. Existe también otro uso del término «motivación» que excede la dimensión racional y normativa del ego: las motivaciones pasivas o «motivaciones asociativas», que

<sup>8</sup> Cf. Husserl, E., *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Husserliana III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, p. 101; trad. J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México D.F., 1993, pp. 109-110. En una nota a pie de página precisa: «Es de observar que este fundamental concepto fenomenológico de motivación, con el que pronto me encontré al llevar a cabo en las *Investigaciones lógicas* la separación de la esfera fenomenológica pura (en contraste con el concepto de causalidad, referente a la esfera de la realidad en sentido estricto, trascendente), es una *generalización* del concepto de motivación con arreglo al cual podemos decir, por ejemplo, del querer un fin que motiva el querer los medios» (Hua III/1, 101 n.1; 109-110 n.1).

<sup>9</sup> Cf. Husserl, E., *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, Husserliana IV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952, p. 267; trad. A. Ziriñ, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*, UNAM, México D. F., 1997, p. 220.

tienen lugar en el nivel pre-egoico de la sensación y que articulan la unidad de la conciencia interna del tiempo (Hua IV, 228; 275)<sup>10</sup>.

En todo caso, podemos afirmar que la motivación adopta una significación destacada en el contexto de la redacción de *Ideas II*. Y lo hace, principalmente, a partir de la contraposición que allí se establece entre el «mundo natural» y la «actitud naturalista» o el ámbito de la experiencia causal; y el «mundo espiritual» y la «actitud personalista» o la esfera de la experiencia motivacional (§49). Al mismo tiempo, la noción de motivación cobra una especial preeminencia a la luz de la posibilidad barruntada por Husserl en su artículo «La filosofía como ciencia estricta»; a saber: la posibilidad de instituir una ciencia originaria que, a modo de filosofía primera, se encuentre a la base de la distinción diltheyana entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, y que sea, además, de índole estrictamente fenomenológica. Se trata de una temática que, por otro lado, el fundador de la fenomenología abordará de forma sistemática a lo largo del año 1919. El mismo año en el que su joven ayudante comienza a dar sus primeras clases en la Universidad de Friburgo<sup>11</sup>.

### 3. La inflexión hermenéutica de la motivación

De entrada, el problema de fondo que me interesa abordar aquí se puede resumir en dos cuestiones fundamentales. En *primer lugar*: ¿Cómo es posible acceder al «ámbito originario» (*Ursprungsgebiet*) de la ciencia originaria de la vida desde la experiencia fáctica? O dicho de otro modo: ¿Qué tipo de experiencia puede «motivar» el acceso a la dimensión constitutiva de la facticidad? Y en *segundo lugar*: ¿Hasta qué punto la vía inaugurada aquí por el joven Heidegger —o lo que denominaré «la motivación fáctica de la *epoché* fenomenológica» como modo de acceso al ámbito originario— transforma a su vez la delimitación del ámbito trascendental de la fenomenología? Ya que, tal y como veremos, ésta abandona definitivamente la esfera de la subjetividad trascendental y la región de la conciencia pura como el lugar originario de la constitución del sentido. O mejor, en palabras del propio Heidegger: «La cuestión es: la motivación de la idea de la ciencia absoluta del origen de la vida desde la vida fáctica» (GA 58, 86; 97).

Con el objeto de responder a estas preguntas, analizaré en lo que sigue la radicalización que experimenta el doble sentido fenomenológico del término «motivación» —como «indicio» motivador y como relación fenomenológica y no causal de «fundamentación»— en el proyecto heideggeriano de una ciencia originaria de la vida. Para ello me centraré en las lecciones que impartió el *Privatdozent* de Husserl

<sup>10</sup> Sobre lo problemático de esta distinción, véase Crowell, S., «Husserl's subjectivism and the philosophy of mind», en *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 160 y ss. Estos pasajes de *Ideas II* fueron decisivos en la gestación de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Sobre el significado de «motivo» en la fenomenología y en particular en la filosofía de Merleau-Ponty, véase Wrathall, M. A., «Motives, Reasons and Causes», en Carman, T. y Hansen, M. B. N. (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 111-128.

<sup>11</sup> Husserl impartió la lección «Natur und Geist» durante el SS de 1919 y dio una conferencia con el mismo título el 21 de febrero de 1919 en la Sociedad de Ciencias Culturales de Friburgo. Acerca de su influencia en la noción de mundo del joven Heidegger, véase Xolocotzi, A., «Mundo circundante y mundo de la vida en 1919», en Adrián Escudero, J. (ed.), *Studia Heideggeriana. Heidegger-Husserl*, vol. V, Teseo, Buenos Aires, 2016, pp. 71-97.

durante los años 1919-1921 y prestaré una especial atención a las clases del semestre de verano (SS) 1919, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* y *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (3.1); a las lecciones del WS 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie* (3.2); y a las del SS 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (3.3). Pues en ellas se aborda una doble problemática metodológica que ya había sido anunciada en el más conocido como *Kriegsnotsemester* (KNS) o semestre por necesidades de guerra: cómo acceder y dar expresión al fenómeno de la vida fáctica sin objetivarlo<sup>12</sup>.

Consideraré igualmente el surgimiento de los conceptos hermenéuticos de «destrucción» y de «indicación formal» desde el protagonismo que adquiere «la experiencia motivacional fundamental» o «la experiencia fundamental del mundo del sí mismo» (GA 58, 99; 111). A fin de poder valorar, en última instancia, el papel que juega el «motivo existencial fundamental» (*existenziellen Grundmotiv*) (GA 59, 29) en la determinación de la «preconcepción» (*Vorgriff*), que es la noción metódica por excelencia de la fenomenología hermenéutica<sup>13</sup>.

### 3.1. La motivación como unidad de la situación

Una de las primeras apariciones del término «motivación» la encontramos en la introducción a las clases del SS 1919, tituladas *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*. Allí Heidegger vuelve sobre la estructura doble y a la vez unitaria de la intencionalidad vital —que había sido expresada en el KNS en términos de «motivación y tendencia»— y lo hace en relación a dos asuntos vinculados entre sí y de gran importancia para la delimitación de su propio camino de pensamiento: la todavía incipiente noción de «crítica fenomenológica» y el surgimiento de la «situación»<sup>14</sup>. Esta última adquiere un claro protagonismo en los apuntes de Oskar Becker sobre las clases que Heidegger dedicó, durante el SS 1919, a reflexionar sobre la definición y el papel de la universidad bajo el título *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*.

Por lo pronto, el regreso a un estrato preteorético, al «fenómeno de la motivación», resulta determinante en estas lecciones tanto para precisar la función crítica de la filosofía como para comprender la tendencia principal del método, que es indisoluble de la naturaleza de su objeto (la vida) a la par que resultado de una «motivación histórica» (*historischen Motivation*) (GA 56/57, 181). La crítica deja a un lado su sentido negativo y su afinidad etimológica con la «criba», la «elección» o el «discernimiento» (*kri-*

<sup>12</sup> Cf. Heidegger, M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [KNS], en *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 56/57, Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, pp. 1-117; trad. J. Adrián Escudero, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005. Heidegger, M., *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* [SS 1919], en *Zur Bestimmung der Philosophie*, op. cit., pp. 121-203. Heidegger, M., *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* [SS 1919], en *Zur Bestimmung der Philosophie*, op. cit., pp. 205-214. Heidegger, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* [SS 1920], Gesamtausgabe, Band 59, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993. Respecto a las lecciones *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20], véase la nota 3.

<sup>13</sup> Véase Rodríguez, R., «Una interpretación fenomenológica de la concepción previa (*Vorgriff*)», *Diálogo filosófico*, n° 91, 2015, pp. 57-73.

<sup>14</sup> La «crítica» funciona aquí como precedente de la «destrucción fenomenológica», que aparece por primera vez en el curso del WS 1919/20 (GA 58). Sobre la evolución del término «situación» en estos primeros años, véase Redondo Sánchez, P., «La filosofía “situacional” de Martin Heidegger», *Ágora*, vol. 17, n° 1, 1998, pp. 69-88.

*nein*), para identificarse a partir de ahora, y en calidad de «crítica positiva» o «crítica fenomenológica», con la «escucha» de las motivaciones auténticas:

La crítica fenomenológica no es un contra-poner, un alegar contra-pruebas, sino que la proposición criticada tiene que ser entendida llevándola allí *donde* ella surge desde su sentido. La crítica es la escucha positiva de las motivaciones auténticas [*echten Motivationen*]. [...] Una crítica auténtica [*echte Kritik*] es siempre positiva – y precisamente la crítica fenomenológica, si ella es fenomenológica, sólo puede ser *en general* positiva (GA 56/57, 126-127).

Así las cosas, las motivaciones auténticas no son tanto el resultado de una criba, de un juicio o de una reflexión, cuanto que ellas advienen a la escucha previamente, desde una instancia experiencial preteórica y anterior a la judicativa, como siendo ya auténticas en sí mismas: «Lo fenomenológicamente auténtico se prueba a sí mismo en cuanto tal, no necesita ningún criterio (teórico)» (GA 56/57, 126). La crítica fenomenológica es además «positiva» porque debe sacar a la luz las motivaciones últimas que laten detrás de los conceptos y problemas filosóficos, mediante su reconducción a la esfera originaria del sentido del que surgieron. A este movimiento retrospectivo responde, pues, el ejercicio crítico, genético-comprensivo y no causal-explicativo, de la motivación. De ahí que sea la inmersión en el ámbito preteórico de la experiencia vital la que nos proporcione el «criterio fenomenológico»; o lo que es igual: la «evidencia comprensora» (*verstehende Evidenz*) de la vida en y para sí (GA 56/57, 126)<sup>15</sup>.

De otra parte, la «situación» (*Situation*), como es bien conocido, es una noción medular en la transformación hermenéutica de la fenomenología que surge y se desarrolla durante los años 1919-1922 vinculada al carácter ejecutivo y temporal de la intencionalidad vital, y que pierde relevancia a medida que se impone el uso técnico del término «Dasein»; en concreto a partir de las lecciones del SS 1923 tituladas *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. La situación expresa la vida en los mismos términos con los que Heidegger había definido la intuición hermenéutica, según «la tendencia que la motiva y la motivación hacia la que tiende» (GA 56/57, 117; 141), al punto que –como dirá en las lecciones del WS 1920/21 con un mayor grado de elaboración conceptual– articula la comprensión histórico-ejecutiva de la vida fáctica:

El giro radical desde lo histórico-objetivo [*Objektgeschichtlichen*] a lo histórico-ejecutivo [*Vollzugsgeschichtlichen*] reside en la experiencia fáctica de la vida misma. Es el giro radical a la situación. [...] «Situación» es algo que pertenece a la comprensión ejecutiva [*vollzugsmäßigen Verstehen*], no designa nada ordinal [*Ordnungsmäßiges*]. [...] Tampoco una secuencia de situaciones es una secuencia ordinal (cfr. Bergson: «durée concrète») (GA 60, 90; 120)<sup>16</sup>.

Pues bien, uno de los lugares señalados donde aflora por primera vez este término es en las clases que Heidegger destina a reflexionar sobre la esencia de la universi-

<sup>15</sup> En las lecciones del WS 1919/20 encontramos una declaración similar: «La actitud fundamental decisiva: escuchar atentamente los motivos que toman la palabra en la vida viva y no martillar a la vida desde fuera y utilizar las astillas que van cayendo para la construcción de un tenaz sistema» (GA 58, 160; 169).

<sup>16</sup> Cf. Heidegger, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [WS 1920/21], en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Band 60, Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, pp. 1-156; trad. J. Uscatescu, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid, 2005.

dad<sup>17</sup>. En las consideraciones preliminares al KNS y en un lenguaje muy similar al empleado por Dilthey y Husserl, el joven docente ya había anunciado que «la renovación de la universidad significa el renacimiento de la auténtica conciencia científica y de sus lazos con la vida» (GA 56/57, 4-5; 5). Para mantener la vitalidad de la investigación genuina es necesario despertar e intensificar el entramado vital de la conciencia científica mediante el retorno renovado a «los auténticos orígenes del espíritu»; esto es, a su «contexto motivacional». En estas declaraciones se deja traslucir empero un proyecto más ambicioso: la renovación de la filosofía a través de la idea de una «ciencia originaria» (GA 56/57, 3; 4), para la cual el entramado de motivaciones de la conciencia científica debe convertirse en un «hábito de la existencia personal», regido por «la valiosa veracidad interna en la construcción de la propia vida» (GA 56/57, 4-5; 4-5).

Pero es sobre todo en las lecciones tituladas «La esencia de la universidad y el estudio académico» (SS 1919) donde la situación emerge como la forma señalada que articula y da unidad a la experiencia vital. Esta última, según ya había sido indicado en el KNS (GA 56/57, 73 y ss.; 88 y ss.), no debe ser confundida con la unidad que configura los hechos físicos a modo de procesos objetivados (*Vor-gang*), sino que ocurre como *Er-ignis*: un acontecimiento en el que mi existencia personal se ve inevitablemente involucrada; es algo que «me pasa a mí» («*Die Ereignisse "passieren mir"*») y no algo objetivo que pasa «delante» de mí, como le sucede al científico en el laboratorio. Y la forma fundamental del nexo o del entramado vital es «la motivación» (GA 56/57, 205)<sup>18</sup>. La motivación se retrotrae a la situación vivencial donde motivante y motivado no están aún dados de manera explícita, sino que permanecen solapados y confundidos con el yo. El «yo histórico» (*historische Ich*) –también denominado «yo-situación» (*Situations-Ich*) (GA 56/57, 208)– vive así sumergido en la situación; ni destaca ni sobresale, simplemente nada en su corriente (GA 56/57, 206).

Con todo, la unidad de la situación nunca se clausura de modo definitivo sobre sí misma; al contrario, la experiencia vital se caracteriza por el continuo sucederse de situaciones según los cambios motivacionales: «La experiencia vital es un cambio constante de nexos de situaciones, de posibilidades motivacionales» (GA 56/57, 208). Cada situación, determinada por su tensión motivacional, tiene una duración concreta, y, llegado el momento, su unidad se disuelve en múltiples fragmentos; se quiebran las referencias vitales entre el yo y la situación de tal manera que aquél la puede observar desde fuera, en actitud teórica, sin sentirse en modo alguno implicado en ella, sin nadar inmerso en su corriente y, por ende, sin experimentar el acontecer del tiempo como lo haría el yo histórico. Este proceso de demacración o «palidecimiento» (*Ver-*

<sup>17</sup> Las clases que Heidegger dedica a la universidad se encuentran recogidas principalmente en tres lugares: en la introducción al KNS, bajo el título «Ciencia y reforma universitaria» (GA 56/57, 3-6); en el curso ya mencionado del SS 1919 (GA 56/57, 205-214); y en un apartado dedicado a la universidad como «situación de acceso» o *Zugangssituation* de las lecciones del WS 1921/22. Cf. Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Band 61, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, pp. 62-78. Acerca de las similitudes entre los planteamientos de Heidegger, Dilthey, Husserl y Weber, véase Crowell, S., «Philosophy as a Vocation: Heidegger and the University Reform in the Early Interwar Years», en *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001, pp. 152-166.

<sup>18</sup> La noción de situación –expresada en términos de motivación y tendencia– muestra claramente cómo las motivaciones en un contexto histórico ya no pueden ser interpretadas en clave psicológica (al modo en el que, por ejemplo, todavía lo hacía Dilthey), sino en clave situacional. Véase Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 67.

*blassung*), de deshistorización y desvitalización de la unidad de la situación, tiene a su vez diversos niveles.

A partir de la distinción entre «ciencias explicativas» (*erklärende Wissenschaften*) y «ciencias comprensivas» (*verstehende Wissenschaften*) establecida por Dilthey, Heidegger expone los dos tipos fundamentales de «modificación» (*Modifikation*) que tienen lugar en el paso de la actitud vital a la teórica (GA 56/57, 207). En las primeras, las explicativas, se da un máximo de teorización y una desaparición casi total de la situación; en cambio, en las segundas, las comprensivas, se da un mínimo de teorización y, por tanto, una posibilidad mayor de conservar la situación, pero aun así se les plantea el problema fundamental de cómo aunar la teorización con el despliegue del contexto vivencial. Y el final de esta serie lo encabeza «la ciencia filosófica originaria» (*die philosophische Urwissenschaft*): la fenomenología intuitiva e inductiva que debe ser considerada «la ciencia comprensiva» por antonomasia (GA 56/57, 208)<sup>19</sup>.

### 3.2. La experiencia fundamental y el mundo del sí mismo

Tal y como apunté al comienzo de este apartado, una de las cuestiones metódicas fundamentales que orientan la investigación del discípulo de Husserl durante estos primeros años es dar con la motivación de una ciencia originaria de la vida en la experiencia fáctica. Para ello es preciso identificar primero en el fenómeno mismo de la vida cuáles son aquellos «indicios motivadores» que hacen posible la investigación fenomenológica:

El problema es: la posibilidad de acceder al ámbito del origen a partir de la vida fáctica. En esta misma deben poder encontrarse fácticamente indicios motivadores [*motivierende Hinweise*] que apunten al origen. [Si hay tales indicios en la vida fáctica, entonces la idea de la fenomenología, de la ciencia del origen, y, por ende, la tendencia directriz, no son ficticias, inventadas arbitrariamente, sino que se abre la posibilidad de una acreditación rigurosa de su propio derecho y necesidad] (GA 58, 82; 94).

Como enseguida veremos, Heidegger aborda esta cuestión en las clases del WS 1919/20. A tal efecto introduce las nociones de «situación» y de «mundo» como intrínsecamente vinculadas a su interpretación del fenómeno de la vida. Del análisis y de la interpretación del fenómeno vital en este curso se derivan tres grupos de conceptos que resultan esenciales en la configuración de la fenomenología hermenéutica. En *primer lugar*, nos encontramos con la caracterización de la vida según su «autosuficiencia» (*Selbstgenügsamkeit*); su «figura expresiva» (*Ausdrucksgestalt*); y su «significatividad» (*Bedeutsamkeit*).

En *segundo lugar*, la intencionalidad se manifiesta a partir de ahora bajo un triple esquema que, como ya mencioné en la introducción, supone una radicalización del *a priori* de correlación (*nóesis-nóema*) husserliano: el «sentido de referencia» (*Bezugs-*

<sup>19</sup> Una descripción similar de la relación entre la ciencia y la tendencia a la «desvitalización» (*Entlebung*) del mundo de la vida se encuentra en GA 58, 75 y ss.; 87 y ss. Heidegger reconoce aquí que el problema de la situación está estrechamente vinculado al fenómeno del «tenerme a mí mismo» y que su descripción en las lecciones de 1919 podía llevar al error de «definir la situación a partir de una cierta multiplicidad, agrupada de tal o cual manera, de contenidos de la vida vivida. De ahí a la ordenación y tipificación espacio-temporal de las situaciones no hay más que un paso» (GA 58, 167; 176).

*sinn*) que expresa la relación entre la motivación y la tendencia; el «sentido de contenido» (*Gehaltssinn*) que comprende un determinado mundo de la vida; y el «sentido de ejecución» (*Vollzugssinn*) en el que la vida misma se realiza. Si bien en el KNS el movimiento intencional de la vida había sido descrito como la correlación entre el provenir de sus «motivaciones» y el dirigirse de sus «tendencias» (GA 56/57, 117; 141), en estas lecciones dicha estructura queda recogida en el «sentido de referencia», que en las clases del WS 1921/22 será identificado con el «cuidado». Asimismo es importante reparar en el doble uso del término «motivación» que Heidegger introduce aquí. Por un lado, la motivación describe la intencionalidad vital, pero, al mismo tiempo, adquiere un sentido fenomenológico señalado: la exigencia metódica de dar con un «motivo fundamental» en la experiencia fáctica que posibilite o «motive» a su vez el acceso a una ciencia originaria de la vida<sup>20</sup>.

Esta triple direccionalidad del sentido constituye la «estructura originaria» (*Urstruktur*) de la situación (GA 58, 261; 267). La intencionalidad así comprendida opera en un ámbito previo al teórico y las vivencias –denominadas en adelante «comportamientos intencionales»– abandonan su condición de momentos del flujo de la conciencia para integrarse en la «corriente vital» en su conjunto. De entrada, la intrínseca copertenencia intencional entre el vivir y lo vivido pone de manifiesto que la vida se mueve *siempre ya* en un mundo, que la vida y el mundo son por ello dos polos correlativamente indisociables: «Nuestra vida es el mundo en el cual vivimos, en el cual entran y transcurren en cada momento las tendencias de la vida. Y nuestra vida es sólo *vida* en tanto que vive en un mundo» (GA 58, 34; 45). El carácter mundano de la vida o *Lebenswelt* es descrito por primera vez en este curso –y ésta es la *tercera* tríada de nuevos conceptos– en su dimensión de «mundo circundante» (*Umwelt*); «mundo compartido» (*Mitwelt*); y mundo propio o «mundo del sí mismo» (*Selbstwelt*). Ahora bien, el mundo del sí mismo obtiene una significación señalada con respecto a los otros dos, y es en el relieve que adquiere la esfera de la experiencia personal donde se encuentra el aspecto radicalmente nuevo que aportan estas lecciones: el regreso de la experiencia fáctica de la vida, mediante la «agudización» (*Zugespitztheit*) del mundo del sí mismo, a su dominio originario, y todo ello gracias a una «*Selbsterfahrung*» que no deja por ello de ser una experiencia singular del mundo.

En consecuencia, «el mundo del sí mismo» se convierte en el *Ursprungsgebiet* de la ciencia originaria de la vida, en el lugar privilegiado donde la vida surge y se manifiesta con un mayor grado de autotransparencia y espontaneidad. Y para evitar cualquier deslizamiento hacia una interpretación solipsista y reflexiva de la subjetividad, Heidegger incide especialmente en la idea de que su «agudización» es indisociable de su «carácter de situación» (*Situationscharakter*) (GA 58, 62; 73). De ahí que tras las expresiones subjetivas «yo», «mí mismo», etc. se oculte siempre la dimensión ejecutiva y situacional de la apropiación: el fenómeno más originario y vital que supone «tenerme a mí mismo» (*Michselbsthaben*). Es más, para tenerse a sí mismo de forma vital no es necesaria ninguna referencia al yo (GA 58, 159; 168). Se trata, incluso, de un fenómeno que en nada se asemeja a una suerte de retiro a la pura interioridad<sup>21</sup>, ni a

<sup>20</sup> Así es expresada esta inflexión fáctica de la motivación fenomenológica: «El suelo de la experiencia fenomenológica no debe desprenderse de la vida fáctica misma, pero la vida debe proporcionar motivos a una ciencia que quiere surgir de ella» (GA 58, 174; 184).

<sup>21</sup> Heidegger subraya en varios lugares del curso que el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*) no debe ser nunca confundido con la pura interioridad; véase GA 58, 39, 64, 159, 170 y 199. Insiste igualmente en que «la forma de expresión del sí mismo es su situación. Yo me tengo a mí mismo significa: *la situación vital se vuelve compren-*

la auto-observación o al retorno reflexivo del yo sobre sí mismo. Se trata, sin embargo, del tenerse a sí mismo de forma preteórica y prerreflexiva, *en y desde* la experiencia de la vida fáctica:

El tenerme a mí mismo [*das Michselbsthaben*] no consiste en mirar fijamente un objeto, en una especie de inmovilización, sino en el proceso vivo de ganar y perder el estar familiarizado con la vida misma, con la vida concreta y vivida; como proceso, no se trata de un detenerse cabe un objeto, sino del inclinarse [*sich Vorneigen*] que proviene de las experiencias de la vida en nuevos horizontes vivos y próximos; un provenir [*Herkommen*] y una inclinación [*Vorneigen*] en los que viviendo *soy comprensible para mí mismo* [*worin lebe ich mir selbst verständlich bin*], incluso si lo experimentado en sí mismo le plantea el enigma más difícil a mi existencia. El nexo comprensible es la vida misma y yo tengo en ella mi sí mismo (GA 58, 165; 174).

Al punto que la noción hermenéutica de situación tampoco se deja someter a los procesos de objetivación: «La situación no es una configuración de elementos cosificados determinada según un orden [*ordnungsbestimmte Konfiguration von Dingelementen*], sino un fenómeno, una formación vital [*Lebensgebilde*], un nexo vital» (GA 58, 165; 174). En ese respecto, la «agudización» no puede ser en ningún caso considerada como un «contenido quiditativo» (*Wasgehalt*) más de la experiencia vital, sino que se trata, antes bien, de un «contenido modal» (*Wiegehalt*), que por su especial modulación de la experiencia se convierte en una «indicación motivadora» del origen: se trata, así pues, del «motivo» que la investigación fenomenológica requería desde el inicio; el «motivo» que nos «conduce al ámbito originario [*Ursprungsgebiet*] mismo, indicando el camino, de manera que pueda profundizarse en la vida en cuanto emergiendo [*entspringend*] de él» (GA 58, 86; 98).

En suma, antes que de un contenido quiditativo de la experiencia nos encontramos ante un *estilo* especial de tener experiencia: una *Grund-erfahrung*, una experiencia que nos conduce al trasfondo de la existencia o a su origen vital. En cualquier caso, podemos decir que se trata de una experiencia de la *ejecutividad* misma de la vida; o mejor aún: de la vida *originándose* o emergiendo del origen. Nos hallamos, a fin de cuentas, ante una experiencia fundamental precisamente porque ella nos retrotrae a la génesis misma del sentido de la experiencia vital; y, por ende, nos abre el acceso a la génesis del tiempo y de la historicidad de la vida fáctica desde la esfera personal del *Selbstwelt* (GA 58, 101; 113).

De acuerdo con ello, esta forma señalada de tener experiencia acontece en momentos destacados de la vida –como son la «vocación» (*Berufung*), el «destino» (*Schicksal*) o la «gracia» (*Gnade*) (GA 58, 167, 259; 175, 265)– en los que es posible acceder a una comprensión no objetivada y ejecutiva del «tenerse a sí mismo». Aquello que «la ciencia del origen» persigue resulta ser, a la postre, el acceso a la estructura intencional y total de la propia vida, al sentido originario y *originante* de la existencia, a partir del cual puede comprenderse –según «la génesis de sentido y no de forma lógico-trascen-

---

*sible* [*Ich habe mich selbst, heißt: die lebendige Situation wird verständlich*]» (GA 58, 166; 175). Makkreel ha destacado con acierto la relevante sustitución que Heidegger lleva a cabo en estas clases del «*Innenwerden*» de Dilthey por la noción de «*Gehabtwerden*». Cf. Makkreel, R., «Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt», en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 2, Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, p. 181.

dental»; es decir, «no mediante la referencia a una conciencia en general» (GA 58, 167; 176)– todo sentido ulterior de realidad objetiva:

[La ciencia del origen] busca la donación de situaciones concretas de la vida, *situaciones fundamentales* [Grundsituationen] en las que se expresa la totalidad de la vida. La vida está completamente ahí en cada situación. Buscamos una situación en la que salga a la luz de modo claro esta donación total [*diese totale Gegebenheit*] (GA 58, 231; 239).

La ciencia originaria de la vida busca, en definitiva, aquel motivo de la experiencia fáctica que le abra el acceso a la situación fundamental donde la vida se da a sí misma en su totalidad. O formulado a la inversa: a la ciencia originaria de la vida le resulta insuficiente la noción de «donación» que maneja la fenomenología; necesita hacerla extensiva a la «donación de una situación», donde la vida se da a sí misma en su unidad significativa sin necesidad de objetivarse ni de fragmentarse. La situación, que precede a la conciencia como el ámbito privilegiado de la donación intuitiva, se convierte a partir de ahora en el *locus* originario del acontecer histórico del sentido de la vida fáctica.

### 3.3. La motivación existencial de la preconcepción

Si bien hemos visto cómo las lecciones del WS 1919/20 giraban en torno a la cuestión del modo de acceso al *Ursprungsgebiet* de la ciencia originaria de la vida, las clases del SS 1920 versan principalmente sobre su modo de expresión a través de una nueva acepción de la formación de los conceptos filosóficos. En ese respecto cobran una especial relevancia las nociones de «destrucción» (*Destruktion*) y de «indicación formal» (*formale Anzeige*) en tanto que ambas se hallan íntimamente ligadas a la estructura previa de la «preconcepción» (*Vorgriff*). A su vez, como ahora tendremos ocasión de examinar más detenidamente, la motivación, y con ella el anclaje de la ciencia originaria de la vida en la experiencia fáctica, juega de nuevo un papel metodológico crucial.

El término «destrucción» aparece por vez primera en las lecciones del WS 1919/20 como el momento preliminar del método de la ciencia originaria de la vida (GA 58, 139; 148)<sup>22</sup>. Allí adquiere el sentido de resistencia y contraposición frente a la tendencia objetivadora de la actitud teórica, por ser ésta la principal causa de deformación y palidecimiento de la vida fáctica; así, gracias a «la destrucción crítica [*kritische Destruktion*] es destacado el comprender como sentido de ejecución [*Vollzugssinn*]» (GA 58, 257; 264). En el curso del SS 1920, el término «destrucción» desempeña una importante función en la teoría fenomenológica de la formación de conceptos. Gracias a su puesta en práctica, éstos dejan de ser considerados nociones taxonómicas, tipológicas o «conceptos de orden» (*Ordnungsbegriffe*) para ser articulados como «conceptos de expresión» (*Ausdrucksbegriffe*). Por último, la «destrucción» significa también la crítica y el desmontaje de los presupuestos de una tradición que opera en la configuración deformante de la situación presente, aunque siempre con miras a la apropiación positiva de la experiencia originaria que determinó el surgimiento de los conceptos heredados.

<sup>22</sup> «Método (todo bajo una intuición fundamental viva, no explícita): 1. la destrucción y sus posibles pasos; 2. el comprender puro; 3. la interpretación; 4. la reconstrucción» (GA 58, 139; 148).

Pues bien, aquello que me interesa destacar aquí es que la destrucción fenomenológica mantiene un estrecho vínculo motivacional con la experiencia fáctica porque necesita una «guía» u orientación previa para llevar a cabo su cometido; a saber: requiere de un «motivo existencial fundamental» (*existenziellen Grundmotiv*) que le confiera legitimidad<sup>23</sup>. En este punto, la «experiencia filosófica fundamental» cobra todo el protagonismo:

La destrucción fenomenológica –como pieza fundamental del filosofar fenomenológico– no carece, por tanto, de dirección; ella no se hace eco de manera casual de los significados de las palabras para explicarlos mediante otros significados cogidos al vuelo. Tampoco es una mera demolición [*Zertrümmern*], sino un desmontaje «dirigido» [*gerichteteter» Abbau*]. La destrucción fenomenológica conduce a la situación del seguimiento de las predelineaciones [*Vorzeichnungen*], de la ejecución de la preconcepción [*Vollzugs des Vorgriff*] y con ello de la experiencia fundamental. De esto resulta que toda destrucción crítico-fenomenológica está *ligada a la preconcepción* [*vorgriffsgebunden*] – y por ello no lo está de un modo originaria y decisivamente último, sino presupuesto a partir de experiencias filosóficas fundamentales [*philosophische Grunderfahrungen*] (GA 59, 35).

Resulta así que la destrucción permanece siempre vinculada a una preconcepción, pero es la experiencia filosófica fundamental la que ofrece el motivo existencial y establece la dirección al proponer las predelineaciones: «La *preconcepción* misma se alza y destaca gracias a una experiencia filosófica *fundamental* (con un mundo de experiencia)» (GA 59, 35). En las notas relativas a esta cuestión, recogidas en el anexo del curso, Heidegger clarifica un poco mejor la labor de las experiencias fundamentales respecto a la preconcepción, las predelineaciones y la destrucción:

La destrucción fenomenológica, en tanto que le sigue la pista a las predelineaciones, comprende sus motivos de sentido a la vez que abre la preconcepción. Ella retrocede y no ve todavía la meta final en la preconcepción descubierta; más bien la misma preconcepción señala a las denominadas «experiencias fundamentales» y con ello a la esfera propia del origen, a la que todo auténtico problema filosófico debe dejarse reconducir o, al revés, desde el que debe ser motivado decisivamente (GA 59, 180).

En todo caso, el éxito de la destrucción fenomenológica depende de haber alcanzado previamente una «originariedad existencial» (*existenzieller Ursprünglichkeit*) (GA 59, 181). Y un poco más adelante añade: «En la medida en que nosotros mismos seguimos una destrucción, la recorreremos concretamente, somos empujados hacia la *experiencia fundamental decisiva* [*entscheidende Grunderfahrung*] misma» (GA 59, 187). ¿Cuál es entonces esta experiencia filosófica fundamental que motiva *decisivamente*, desde su origen, todo problema filosófico? La experiencia filosófica fundamental –tal y como se deja entrever al final del curso sin perfilar una respuesta definitiva– debe ser capaz de motivar y de poner de manifiesto la inquieta «preocupación por sí mismo» (*die Bekümmernung des Selbst*) (GA 59, 173).

<sup>23</sup> Heidegger escribe en una nota a pie de página: «Destrucción fenomenológica. ¿A partir de qué motivo existencial fundamental [*existenziellen Grundmotiv*]?» (GA 59, 29, n. 2).

Así pues, si la filosofía es ante todo un modo fundamental de la vida fáctica, necesita hallar un «motivo» que renueve y conserve el acceso a su «realidad originaria» (*Urwirklichkeit*), que no es otra que la desasosegante preocupación por el mundo del sí mismo o el acceso ejecutivo al *Selbstwelt*; y la «confirmación de este motivo» es lo que precisamente define a la experiencia filosófica fundamental (GA 59, 174). Con todo, esta experiencia señalada no sólo ha de ofrecer el motivo existencial a la preconcepción que orienta la tarea crítico-destructiva; desempeña también un papel decisivo en el modo de acceso no teórico a la comprensión de la vida fáctica. De ella provienen las indicaciones formales que anuncian el contra-movimiento que la vida deberá ejecutar para apropiarse de sí misma a partir de su tendencia habitual a la objetivación y al encubrimiento.

¿Cómo *accede* entonces la ciencia originaria a esos motivos que provienen directamente de la vida fáctica? ¿Y cómo da *expresión* a una filosofía motivada por y desde la vida misma? La ciencia originaria de la vida articula sus «conceptos de expresión» bajo la forma de «indicaciones formales»<sup>24</sup>, que deberán repetir y acompañar la vivencia preteórica sin entorpecer ni alterar su ejecución. De tal modo que:

El problema de la vida nos ocupa en la medida en que planteamos la pregunta de en qué forma se explicita el conocimiento filosófico. El problema de la formación de conceptos filosóficos no es algo derivado, de naturaleza científico-teórica; es el problema filosófico en su origen. Es el problema de la obtención de una experiencia filosófica; el problema de explicitar el modo de la experiencia filosófica (GA 59, 169).

Queda claro, pues, que sólo la experiencia filosófica fundamental puede garantizar que los motivos que articulan y anticipan la situación hermenéutica son auténticos. De tal suerte que la filosofía, una vez esclarecida su situación, puede expresar indicativo-formalmente aquellos motivos que previamente esta experiencia señalada le había ofrecido y que orientaban implícitamente su comprensión. Con ello, la formación de conceptos abandona el ámbito de la reflexión y de la constitución para adentrarse en el terreno fáctico de la «consecución ejecutiva y existente [*das vollzugsmässige und existente Erwirken*] de la filosofía misma» (GA 59, 7). Este cariz ejecutivo, existencial y dinámico de la conceptualización filosófica implica asimismo que sus expresiones deberán inscribirse en una estructura abierta, formal y meramente indicativa, donde la realización de la vida tendrá siempre la última palabra.

De ahí que la indicación formal, pese a no mantener una vinculación temática con la vida y ser sólo indicativa, se encuentra siempre «motivada» en la vida de alguna manera. Tal y como afirma en las lecciones del WS 1920/21, la motivación de la indicación formal brota «del *sentido de la referencia a la actitud* [Sinn des Einstellungsbezugs] misma» (GA 60, 58; 88). Se trata, como ya había sido apuntado en el curso anterior,

<sup>24</sup> La indicación formal aparece por primera vez como término filosófico en las lecciones del WS 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, y es tematizada en el curso del WS 1920/21, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Heidegger no volverá a tratar explícitamente esta cuestión hasta las lecciones del WS 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Véase Burch, M. I., «The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication», *European Journal of Philosophy*, vol. 21, n° 2, 2011, pp. 1-21; Dahlstrom, D. O., «Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications», *Review of Metaphysics*, n° 47, 1994, pp. 775-795; Kisiel T., «L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation», en Courtine, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, pp. 205-219; y Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., pp. 161-174.

de aquella actitud filosófica fundamental que estimula la inquieta preocupación por sí mismo y es ella la que deberá aportar la motivación existencial —o el sentido de la referencia a la actitud— a la indicación formal. Esto significa que el origen de la formalización reside en la referencia a un «cómo», a un comportamiento ejecutivo señalado:

[La predicación formal] debe apartar la mirada de su contenido quiditativo [*Wasgehalt*] y estar pendiente de que el objeto esté dado y captado actitudinalmente [*einstellungsmässig*]. Así la formalización brota del sentido de referencia de la pura referencia a la actitud misma [*aus dem Bezugssinn des reinen Einstellungsbezugs selbst*] y no de una «quididad en general» (GA 60, 58-59; 88).

El filosofar debe ser entonces considerado desde la «ejecución de la actitud originaria» (*ursprünglichen Einstellungsvollzug*) (GA 60, 59; 88) y luchar así contra la tendencia teórica que pretende aquietar su intrínseca historicidad y, con ello, encontrar refugio bajo el amparo de la «constitución trascendental»<sup>25</sup>. La función metodológica fundamental de los conceptos filosóficos como indicaciones formales consiste, por el contrario, en la señalización y en la salvaguarda de la interpretación fenomenológica de la vida fáctica como preocupación. Nos hallamos, pues, ante un tipo de custodia que se ejerce, paradójicamente, no a través de un incremento de la seguridad —o del sentirse como en casa en el concepto—, sino mediante la intensificación de un cuestionamiento radical (*Fraglichkeit*) que invita a ejecutar lo así indicado desde la inquietud, la inseguridad y la dificultad en la que toda vida consiste<sup>26</sup>.

#### 4. La *epoché* fenomenológica y la experiencia filosófica fundamental

En las páginas anteriores hemos apreciado cómo la inflexión fáctica de la motivación nos ha conducido hacia el abandono progresivo de la región pura de la conciencia, a la par que se anunciaba una preeminencia metódica de la situación y de la experiencia fundamental. A continuación valoraremos las consecuencias que tiene esta inflexión en la reformulación hermenéutica de la *epoché*.

En una de las últimas clases del WS 1919/20, Heidegger hace un especial hincapié en la necesidad que tiene la fenomenología de ejercer una crítica radical, incluso contra sí misma, si realmente quiere dar con sus motivaciones genuinas:

La actitud fundamental de la fenomenología es el más extremo radicalismo [*der äußerste Radikalismus*]. Ella debe ejercer también una crítica radical contra sí mis-

<sup>25</sup> En las lecciones del SS 1920 (GA 59, 128 y ss.) Heidegger destruye la idea de «constitución», la preconcepción de la filosofía trascendental de Natorp, con el fin de despertar la *Selbstbekümmern*, la preconcepción de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica que gira en torno al desasosegado mundo del sí mismo. Y ello porque el concepto de constitución subvierte la noción fenomenológica fundamental de la intencionalidad e impone una primacía del método sobre el sí mismo, cuando en la ciencia originaria de la vida sucede al revés: el sí mismo determina el método a través de una comprensión radical de la intencionalidad y, precisamente por ello, debe acompañar y respetar su naturaleza ejecutiva y su referencia actitudinal. En el curso del WS 1920/21 Heidegger vincula «la tendencia a ver en la constitución la tarea propia de la filosofía» con la reducción de la conciencia a una región y la necesidad de precisarla ontológicamente en base a la práctica de la generalización (GA 60, 60; 89).

<sup>26</sup> Sobre la influencia de las *Confesiones* de Agustín en la comprensión heideggeriana del cuestionamiento radical de la propia existencia, véase Garcés Ferrer, R., «El desasosiego como *Lebensgefühl* de la vida fáctica. La impronta de Agustín en el joven Heidegger», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* (en prensa).

ma. Pues la auténtica crítica filosófica es ella misma creadora. La rigurosidad [*Strenge*] de la crítica filosófica consiste en el rechazo de todo lo inauténtico en un motivo genuino (GA 58, 237; 245).

Como ya vimos anteriormente, ejercer la crítica radical y aguzar la escucha de las motivaciones auténticas para acceder desde la vida misma al ámbito originario del sentido se había convertido, a principios de los años veinte, en la principal tarea de la fenomenología hermenéutica. Más aún, si la fenomenología, en calidad de *Urwissenschaft*, desea ser consecuente con «el principio de todos los principios» husserliano, debería ser capaz de hallar en la experiencia vital los indicios de una tal motivación originaria. Pues sólo de este modo cobra pleno sentido la exigencia fenomenológica de una «acreditación rigurosa» de propio derecho.

Así las cosas, y según hemos podido constatar a lo largo del trabajo, Heidegger localiza el motivo para acceder al ámbito originario del mundo del sí mismo en la experiencia filosófica fundamental; y, más concretamente, en la agudización de la preocupación por sí mismo. Con ello le imprime un giro hermenéutico-existencial a la fenomenología trascendental: ya no se trata de poner entre paréntesis la dimensión fáctica de la experiencia vital, ni de acceder al espacio constitutivo de la conciencia trascendental, sino que el acceso al mundo del sí mismo –como el lugar originario de la génesis y del acontecer histórico del sentido– pasa necesariamente por «tenerse» a sí mismo, por haber alcanzado una cierta «originariedad existencial».

La consecuencia más inmediata que se deriva de esta inflexión hermenéutica de la fenomenología es que el filósofo, o aquel que pregunta, resulta asimismo puesto en cuestión. A diferencia, pues, de la reducción fenomenológica o «*epoché* teórica» que conserva indubitable la esfera constitutiva de la subjetividad trascendental, la reducción hermenéutica o «*skepsis* fáctica» afecta de lleno al sí mismo del que pregunta<sup>27</sup>. Y justo en esta puesta en cuestión radical o *Fraglichkeit* de la propia facticidad consiste, como ahora veremos, la experiencia filosófica fundamental<sup>28</sup>. De acuerdo con ello, el acceso ejecutivo a la «autotransparencia» (*Selbstdurchsichtigkeit*) existencial como el modo fundamental de «tenerse» a sí mismo se convierte en condición *sine qua non* del acceso al *Ursprungsgebiet* de la ciencia originaria de la vida. El problema metódico que entraña el acceso a la esfera originaria del sentido desde el mundo del sí mismo –o la condición de la autotransparencia existencial– quedará después recogido en el planteamiento ontológico de *Ser y tiempo* bajo la forma de la «propiedad» (*Eigentlichkeit*) de la existencia.

<sup>27</sup> Se trata de una *skepsis*, puntualiza Heidegger en el curso del WS 1921/22, que nada tiene que ver ni con el puro relativismo ni con la búsqueda de una verdad absoluta e indubitable, una «*skepsis* teórica en el interior de lo teórico» al modo de la duda cartesiana y la *epoché* husserliana. Se trata, antes bien, de la «ejecución de la cuestionabilidad» (*Vollzug der Fraglichkeit*) y de «alcanzar una postura propia en el preguntar mismo» (GA 61, 197). Sobre la relación entre *skepsis* y *epoché* en Husserl y Heidegger, véase Rese, F., «Phänomenologie und Skeptizismus bei Husserl und Heidegger», en Rese, F. (ed.), *Heidegger und Husserl im Vergleich*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2010, pp. 57-76.

<sup>28</sup> Uno de los principales impedimentos para acceder al ámbito originario del sentido consiste en detenerse en la esfera epistemológica de la subjetividad trascendental: «Queremos evitar que la problemática de la fenomenología apunte unilateralmente hacia el sujeto. Esta problemática “trascendental” únicamente conduce a un determinado nivel, no va más allá. [...] Si prescindimos de esta concepción “trascendental”, si dejamos de lado todos los problemas “epistemológicos”, la problemática del ámbito del origen surgirá de nuevo radicalmente» (GA 58, 229-230; 238-239).

Pero ¿hasta qué punto es posible equiparar la reducción hermenéutica o *skepsis* fáctica con la *epoché* fenomenológica? Si bien es cierto que se ha escrito mucho sobre el paralelismo que hay entre la reducción y la angustia en *Ser y tiempo*, resulta en cambio más difícil encontrar algún trabajo que aborde directamente esta cuestión en la obra temprana del *Privatdozent* de Husserl<sup>29</sup>. Con todo, algunos pasajes de las lecciones de Friburgo son muy esclarecedores en esta dirección. Para finalizar me detendré en tres de ellos.

En una nota del curso del WS 1919/20, Heidegger diferencia expresamente entre, por un lado, una función negativa de la *epoché*: la abstención y el «rechazo crítico de las actitudes erróneas»; y, por otro, una función positiva: «delimitar la esfera de lo comprensible, de la pura autosuficiencia». Y a continuación nos indica cuál sería el modo adecuado de poner en práctica esa función positiva: «A partir de la vida fáctica queremos comprender la forma en que la vida se capta a sí misma: ¿cómo se experimenta la vida a sí misma?» (GA 58, 249-250; 257).

En otra anotación del mismo curso vuelve sobre la significación positiva de la reducción y concluye: si en lugar de describir la actitud natural de modo teórico (es decir: si en lugar de partir «de las vivencias que captan cosas [*dingerfassenden Erlebnissen*], como, por ejemplo, las percepciones»), de la cual se deriva a su vez la necesidad de practicar la *epoché* en sentido negativo (o la no participación del fenomenólogo en la experiencia vital), y se toma en cambio como punto de partida la comprensión, entonces «se llega justamente a la exigencia de “participar” [*“Mitmachens”*] en la experiencia personal de la vida con la mayor vitalidad e intimidad». Al punto que «la “reducción fenomenológica” de Husserl parece haberse transformado en su contrario» (GA 58, 254; 261).

Nos encontramos, así pues, ante la misma exigencia metódica que nos invitaba a «agudizar» la experiencia del mundo del sí mismo como el modo de acceso ejecutivo a la esfera originaria del sentido. De hecho, Heidegger localiza aquí, en el ejercicio performativo que supone la intensificación de la experiencia personal, la espontaneidad del sí mismo: «El *sentido de ejecución* surge de la espontaneidad del sí mismo. Si dicho sentido está vivo así, intensamente, la vida originaria es existente [*existent*]» (GA 58, 260; 267). Al igual que para Husserl la *epoché* sólo puede llevarse a cabo como un acto de absoluta libertad, la *skepsis* fáctica –o el cuestionamiento radical de la propia facticidad– tiene lugar gracias a la espontaneidad del sí mismo, que es puesta de relieve con la intensificación del sentido ejecutivo de la intencionalidad vital. De tal modo que la vida fáctica descubre que es *existente* en su dimensión más originaria.

Justo por ello, uno de los aspectos centrales de la crítica heideggeriana a la reducción fenomenológica –a la *epoché* en su versión teórica y epistemológica– se basa en el descubrimiento de la «existencia» (*Existenz*) como un ámbito más originario que el de la subjetividad trascendental en la constitución del sentido de la vida fáctica. Así, la *epoché* aparece, a ojos de Heidegger, revestida de la artificialidad de un constructo teórico, cuyo origen se remontaría al prejuicio cartesiano a partir del cual Husserl describe la actitud natural como caracterizada por vivencias intencionales de objetos o de cosas

<sup>29</sup> Sobre el papel de la *epoché* en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger, véase Cimino, A., *Phänomenologie und Vollzug*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2013, pp. 173-178; y Westerlund, F., «Phenomenology as Understanding of Origin. Remarks on Heidegger's First Critique of Husserl», en Rese, F. (ed.), *Heidegger und Husserl im Vergleich*, op. cit., pp. 34-56.

que están «ahí delante» (*vorhanden*)<sup>30</sup>. Sólo así encuentra su justificación metódica la práctica de la *epoché* como la abstención del filósofo de participar en la experiencia vital –pues sólo en la conciencia trascendental, en tanto que inversión y complemento epistemológico perfecto de la actitud natural, se accede al ámbito subjetivo y constitutivo del sentido–, y con ello la necesidad de recurrir a la reflexión como el único modo de acceso a la donación intuitiva y evidente de las vivencias.

En cambio, si se toma como punto de partida la experiencia fáctica, cuya unidad significativa es anterior a la distinción epistemológica entre sujetos y objetos, sería posible dar con una versión más radical de la *epoché* que no buscase tras la experiencia natural un fundamento teórico y en la que se ponga realmente en juego el sentido de ser de la propia existencia. A tal efecto, Heidegger incide de nuevo –y ésta es la tercera cita textual– en el «sentido positivo» de la reducción fenomenológica durante las clases del WS 1921/22 (GA 61, 39). En este caso lo hace por referencia a la definición de la filosofía, que nos invita, dada su naturaleza indicativo-formal, a la puesta en cuestión radical (*Fraglichkeit*) de la comprensión más inmediata de la facticidad y su tendencia a la objetivación y al encubrimiento. De esta forma, gracias a un contra-movimiento motivado en la tendencia de la vida al autoesclarecimiento existencial (*Erhellungstendenz*) –es decir: a convertirse ella misma en cuestión–, se accede a la «situación de evidencia» o a la dimensión propiamente ejecutiva de la experiencia filosófica: «La situación de la *decisión originaria* [Urentscheidun]g] de la ejecución del filosofar (existencia)» (GA 61, 35).

Así culmina, pues, la inversión hermenéutica de la *epoché* fenomenológica: con la implicación ejecutiva de la existencia misma del que pregunta en la puesta en cuestión radical de la facticidad. Con esta inflexión fáctica Heidegger lleva hasta sus últimas consecuencias el sentido fenomenológico del concepto de motivación como «indicio» y «fundamentación» en la experiencia vital y personal, lo que a su vez implica una radicalización existencial de la noción de evidencia y, por tanto, del imperativo metódico de una «acreditación rigurosa» en las cosas mismas. De ahí que a la postre pueda afirmar que «la “*rigurosidad*” del *método* no tiene nada que ver con la exactitud racionalista de las ciencias naturales», sino antes bien con el «*estar entregado puramente a las auténticas situaciones vitales*» (GA 58, 137; 147)<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Y ello a pesar de la insistencia de Husserl en que la tesis de la actitud natural es «un trozo de descripción pura anterior a toda “teoría”» (Hua III/1, 60; 68). Romano concluye al respecto: «La actitud natural es, se podría decir, “naturalmente” cartesiana – éste es el presupuesto que Husserl jamás ha cuestionado», *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p. 519.

<sup>31</sup> Tal y como Cimino ha puesto de relieve, la noción teórica de evidencia da paso aquí a la *Evidenzsituation*, que sólo puede realizarse «performativamente» en el contexto de una experiencia fundamental. Véase Cimino, A., *Phänomenologie und Vollzug*, op. cit., pp. 169-173. Sobre el «giro existencial» que Heidegger le imprime a la noción de responsabilidad y a la prioridad de la primera persona en la filosofía de Husserl, véase Crowell, S., «The first-person character of philosophical knowledge», en *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, op. cit., pp. 81-100.