

*Reflexión y evidencia.*  
*Aspectos de la transformación hermenéutica*  
*de la fenomenología en la obra de Heidegger*

Ramón RODRÍGUEZ  
Universidad Complutense

**RESUMEN:** El trabajo estudia las razones por las que la «hermenéutica fenomenológica de la facticidad» de Heidegger rechaza la reflexión como la forma de pensamiento adecuada a su tarea y ve en la idea de intuición hermenéutica la consecuencia lógica de este rechazo. Por último propone la hipótesis de que el modelo inspirador de tal intuición hermenéutica es la idea de evidencia analizada por Husserl en la 6.<sup>a</sup> Investigación lógica.

**ABSTRACT:** The paper examines why Heidegger's «phenomenological hermeneutics of facticity» both rejects reflection as a way of thinking unfit for its task and posits hermeneutic intuition as a logical consequence thereof. It is hypothesized that the inspiring model of this intuition is the idea of evidence analyzed by Husserl in the sixth Logical Investigation.

La fenomenología, en lo que tiene de común a Husserl y Heidegger, es ante todo una actitud, la del atenimiento a las «cosas mismas», a lo que se da tal como se da; es lo que expresa la célebre máxima *Zu den Sachen selbst!* Que esta actitud sea un imperativo filosófico, indica que no es la actitud usual, «natural», sino que hay que proponérsela, que hay que buscarla. Lo cual significa que las «cosas mismas» no es lo dado sin más, aunque su darse sea efectivamente inmediato. Tanto para Husserl como para Heidegger, la actitud fenomenológica supone siempre un momento crítico ineludible, la necesidad de superar todos los pre-juicios, especialmente filosóficos, que obstruyen la mirada libre a los fenómenos. Pero supone también otro momento no menos esencial: la primacía, sobre todo trabajo subjetivo, de la donación, del darse o apa-

recer de las cosas; por mucho que el filósofo luche por liberarse de todo lo que le impide ver, nada vería si las cosas no se dieran, si no hubiera un aparecer de algo, que es justamente lo que ha de ser comprendido e interpretado. Es el momento irrenunciablemente intuitivo de la actitud fenomenológica. Crítica e intuición son, pues, los dos componentes constitutivos de la fenomenología. Pero es un error creer que son dos fases sucesivas: no hay una previa liberación de prejuicios, para que luego resplandezca la cosa, ni tampoco un aparecer de la cosa misma que ahuyenta todo prejuicio; si se observa cómo, de hecho, proceden Husserl o Heidegger, se ve que es más bien un reforzamiento mutuo de ambos momentos lo que impera en el ejercicio de la fenomenología. En eso consiste el largo aprendizaje del *trabajo* fenomenológico del que ambos filósofos hablan.

¿Cómo se articulan esos dos momentos en la práctica fenomenológica de Heidegger? En líneas generales, puede decirse que, frente al análisis fenomenológico como psicología descriptiva, Heidegger emplea más bien una suerte de descripción directa del sentido objetivo vivido, sin pasar jamás a traducirlo en términos de ingredientes psicológicos de la vivencia. Esta diferencia suministra una buena base para comprender la interpretación heideggeriana del método fenomenológico. En ambos casos se trata de una descripción, es decir, de un poner en las palabras más adecuadas posibles la comprensión de un sentido inmediatamente vivido, comprensión que se apoya en la crítica de interpretaciones filosóficas deformadoras. La estructura crítica-intuición está, pues, siempre presente. La clave diferenciadora de ambas posturas se encuentra más bien en el «desde dónde» se efectúa la descripción. Mientras Husserl entiende siempre el análisis fenomenológico como un ejercicio de la *reflexión*, es decir, de un pensamiento que convierte en objeto una vivencia anterior, con el fin de esclarecer su estructura y significado<sup>1</sup>. Heidegger ha rechazado desde el inicio mismo de su trayectoria que la reflexión sea la forma adecuada de cumplir con la exigencia fenomenológica de ceñirse a las cosas en su darse *originario*.

## 1. EL RECHAZO DE LA REFLEXIÓN

La negativa a considerar la reflexión como el elemento propio del pensamiento es un rasgo constitutivo del pensar heideggeriano, que tiene raíces complejas. Lo que nos interesa aquí es el punto de vista fenomenológico, es

<sup>1</sup> A este respecto es indiferente que se trate de la reflexión psicológica de las *Investigaciones Lógicas* o de la reflexión fenomenológica que se abre con la epojé: en ambos casos lo esencial, la conversión de lo vivido en objeto de una mirada que lo escudriña teóricamente, permanece.

decir, lo que ese rechazo tiene de crítica *interna* al ejercicio husserliano de la fenomenología.

De entrada, hay que tener en cuenta el motivo «vitalista» (*lebensphilosophisch*) que conduce el planteamiento de Heidegger: se trata, como sabemos desde las primeras *Vorlesungen*, de mostrar la estructura fundamental del *Urphänomen* de la vida. Es este punto de vista el que hace que para Heidegger la «vivencia» no sea nunca una unidad psicológica, un momento concreto del fluir de la conciencia, sino un momento del vivir humano en toda su integridad, sin hacer acepción de regiones determinadas; es lo que Heidegger llamará a partir de 1921 «la vida fáctica». La fenomenología es el método adecuado porque su exigencia básica, ¡a las cosas mismas! no está ligada a ningún punto de vista determinado, por tanto no al de la psicología descriptiva. La cuestión esencial, desde el punto de vista fenomenológico es, pues, cuándo y cómo la vida se ofrece a la intuición, es decir, se muestra en estado de fenómeno, como siendo ella misma, y no en símbolos o representaciones. A esta exigencia de inmediatez, de tomar las cosas como por lo pronto se dan, responde la descripción heideggeriana de la *Umwelterlebnis* del *Kriegsnotsemester* de 1919: se trata de sumergirse en la vivencia del mundo, tal como podemos sorprenderlo en cualquier instante de nuestro vivir cotidiano, y tratar de describir lo que efectivamente se vive cuando se está ejerciendo el acto. La vida se da a sí misma en el acto de vivir: hay sencillamente que atender a este darse inmediato. La fenomenología ha proporcionado para ello no sólo la actitud general, sino también el instrumento del análisis: la intencionalidad, que representa por primera vez una «línea directiva segura para la investigación de las vivencias y de los complejos de vivencias» (GA, 63, 70). La correlación intencional, que se muestra ella misma como rasgo constitutivo de toda vivencia y no como algo impuesto, ofrece la posibilidad de que las vivencias salgan del terreno de la inefabilidad subjetiva y que su descripción se ordene en torno a un hilo conductor comprensible.

Pues bien, tratando de mantenerse firmemente en la atención a lo inmediatamente dado, es como Heidegger logra la caracterización de la vivencia como *Ereignis*, que comporta un rechazo frontal de la actitud teórica<sup>2</sup>. La diferencia descriptiva entre *Vorgang* y *Ereignis*, pone de relieve el diferente modo de ser vividas dos situaciones vitales. En la vivencia como *Ereignis* hay una intencionalidad que no se deja expresar con el mero «dirigirse a» de la mirada teórica ni con el estar ahí delante del objeto. En la vida inmediata no se da la menor huella de «teoría». Ahora bien, esta constatación tiene una importancia capital para la reflexión metodológica acerca de cómo la fenomenología, es decir, la actitud filosófica, puede llegar a saber de la vida inmediata sin cons-

<sup>2</sup> Cfr. GA, 56/57, p. 73-76.

truirlo. El desdoblamiento inevitable que la perspectiva filosófica produce entre el «yo» que vive espontáneamente una vivencia y el yo que quiere comprender su estructura plantea el problema de cómo debe ser esta comprensión, si ella ha de, justamente, no construir ni deformar su objeto, sino mostrarlo tal como inmediatamente es vivido. La idea que conduce en este punto a Heidegger me parece muy sencilla, a la par que coherente: la fenomenología es precisamente aquella actitud filosófica que reduce al mínimo, que incluso identifica, ambas perspectivas; la fenomenología es la auténtica *re-vivencia* o *repetición* de la vivencia originaria.

Revivencia de la vida inmediata, espontánea, he ahí el problema. La repetición filosófica por excelencia es la *reflexión* y no en vano Husserl ha llevado la fenomenología decididamente a su terreno. Husserl no ignoraba, sino que muy al contrario se había planteado a fondo el problema, decisivo para Heidegger, de si la objetivación reflexiva de las vivencias no producía algún tipo de alteración en el sentido original que se trataba de comprender<sup>3</sup>. Y aunque reconoce que en la reflexión hay ciertamente una modificación esencial de la vivencia primitiva, justo porque pierde el modo primitivo del *geradehin*, de la conciencia directa del objeto, ello no obsta para que la reflexión, que es una posibilidad inherente a toda conciencia, sea la única forma que ésta tiene de saber de su propia vida consciente, haciendo explícito y comprensible lo que en la vivencia espontánea es meramente implícito.

Heidegger no comparte esta confianza en la reflexión. Y la razón esencial es que ella es el exponente máximo de la actitud teórica: «En el giro reflexivo de la mirada convertimos una vivencia antes no mirada, sino sólo vivida sencillamente, sin reflexión, en una vivencia *mirada*. La escudriñamos. En la reflexión la tenemos ahí, estamos dirigidos a ella, la convertimos en objeto. Esto es, en la reflexión estamos instalados teóricamente. Toda conducta teórica, decíamos, es un desvivir. Esto se muestra de un modo eminente con las vivencias. Ya no son vividas, sino —éste es su sentido— miradas. Las sacamos de su inmediato vivir» (GA, 56/57, 100). Si la mirada reflexiva es en grado máximo una forma de posición teórica, parece que, lógicamente, no puede dejar aparecer algo cuya estructura se resiste justamente a ser encajada en los moldes de la objetividad. Conviene, sin embargo, mantener cuidadosamente distinguidos los dos niveles que toda reflexividad implica: el de la vivencia reflexiva y el de la vivencia reflexionada. La primera es indiscutiblemente un acto de actitud teórica: en ella estamos colocados ante la otra vivencia como ante un objeto, listo para ser analizado (Husserl: «la tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que se encuentra

<sup>3</sup> Cfr. *Logische Untersuchungen*, Introducción, § 3, XIX-1, p. 15; *Ideen I*, § 78, p. 181-182, *Cartesianische Meditationen*, § 15, p. 36.

en ella») <sup>4</sup>. Pero eso no implica que el acto reflexivo, por ser teórico, tenga necesariamente que ver en la *vivencia objeto* también una posición teórica; podría, en principio, reconocer en ella una forma de estar dadas las cosas al yo distinta de la objetividad. Es lo que intenta llevar al extremo la reflexión fenomenológico-trascendental, quintaesencia de la actitud teórica: «El “no llevar a cabo simultáneamente”, el abstenerse, del yo en actitud fenomenológica es cosa *suya* y no del percibir contemplado reflexivamente por él» <sup>5</sup>. Justo porque no coejecuta la posición de la actitud natural, puede respetarla dejándola ser lo que es.

A mi modo de ver Heidegger no cree realizable esta posibilidad y, en todo caso, la fenomenología no la cumple. La reflexión puede ciertamente reconocer todo lo que estaba presente en la vivencia-objeto, e incluso sacar a la luz lo que implícitamente estaba asumido en ella, pero no puede realmente revivir la vivencia primitiva. Como posición teórica, la reflexión es objetivación, y la conversión de la vivencia primitiva en objeto produce en ésta una alteración radical: la vivencia pasa a tener un estatuto —ser objeto—, que en modo alguno tiene cuando está siendo realmente vivida; mi vivir en el mundo no es un objeto para mí, mi propio vivir no se me da como un objeto puesto ante mí. Pero no sólo eso; cuando la reflexión pone la vivencia como objeto, la pone simultáneamente «en» la conciencia, como una realidad que es homogénea con la vivencia reflexiva; ahora, y sólo ahora, aparece como «vivencia», esto es, como una forma determinada de ser objeto, a saber, la de ser un suceso (*Vorgang*) que se da en mí, el yo que reflexiona. Es esencial a la reflexión autocomprenderse como percepción inmanente, como acto en el que se aprehende un objeto que es del mismo género que el propio acto: «Por vivencias intencionales de referencia inmanente entendemos aquellas a cuya esencia es inherente que sus objetos intencionales, si es que existen, pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas» <sup>6</sup>. Para la reflexión natural o psicológica —la que se ejerce en las *Investigaciones lógicas*— mi vida espontánea, la «vivencia», es un suceso psíquico, un momento del fluir real de la conciencia natural; para la reflexión fenomenológico-trascendental es un puro *cogitatum*, el mero correlato del acto reflexivo. En ambos casos, la corriente de conciencia, empírica o pura, constituye el ámbito objetivo en que la vivencia no reflexiva queda colocada. Es la posición propia de la reflexión quien hace surgir la conciencia como región autónoma y sustantiva, o, mejor dicho, quien interpreta la vida inmediata como conciencia. Con ello la vida natural, en sí aún indefinida, recibe una determinación óptica que no procede de ella misma.

<sup>4</sup> *Cartesianische Meditationen*, § 15, pp. 36.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>6</sup> *Ideen I*, § 38, p. 78.

Pero si de la comprensión global de la vida inmediata como «vivencia» pasamos a ver cómo la reflexión describe lo que se muestra en ella, la estructura que tiene objetivamente ante sí, descubrimos una no menor alteración del sentido originario. Lo que la reflexión permite ver a Husserl como constitutivo de la actitud natural, de la vida prerreflexiva, es algo perfectamente acorde con la objetivación fundamental en que la reflexión se mueve: la característica general del mundo «natural» —«un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo»<sup>7</sup>—, así como de cada una de las cosas que en él se encuentran es el «estar ahí delante» (*Vorhanden*), lo mismo que los demás hombres; yo mismo soy también un miembro de ese mundo, «un objeto real en sentido estricto, como otros del mundo natural»<sup>8</sup>; este mundo así descrito es mi mundo circundante (*Umwelt*), el mundo en el que me encuentro<sup>9</sup>. Husserl considera esta su exposición de la actitud natural «como un trozo de descripción pura anterior a toda teoría»<sup>10</sup>. Pero esto es justamente para Heidegger el error esencial: ateniéndose estrictamente a un darse del mundo que sigue de cerca el modelo de la percepción óptica, Husserl ha conseguido probablemente apartar de sí todas las teorías filosóficas, pero no la teoría como actitud general. Prueba de ello es que el denominador común de todo lo que aparece en esta interpretación de la vida inmediata es el «estar ahí delante», la forma esencial de la objetividad.

Ahora bien, Heidegger, buscando igualmente atenerse al darse inmediato del mundo, cree, por razones estrictamente fenomenológico-descriptivas, que en el sentido de la *Umwelterlebnis* no hay ninguna esfera objetivada, que las cosas que me rodean, cuando están siendo justamente lo que son, no son objetos de percepción, sino, como dirá más tarde, útiles; ni tampoco yo me veo a mí mismo como una cosa del mundo, sino como un «yo histórico», un yo que sólo se encuentra a sí mismo en la consonancia inmediata con las cosas<sup>11</sup>: la relación del yo que vive en la actitud natural y su mundo es un trato que no puede ser jamás comprendido por medio del «tener ahí delante» de la descripción husserliana. Todos los cursos desde 1919 van progresivamente precisando

<sup>7</sup> *Ideen I*, § 27, p. 56.

<sup>8</sup> *Ideen*, § 33, p. 67.

<sup>9</sup> Cfr. *Ideen I*, § 28, p. 59.

<sup>10</sup> *Ideen, I*, § 30, p. 60.

<sup>11</sup> El curso sobre Aristóteles de 1921-22 es ya tajante en este punto: «La vida y el ocuparse en el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*) ni es ni descansa en una *autorreflexión* en el sentido habitual de la palabra reflexión, en un aislamiento subjetivista del yo. Tales interpretaciones de la experiencia del mundo del sí mismo falsifican la problemática desde su base. Yo me encuentro conmigo en el mundo en aquello en lo que vivo, de lo que me ocupo, en lo que me sale bien y en lo que fracaso, en mi entorno, en mi circunstancia, en mi mundo compartido (*Mitwelt*)...La experiencia mundanal de mí mismo (*Selbst*) no tiene nada que ver con reflexión psicológica y teórico-psicológica, percepción interna de vivencias psíquicas, sucesos y actos» (GA, 61, 95).

do esta interpretación de la *Umwelterlebnis*, que culmina en el bien conocido capítulo tercero de *Sein und Zeit*.

## 2. LA «ILUSIÓN FENOMENOLÓGICA»

La reflexión comporta, pues, una doble objetivación de la vida espontánea, que arrastra su inevitable deformación. La posibilidad de que la posición teórica de la reflexión se mantenga neutral sobre el contenido descriptivo de la vivencia objeto se ha revelado, en el ejemplo de la práctica husserliana, como ilusoria. Y es que en la reflexión fenomenológica opera insensiblemente, a los ojos de Heidegger, un primario *quid pro quo*, «una ilusión fenomenológica fundamental, que es particularmente corriente y tenaz, y que consiste en que el tema es determinado por el tipo fenomenológico de investigación. Como la investigación fenomenológica es por su parte teórica, el investigador es fácilmente inducido a convertir también una relación con el mundo, específicamente teórica, en el tema, de tal manera que una captación específicamente teórica de las cosas se pone ejemplarmente como un modo de ser en el mundo, en lugar de trasladarse a lo característico del trato cotidiano con las cosas y al contexto en que se da...» (GA, 20, 254). La ilusión fenomenológica introduce inadvertidamente en la vida natural la relación objetivante en que ella se sitúa. Este equívoco es para Heidegger la raíz de que la fenomenología, a pesar de su atención a lo inmediato y de la vigilancia ante los prejuicios, haya pasado por alto lo más propio del vivir espontáneo.

Pero la denuncia de la «ilusión fenomenológica» no aclara el punto fundamental de si toda forma de reflexión es responsable de ese equívoco, o sólo la reflexión fenomenológica como percepción inmanente; ¿es posible una reflexión que, aunque se sitúe ante los comportamientos («vivencias»), no introduzca en ellos su propia relación objetivante y con ello la interpretación como «conciencia»? Heidegger parece no dar cabida a esta posibilidad, al atribuir a la actitud teórica en general, de la que toda reflexión es exponente, la responsabilidad básica de la deformación de la vida inmediata. El verdadero peligro para la actitud fenomenológica no es la naturalización positivista de la conciencia, sino el «dominio general de lo teórico», su primado indiscutible (GA, 56/57, 87). Es la adopción «natural», obvia, de la posición teórica lo que, en último extremo, juega en contra de la exigencia fenomenológica primaria: que el modo de acceso a las cosas deje que éstas se muestren en sí mismas desde sí mismas. «Si intento explicarlo teóricamente, el mundo circundante (*Umwelt*) se derrumba» (GA, 55/56, 87). Esta convicción, que lleva a la fenomenología a convertirse en una «ciencia preteórica», es indiscutible que Heidegger la ve como una crítica interna de la fenomenología: si verdaderamente nos situamos ante las cosas tal como ellas mismas se presentan, tal como de hecho las afron-

tamos (*Begegnen*), es preciso renunciar a la posición torética, especular, de la fenomenología.

El descubrimiento de la ilusión fenomenológica lleva aparejado un cuestionamiento radical de buena parte del vocabulario más elemental de la fenomenología, sospechoso de estar impregnado de objetivación teórica; así por ejemplo, me parece especialmente significativa la crítica de las nociones de «darse» (*Gegebenheit*) y «en persona» (*leibhaftig*), que afectan al núcleo mismo del lenguaje intuitivo de la fenomenología. La primera de ellas da expresión al hecho del aparecer de las cosas, su venir a nuestro encuentro, sin hacer acepción de qué se muestra ni de cómo se muestra —salvo la mera mención, que no es propiamente un darse. Husserl creía probablemente que «darse» es un concepto genuinamente fenomenológico en cuanto no pone de relieve más que el puro y simple presentarse de las cosas, que se ofrecen a nosotros sin ninguna intervención previa; de ahí la exigencia de atenerse a las cosas tal como se dan. Heidegger sin embargo ve en él una expresión que dista mucho de ser fenomenológicamente neutra: «¿Cómo vivo yo lo circundante, me es “dado”? No, pues lo circundante dado está ya afectado de teoría, está ya arrancado de mí, el yo histórico, el “*es weltet*” ya no es algo primario. “Dado” es una silenciosa, aún insignificante, pero auténtica reflexión teorética» (GA, 56/57, 89). Que el aparecer de algo sea descrito como un «darse» denota una interpretación que introduce imperceptiblemente el estar ahí delante de la objetividad.

Lo mismo exactamente encuentra Heidegger en la plástica expresión husserliana «*leibhaftig*», con la que se significa la peculiar forma de aparecer de una cosa cuando ésta se muestra ella misma, corporalmente, en persona y no en algún tipo de representación: es el caso de la intuición. Heidegger ve en la *Leibhaftigkeit* una expresión que sugiere inmediatamente la presencia de la cosa en la intuición visual, que tiene delante el objeto; pero las cosas del mundo circundante no están presentes en este sentido sobrentendido del «en persona» «precisa y especialmente cuando tenemos que vérnoslas con ellas»; «no sólo el mundo circundante inmediato no nos está dado directamente, expresamente «en persona», tampoco y mucho menos el mundo que está más allá del círculo próximo» (GA, 21, 103)<sup>12</sup> El acto fenomenológicamente esencial, la intuición originaria, que entrega la cosa misma, está, pues, teñido de una objetivación que no hace justicia a la específica forma de presencia del mundo.

<sup>12</sup> Cfr. también 20, 266, donde se encuentra una crítica aún más detallada de la *Leibhaftigkeit* fenomenológica.



### 3. «REPETICIÓN» FRENTE A REFLEXIÓN: PRIMERA IDEA DE HERMENÉUTICA

El problema de la «repetición» no reflexiva de la *Umwelterlebnis* se plantea entonces en estos términos: al revés que en la actitud teórico-reflexiva, la repetición ha de retomar íntegramente todo lo que aparece en el vivir inmediato y muy especialmente el modo no-teorético de ese aparecer. Esto equivale a adoptar una postura estrictamente opuesta a la epojé, que, desde este ángulo, representa la forma suprema de la *theoria*: coejecutar (*mitvollziehen*) la «posición» de la actitud natural, aceptando sumirse en la forma como la vida natural se vive a sí misma. El *quid pro quo* de la fenomenología trascendental se muestra en el hecho de interpretar como posición natural (*natürliche Einstellung*) aquello que consiste precisamente en no ser —como la epojé— una postura adoptada, porque se encuentra ya dado antes de toda toma de posición. La postura filosóficamente pertinente es intentar tomar la posición de la no-posición de la vida originaria. Esto no consiste simplemente en desandar el camino de la epojé, porque lo que Husserl llama *Seinssetzung*, la creencia en la realidad, típica de la actitud natural, es, a la luz de la ilusión fenomenológica, una interpretación objetivante, cósmica, del modo primario de presentarse las cosas. La operación de la epojé es superflua, porque intenta poner entre paréntesis algo que «naturalmente», originariamente, no se da <sup>13</sup>.

Pero, para que esa repetición sea posible, tiene ese vivir preteórico que saber de sí, que tener su propia forma de autorrevelación, que, obviamente, no puede consistir en una conciencia directa, intencional y objetiva. Sólo si la vida se autocomprende en ese mismo nivel primario y espontáneo, tiene sentido la tarea de una repetición no constructiva de ella. Si en la vida fáctica no hubiese más que un saber directo del mundo circundante, sin que a la vez ese saber incluyera una noticia de sí misma, si vivir no fuera a la vez vivirse, no habría lugar a repetición alguna. Estructuralmente, la situación es idéntica a la de la reflexión: si la vivencia reflejada no fuera ella misma consciente, si no hubiera un «yo» que vive «en» ella, no cabría esa vuelta objetiva posterior que es la reflexión <sup>14</sup>. El problema es que para la filosofía de la conciencia esa *cumscientia* es de tal manera implícita que sólo en la reflexión hay una verdadera conciencia de sí: a través de ella, señala Husserl, «se hace posible un saber

<sup>13</sup> Un texto del apéndice B del curso de 1919-20 (tomado de los apuntes de Oscar Becker) insinúa que la epojé, como suspensión-de, depende de la posición objetivante, *intencional*, con el que de antemano se toman las vivencias, que tiene como modelo la captación de cosas en la percepción (cf. *GA*, 58, 254). En las brevísimas, pero jugosas palabras que Tugendhat dedica a la ausencia de la epojé en Heidegger, se muestra perfectamente que sólo lo *puesto* objetivamente puede ser colocado entre paréntesis. Cfr. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, Walter de Gruyter, 1967, p. 264.

<sup>14</sup> Cfr. *Ideen I*, § 45.

empírico, ante todo descriptivo, aquél al que debemos toda noticia y conocimiento imaginables de nuestra vida intencional»<sup>15</sup>.

Heidegger por el contrario parte de la base de que la vida fáctica tiene un modo prerreflexivo de revelarse a sí misma, de tener noticia de sí, que tiene ya un sentido comprensible antes de su explicitación reflexiva. «La vida se interpreta a sí misma», decía Dilthey, y esta sentencia le parece a Heidegger extremadamente ajustada al modo como el vivir natural acontece. Por eso la actitud filosófica —fenomenológica— no puede ser una *Blickwendung*, un giro de la mirada, sino una prolongación de ese movimiento de autocomprensión que se encuentra en la vida fáctica. Este es el primer sentido de la palabra *hermenéutica*, con la que Heidegger designará su propia empresa filosófica: autointerpretación de la facticidad, el darse a conocer la vida fáctica a sí misma<sup>16</sup>, que no es más que la ejecución explícita de una tendencia de la propia vida: *Philosophie ist als Forschung nur die genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens*<sup>17</sup>.

#### 4. LA EXIGENCIA DE COMPROBACIÓN: EL MODELO DE LA EVIDENCIA

Pero el acto de comprensión de la vida fáctica, en tanto que *filosófico*, no puede ser una disquisición más o menos literaria sobre la vida, una narración de «experiencias» significativas o interesantes, sino que tiene que aspirar a la verdad, tiene que situarse en el plano veritativo de la comprobabilidad de las aserciones; si no hay *Ausweisung*, comprobación, no hay fenomenología —ni filosofía. No olvidemos que en esta época (al menos hasta 1929), Heidegger seguía adherido a la idea de una filosofía científica. Y esto, en el terreno de la fenomenología, significa acudir a las cosas mismas, es decir, a los actos intuitivos que las muestran y que plenifican el sentido de las expresiones con que nos referimos a ellas, en una palabra: a la evidencia. Heidegger no puede estar en contra de esta idea esencial, puesto que su crítica a la posición de Husserl está, como hemos visto, conducida por la idea de un atenuamiento radical a los fenómenos, deformados por la reflexión. Estos tienen, por tanto, que poder darse auténticamente, tiene que haber un acto que los muestre como ellos mismos son con garantías de verdad. Esto es, a mi modo de ver, lo que Heidegger ha tratado de categorizar en el curso de 1919 con la idea de *intuición hermenéutica*, «el vivir que se apodera, que participa del vivir» (GA, 56/57, 109), una intuición no reflexiva, liberada de la posición teórica, pero a la vez capaz

<sup>15</sup> *Cartesianische Meditationen*, § 15, p. 36.

<sup>16</sup> Cfr. 63, todo el § 3; 61, 171; SZ, 37.

<sup>17</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Dilthey-Jahrbuch, 1989, p. 15.

de entregar el sentido de lo inmediatamente vivido. Ella asume la idea fenomenológica de la evidencia, o, mejor aún, se identifica con ella: «Criterio fenomenológico es sólo la evidencia comprensora (*verstehende*) y el comprender evidente de las vivencias, de la vida en y para sí en el eidos. La crítica fenomenológica no es contra-poner, aducir contra-pruebas, sino que la proposición criticada tiene que ser entendida llevándola *allí* donde surge según su sentido. Crítica es escucha positiva de las auténticas motivaciones. Las motivaciones inauténticas no son tales, y sólo son comprensibles como inauténticas a partir de las auténticas. Lo fenomenológicamente auténtico se prueba a sí mismo como tal, no necesita de ningún criterio (teorético)» (GA, 56/57, 126).

Una comprobación no reflexiva de la verdad, tal es la exigencia metodológica fundamental de la fenomenología como «ciencia originaria». Que tal cosa es real y no un artificio formado *via negationis*, por exclusión de posibilidades, es algo que sólo puede constatare a partir de su —supuesto o auténtico— ejercicio. Pero su posibilidad se encuentra prefigurada en la concepción husserliana de la evidencia de la sexta *Investigación lógica*. El análisis que allí hace Husserl de la evidencia como vivencia de la verdad es posible entenderla como el modelo que subyace a la intuición comprensiva o hermenéutica. Deténgamonos unos momentos en él.

#### 4.1. La evidencia, conciencia no reflexiva de la verdad en la sexta Investigación lógica

Como es bien sabido, Husserl aborda el esclarecimiento fenomenológico de la evidencia inscribiéndola en la idea de *Erfüllung* (cumplimiento, plenificación), el acto en el que propiamente consiste el conocimiento: allí donde una intención significativa —una mención «vacía»— es «llenada» por una intuición correspondiente. Lo característico del acto cognoscitivo es esta *conciencia de cumplimiento*, que es lo que hace que nos encontremos ante un acto nuevo, irreductible a significación e intuición. El cumplimiento es una vivencia intencional específica: «no se da una mera dualidad, sino una unidad producida por un carácter de *acto*»<sup>18</sup>, por tanto puede ser analizada en los términos de toda vivencia intencional. Y así Husserl añade: «lo que caracterizamos fenomenológicamente como cumplimiento, con referencia a los actos, debe llamarse —con referencia a los dos objetos, al objeto intuido y al objeto pensado— vivencia de identidad, conciencia de identidad: la identidad más o menos perfecta *es el elemento objetivo que corresponde al acto del cumplimiento o que aparece en él*»<sup>19</sup>. La evidencia —en sentido riguroso— es justamente este

<sup>18</sup> *Logische Untersuchungen*, 6ª, § 7, p. 562.

<sup>19</sup> *Ibidem*, § 8, p. 568.

«acto de síntesis de cumplimiento más perfecta, que da a la intención —por ejemplo a la intención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado sino *dado* —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado con la mención»<sup>20</sup>.

Es desde la perspectiva de la evidencia como acto de cumplimiento como Husserl aborda la explicación del concepto de verdad: ésta no es en principio otra cosa que su «correlato objetivo», que se llama el ser en el sentido de la verdad, o, sencillamente, la verdad<sup>21</sup>. Ahora bien, la verdad, así entendida, «como correlato de un acto identificador es una *situación objetiva*, y como correlato de una identificación de coincidencia, una *identidad: la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal*». De esta concordancia dice Husserl —y es este el punto que nos interesa para nuestra interpretación de Heidegger— es vivida en la evidencia, pero no tenemos de ella una conciencia intencional directa: «la verificación de la coincidencia identificadora todavía no es una percepción actual de la concordancia objetiva, sino que se convierte en ésta por medio de un acto propio de *aprehensión objetivante*»<sup>22</sup>. Ya antes, al analizar el acto de cumplimiento, había establecido claramente este mismo resultado: «se vive la coincidencia identificadora, aunque falte la *intención consciente* hacia la identidad, la identificación *relacionante*»<sup>23</sup>. La idea esencial que nos interesa retener de todo ello es clara: la evidencia se diferencia de una intuición que simplemente nos presenta, nos pone delante una cosa, en que en la evidencia esa cosa es vivida no como simplemente estando ahí, sino como cumpliendo la significación con que la mentamos; hay en la evidencia una concordancia o identidad, que es el momento esencial del acto. Sin embargo, ese momento es, en el acto mismo de evidencia, vivido, pero no percibido; aprehendido objetivamente lo es sólo en la reflexión. Pero obviamente la reflexión no instituye la concordancia, sino que ésta está ya dada antes de ella. Husserl lo había afirmado taxativamente: «Es claro que la identidad no es traída por la reflexión comparativa e intelectual, sino que existe ya antes, es una vivencia, una vivencia no expresada ni concebida»<sup>24</sup>.

Esta concepción husserliana, tan luminosa, tiene, no obstante, ciertas oscuridades importantes en lo que se refiere al estatuto fenomenológico de la concordancia: la idea de un correlato objetivo que es vivido, pero no percibido, ofrece no pocas dificultades.

1) La noción misma de correlato objetivo es dudoso que tenga cabida dentro del marco de las *Investigaciones lógicas*. En ellas la idea de una corre-

<sup>20</sup> Ibidem, § 38, p. 651.

<sup>21</sup> Ibidem, § 38, p. 651.

<sup>22</sup> Ibidem, § 39, p. 652.

<sup>23</sup> Ibidem, § 8, p. 570.

<sup>24</sup> Ibidem, § 8, p. 568.

lación intencional *stricto sensu* no existe aún; los objetos intencionales no se constituyen como correlatos de los actos, sino que son independientes de ellos. Ciertamente en las *Investigaciones lógicas* los actos se refieren a los objetos de una determinada manera y por tanto el objeto es siempre el objeto tal como es entendido por el acto; el pensamiento de una correlación está, por consiguiente, presente. Pero el objeto conserva siempre su independencia ontológica respecto de la intencionalidad y «correlato objetivo» puede hacer olvidar que el objeto es en las *Investigaciones lógicas* esencialmente lo otro que la conciencia.

2) El primer problema de interpretación es, pues, si correlato objetivo significa objeto intencional. La respuesta no puede ser más que afirmativa, pues entre la materia intencional del acto y su objeto no hay lugar para una especie de entidad intermedia, llamada correlato objetivo. La concordancia es entre *lo mentado* y *lo dado*, es algo, pues, que se da en el objeto del acto. La intención de Husserl es claramente establecer que el objeto de un acto de identificación es una identidad.

3) Pero entonces no es comprensible que el objeto intencional de un acto sea vivido, pero no percibido. Justamente la situación opuesta es la única que fenomenológicamente contempla Husserl. Recordemos las palabras definitivas de la quinta *Investigación*: «Este yo —el yo fenomenológico— es un todo real, que se compone realmente de múltiples partes, y cada una de estas partes se llama «vivida». En este sentido *lo que vive* el yo o la conciencia es justamente su vivencia. No hay ninguna diferencia entre el contenido vivido o consciente y la vivencia misma. Lo sentido, por ejemplo, no es otra cosa que la sensación. Pero cuando una vivencia «se refiere» a un objeto, que debe distinguirse de ella, como por ejemplo, la percepción exterior al objeto percibido, la representación nominal al objeto nombrado, etc, este objeto no es vivido o consciente, en el sentido que tratamos de fijar aquí, sino percibido, nombrado, etc.»<sup>25</sup>. «Vivido» es algo que sólo lo pueden ser los contenidos ingredientes del acto, pero evidentemente la concordancia *objetiva* no se encuentra entre ellos. Mal puede entonces entenderse la afirmación husserliana acerca de la concordancia como algo vivido; incluso la idea misma de evidencia como vivencia *de la verdad* se torna confusa: ¿la verdad es lo visto en la evidencia o un ingrediente del acto? ¿Qué ocurre entonces? ¿Cuál es el lugar fenomenológico de la concordancia *vivida*?

4) Esta contradicción husserliana es, sin embargo, profundamente expresiva de su fidelidad a los fenómenos, pues es reveladora de que en el acto de evidencia la concordancia, como tal *relación explícita*, no es aquello a lo que el acto se dirige. Esto es, me parece, un indiscutible dato fenomenológico. En

<sup>25</sup> O. c., 5.ª, § 3, p. 362.

la evidencia no hay nada que se parezca a una mirada que capte la relación enunciado/cosa intuida y que, comparando los dos miembros, vea su adecuación; lo único que se da es la cosa intuída «llenando» el enunciado. Esto tiene una clara apoyatura en el lenguaje: cuando veo que el lápiz está encima de la mesa y enuncio «el lápiz está encima de la mesa» no expreso esa concordancia entre la frase y lo intuído, que sin embargo es captado objetivamente en el acto. Sólo en la reflexión posterior hago explícita esa concordancia y enuncio «es verdad (concordancia) que el lápiz está encima de la mesa». Pero *no necesito de esa reflexión posterior* para tener conciencia de ella, es decir, para saber de la verdad de la frase.

Es, sin embargo, del todo equívoco e inexacto considerar vivido el momento definitorio de la evidencia, pues, en la terminología de las *Investigaciones lógicas*, ello equivale a ponerlo en el mismo nivel que las sensaciones o que la materia, elementos integrantes de la consistencia del acto, que se encuentran en un plano diferente y que, además, sólo en la reflexión pueden aparecer. Por el contrario Husserl ha visto limpiamente que la verdad está presente sin necesidad de reflexión en el acto mismo. Lo cual, además de ser un dato descriptivo, es la única base pensable de la conciencia de la verdad: si ésta sólo fuera alcanzable en la reflexión, no la alcanzaríamos nunca, pues el acto reflexivo posterior tendría que enunciar una nueva situación objetiva («es verdad que el lápiz está encima de la mesa»), pero no podría saber que lo que enuncia es verdadero; para ello se necesitaría una nueva reflexión, es decir, otro acto. Manifiestamente la expresión «es verdad que» carecería entonces de sentido. La verdad o es sabida en el acto prerreflexivo o no lo es nunca.

#### 4.2. La intuición hermenéutica

Heidegger se adhiere plenamente a esta idea de que la evidencia es conciencia no reflexiva de la verdad. Su presentación en los *Prolegomena* de este hecho no es contradictoria, ni equívoca, pero sí de una gran vaguedad: «Tenemos una situación peculiar, *que algo es experimentado, pero no captado* y que justamente sólo cuando se capta el objeto como tal, es decir, cuando no se capta la identidad, resulta ésta experimentada». «En la percepción evidente no estudio temáticamente la verdad de esta percepción, sino que vivo en la verdad» (GA, 20, 70). Tales expresiones no ayudan mucho a encontrar una solución razonable al *impasse* husserliano. Sin embargo, como desde el comienzo Heidegger se ha negado a aceptar como punto de partida una intencionalidad entendida como totalidad «psíquica», creo que el estatuto de ese algo «experimentado» puede precisarse un poco más si se tiene en cuenta su lectura puramente intencional de las vivencias, volcada siempre hacia lo consciente en ellas, el objeto. Lo vivido es siempre el *Gehaltssinn*, el sentido objetivo, que

equivale al nóema husserliano, nunca elementos ingredientes, subjetivos, de la vivencia. Esto significa que Heidegger no puede aceptar nunca una interpretación que haga del vivir la concordancia un vivir no intencional, al modo como, en las *Investigaciones lógicas*, la vivencia vive sus propios ingredientes. La identidad «experimentada» pero no captada es algo que se encuentra en el objeto intencional del acto y que, explicitado, da lugar a esa identidad que la reflexión capta objetivamente. Y ese algo no puede ser nada más que *un modo de darse* la cosa intuida: en el acto mismo de evidencia la cosa intuida se da de tal manera que aparece como cumpliendo, como haciendo verdadero el enunciado. Es un modo noemático de presentarse la cosa el momento determinante de la evidencia. Un texto del curso *Logik* de 1925-26 lo pone claramente de relieve: «Cuando vivo en la intuición de una cosa como intuición comprobadora, el intuir no se pierde en la cosa y su contenido, sino que éste es intuido como presente en persona y, expresamente, como llenando, como identificándose» (GA, 21, 107). Los dos «como» sucesivos muestran que el «pleno nóema» de la evidencia —pura y simplemente, su objeto intencional completo— es la cosa con sus determinaciones en el «en persona» de la percepción y «llenando» la mención con que la nombro. Tal es lo que se da, lo que se muestra en la evidencia y no una relación de identidad entre lo mentado y lo dado. Heidegger considera, pues, que el objeto intencional de la evidencia es más bien lo que, en la sexta Investigación lógica, es el tercer sentido de verdad: «por parte del acto que da plenitud, vivimos en la evidencia el objeto dado en el modo del objeto mentado: el objeto dado es la plenitud misma»<sup>26</sup>, el objeto «como haciendo verdadera» la intención. Husserl no había podido considerarlo así, obligado por la idea de que, si la evidencia es un acto de identificación, su correlato objetivo ha de ser una identidad<sup>27</sup>.

Resulta sumamente instructivo comprobar que ésta concepción del objeto intencional de la evidencia —si mi interpretación es correcta— se aproxima mucho más al tratamiento que de ella hace Husserl en el § 136 de *Ideen* que al de la sexta Investigación. Allí la idea de una identidad o concordancia como correlato objetivo desaparece totalmente, para dejar paso a la evidencia como acto que ve o da «originariamente» algo. Lo característico de este acto es que no es descrito como una identificación entre un acto de mención y otro de intuición, sino como un único acto intuitivo en el que lo visto es un «sentido» (un enunciado, por ejemplo) que se presenta como «lleno» (*erfüllt*); el sentido está de tal manera fundido (*verschmolzet*) con la cosa dada que lo que aparece,

<sup>26</sup> *Logische Untersuchungen*, 6.ª, § 39, p. 652.

<sup>27</sup> Es altamente significativo que Husserl, en contra del uso de «vivir» por él establecido, diga en este texto que «vivimos el objeto dado en el modo del objeto mentado», es decir, que lo vivido sea el objeto y no los ingredientes de la vivencia. La incoherencia ¿es un indicio de que la alternativa vivir los ingredientes/percibir el objeto es insuficiente para explicar el acto de evidencia?

más que una identidad entre dos modos distintos de presentarse —en la mención y en la percepción— un objeto, es el objeto mismo en su darse «originario»<sup>28</sup>. La frase enunciativa dice lo que la cosa es, donde el «es» tiene el sentido de «lo que verdaderamente es»; ese modo de darse la cosa como siendo verdadera u originariamente ella es el nóema de la evidencia. Su correlato noético es la cualidad posicional típica del «así es», el «es evidente que», implícito en el acto. Husserl entiende esta correlación como una «motivación racional», precisamente porque la posición se funda en el modo originario de darse el objeto, del que es completamente solidaria e inseparable. De ahí que el «principio de todo los principios» pueda presentar la intuición que da algo originariamente como el fundamento primitivo de toda legitimidad, como la fuente de donde nuestras aserciones sacan en último extremo su carácter racional.

En cualquier caso, lo que interesa destacar en nuestro contexto es que Heidegger subraya que la conciencia de cumplimiento —o el darse «originario» del objeto— representa un saber indirecto, no reflexivo, que el acto tiene de sí mismo, y ello es justamente lo más decisivo de la evidencia. «La identificación, la comprobación es un asunto intencional; se efectúa y al efectuarse tiene, sin reflexión especial, una iluminación sobre sí misma»...«Evidencia es el acto de identificación que se comprende a sí mismo como tal; el comprenderse está dado con el propio acto, porque el sentido intencional del acto mienta algo mismo como mismo y por ello con su mentar se esclarece eo ipso a sí mismo» (GA, 21, 107-108). La idea de Heidegger es perfectamente justa: en la evidencia el modo peculiar de presentarse el objeto conlleva también una transparencia particular del acto para sí mismo: no solamente se da el objeto de una determinada manera, sino que la intención a él dirigida se «sabe» verdadera, cognoscitiva. La cualidad posicional de la evidencia es justamente la expresión de ese saber inmediato que, *en el acto*, hay de la verdad del acto.

Naturalmente, Heidegger no podrá admitir la descripción de ese comprenderse a sí mismo mediante la forma clásica de la autoconciencia. Aquí, como en cualquier otra forma de vivencia primitiva del mundo, la idea tradicional del yo que acompaña a toda vivencia, la idea de la conciencia concomitante, resulta inadecuada. Pues justamente ese «acompañar» es una metáfora que parece sugerida por la posición teórica de un yo que mira o contempla su propio vivir.

<sup>28</sup> Esta ausencia de la concordancia en la descripción del acto de evidencia prefigura la célebre interpretación del § 44 de *Sein und Zeit*, donde la concordancia es explícitamente sustituida por el «ser descubridor» del enunciado. Manifiestamente esa desaparición no es especialmente equívoca mientras se comprenda que *implícitamente* sigue presente: la intuición es originaria porque muestra la cosa tal como es en sí misma, frente a otra posible forma de intuición que no lo mostraría como es en sí misma. Este implícito sigue claramente operando en Husserl, es en cambio dudoso que continúe vigente en Heidegger. Véase en este punto la conocida interpretación de Tugendhat en la obra citada.



Pero la evidencia no es un acto específicamente teórico; hay evidencias en la posición teórica, pero también en la *Umwelterlebnis*. El saber inmediato del mundo circundante es evidenciable porque, estando en él, hay ya evidencia y la fenomenología tiene que tratar de repetir esa evidencia prerreflexiva. La gran virtud de la evidencia como *Erfüllung* o intuición originaria, es precisamente que se ciñe al modo específico de presentarse las cosas en cada dominio de objetos. La *regionalidad de la evidencia* es para Heidegger un corolario lógico de lo que la fenomenología ha descubierto como lo esencial de ese acto: la evidencia depende ante todo del tipo de ser del objeto, pero también y sobre todo de la forma específica del comportamiento intencional a él dirigido. Sólo si se tienen en cuenta ambas cosas puede ser adecuadamente entendido el rigor que corresponde a cada forma de evidencia. Contra el cartesianismo del Husserl de *Ideen*, hay que hacer valer los derechos de cada forma de evidencia y no someterlas a todas al ideal de la evidencia matemática<sup>29</sup> que es el prototipo del darse de unas entidades necesarias ante un mirar que las contempla. En este sentido, el ideal de una ciencia rigurosa, inspirado en Descartes, actúa como exigencia *extrafenomenológica* que se superpone a la fidelidad al darse originario de las cosas.

Es a partir de la regionalidad de la evidencia como Heidegger entiende el principio supremo de la fenomenología, el «principio de todos los principios» del § 24 de *Ideen*. Si se recuerda la posición altamente crítica que frente a él tiene el último Heidegger<sup>30</sup>, la forma como el curso de 1919 lo contempla es un claro exponente de la adhesión —condicionada— del joven Heidegger a la fenomenología. Puede incluso tomarse la interpretación del «principio de todos los principios» como índice ilustrativo del camino heideggeriano desde la fenomenología a la hermenéutica de la historia del ser. Efectivamente, el *Kriegsnotsemester* de 1919, lejos de ver en la intuición originaria un ingrediente indisociable de esa figura de la metafísica que es la subjetividad moderna, lo considera como la expresión radical de la actitud fenomenológica, que busca dejar aparecer el sentido de lo inmediatamente vivido, más acá de toda teoría. «Si por principio se entendiera una proposición teórica, no sería entonces congruente esta caracterización. Pero ya el que Husserl hable de un *principio* de los principios, de algo, pues, que es previo a todos los principios, sobre lo cual ninguna teoría puede hacernos errar, muestra que no es de naturaleza teórica, aunque Husserl no se exprese sobre ello. Es la intención originaria del auténtico vivir, la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tal, la *absoluta simpatía con la vida*, idéntica a ella» (GA, 56/57, 109-110).

Esta interpretación del principio esencial de la fenomenología indica clara-

<sup>29</sup> Cfr. 63, 16, 71; 24, 68.

<sup>30</sup> Cfr. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en «Zur Sache des Denkens», Pfullingen, Neske, 1962.

mente bajo qué condición es asumido y ejercido por Heidegger: Husserl lo ha sentado como principio supremo, no porque sea un principio primero en el orden de la deducción, sino porque expresa el cómo de la investigación fenomenológica, la actitud de que se nutre todo modo fenomenológico de acercarse a las cosas y todo el lenguaje que de él sale, y que, como tal, no supone ninguna «posición». Sólo liberándolo de su compromiso con la actitud teórico-reflexiva, en la que desde el inicio se ha instalado la fenomenología de Husserl, puede el principio de la intuición originaria hacer que la intuición sea auténticamente originaria, capaz de ofrecer el sentido de lo que aparece tal como inmediatamente se da. La expresión *Lebenssympathie* muestra hasta qué punto Heidegger consideraba condición del ejercicio de la fenomenología apartar el supuesto indiscutido de la posición teórica. Pero tal expresión es, a mi modo de ver, equívoca, porque aproxima el intento heideggeriano a un cierto vitalismo místicoide, amigo de cantar profundidades inefables en la vida, que es contrario a la intención más elemental de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad: *mostrar* la estructura de la vida fáctica. Para ello es esencial darse cuenta de que, como hemos visto, la *intuición hermenéutica*<sup>31</sup> no es un sentimiento, más o menos difícil de verbalizar, sino evidencia en sentido fenomenológico, «vivencia de la verdad», que puede *justamente decir motivadamente* lo que aparece con conciencia de su verdad. Por ello puede Heidegger seguir empleando en su primer curso la típica expresión de Husserl *zur Evidenz bringen* para mostrar lo bien fundado del análisis de la vivencia del mundo originario<sup>32</sup>.

La intuición hermenéutica es, pues, un elemento metódico capital del programa heideggeriano de una ciencia originaria. En cuanto repetición no reflexiva de la vida fáctica, la intuición hermenéutica recoge el momento fenomenológico insuprimible de la donación de la «cosa misma», del aparecer originario del sentido, y en cuanto repetición evidente, garantiza la formulación inteligible y la imprescindible comprobación (*Ausweisung*) de lo visto, sin las que una filosofía no puede llevar el nombre de científica. La *intuición hermenéutica* representa, junto con la intencionalidad, la huella más visible de la fenomenología en el pensamiento del primer Heidegger. Pero ello no significa, desde luego, que la intuición sea el momento más decisivo de esa *hermenéutica* de la facticidad que surge del suelo fenomenológico.

<sup>31</sup> Heidegger denominará, en el curso siguiente, a esta intuición *comprender puro* (*reines Verstehen*), donde la «pureza», nada tiene que ver con la ausencia de empiria, típica de los trascendentalismos, sino con lo genuino de tal comprender: «ciencia de las vivencias es la intuición, que da originariamente, de la conexión de las vivencias, de las situaciones de las que las vivencias surgen. ¿Cómo puede explicitarse la intuición de las situaciones de la vida? En el *comprender* puro, que se conforma en la interpretación del contexto de sentido» (58, 233).

<sup>32</sup> Esta expresión se encuentra presente en muchos pasajes de los primeros cursos de Heidegger y es testimonio de su cercanía al comprobar intuitivo de la *fenomenología*. Cfr. 56/57, pgs. 51, 75, 98, 113, 114, 128.