

# LA EXPERIENCIA FÁCTICA DE LA VIDA COMO PUNTO DE PARTIDA DEL PENSAR FILOSÓFICO EN LA CONCEPCIÓN DEL HEIDEGGER TEMPRANO

FACTUAL EXPERIENCE OF LIFE AS A STARTING POINT OF PHILOSOPHICAL THINKING IN “YOUNG HEIDEGGER” CONCEPTION

Cristian Eduardo Benavides <sup>1</sup>

Universidad Nacional de Cuyo – CONICET (Argentina)

Recibido: 02-07-2013

Aceptado: 23-07-2013

---

**Resumen:** La obra filosófica de Martin Heidegger es reconocida en el mundo científico especialmente a partir de la publicación de *“Sein und Zeit”* del año 1927. Desde entonces la pregunta por el ser se constituirá en el núcleo de su original reflexión especulativa. Sin embargo, la producción filosófica del pensador alemán tiene su inicio casi una década antes, a la par del fundador de la fenomenología Edmund Husserl. En estas páginas se examinará de manera particular uno de los escritos del período temprano del filósofo de Friburgo, a saber, la “Introducción a la Fenomenología de la Religión” (1920/1921), con el fin de entender lo que para el joven Heidegger es el punto de partida del pensar filosófico, esto es, la experiencia fáctica de la vida.

**Palabras-clave:** fenomenología, vida, experiencia, ciencia.

**Abstract:** Martin Heidegger’s philosophical work is recognized in the scientific world, especially after the publication in 1927 of *“Sein und Zeit”*. Since then, the question about being becomes the nucleus of his original speculative reflection. However, the German philosopher’s production starts nearly a decade before, beside the phenomenology founder, Edmund Husserl. These paper attempt to examine particularly one of the Freiburg philosopher writings which belongs

---

[1] (cristianeduardobenavides@yahoo.com.ar) Cristian Eduardo Benavides es profesor, licenciado y doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Se desempeña como profesor Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de “Introducción a la Filosofía” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Es actual becario investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Participa en dos proyectos de investigación: “La filosofía como fundamento de sentido: la fenomenología” y “La crisis de la posmodernidad como experiencia especulativa”. Ha realizado diversas publicaciones en revistas científicas especializadas de América y Europa.

to the early period, i.e., the “Introduction to the Religion’s Phenomenology” (1920/1921), in order to understand the starting point of philosophy conceived by the young Heidegger, i. e., the factual experience of life.

**Key-words:** phenomenology, life, experience, science.

## 1. Introducción

En la presente labor se abordarán algunos de los aspectos más destacados de la obra de Martin Heidegger titulada “Introducción a la Fenomenología de la Religión” (“*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*”),<sup>2</sup> con el propósito general de encontrar el significado fundamental que tiene la fenomenología para el filósofo de Friburgo; y con el objetivo particular de delimitar la importancia que tiene en la fenomenología la “experiencia fáctica de la vida” (*faktische Lebenserfahrung*) como punto de partida del pensar filosófico.

En razón de lo descrito, el trabajo constará de los siguientes puntos: en primer lugar, la contextualización del escrito de Heidegger antes citado; luego, la diferencia que media entre la filosofía y las demás ciencias; posteriormente, la importancia que la fenomenología concede a la experiencia de la vida fáctica; y finalmente el carácter de la fenomenología como ciencia originaria.

## 2. Algunas cuestiones generales sobre la obra

El joven Heidegger, entonces ayudante en la cátedra de filosofía de la Universidad de Friburgo del reconocido fundador del movimiento fenomenológico Edmund Husserl, se vio con el encargo de su maestro de elaborar una fenomenología de la vida religiosa. Fruto de sus estudios sobre esta materia son dos lecciones universitarias y un borrador que se encuentran comprendidos en el volumen 60 de su *Gesamtausgabe*. En lo que respecta al presente trabajo, resulta relevante la lección dictada en el semestre de invierno de 1920/1921 con el nombre de “Introducción a la fenomenología de la religión”.

A pesar del estrecho vínculo que en aquellos años tiene con Husserl, Heidegger ya presenta en este escrito diferencias importantes con éste en lo relativo al método de la fenomenología. Años más tarde, Heidegger hará todavía más explícito su posicionamiento especulativo, tomando distancia del pensar husserliano, sin dejar por eso de reconocer los méritos de su labor y el singular valor de sus investigaciones fenomenológicas para la orientación de su propio camino filosófico.<sup>3</sup>

---

[2] Este escrito forma parte propiamente de: Heidegger, M.: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Band 60, Vittoria Klostermann, Frankfurt a. M., 1995. Los otros dos trabajos de este volumen son *Augustinus und der Neuplatonismus* y *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*.

[3] En la célebre obra *Sein und Zeit* el mismo Heidegger reconoce que las investigaciones contenidas

Es sumamente llamativo el hecho de que no aparezca en esta lección la problemática del *Sein*, sobre la que se ha pronunciado en tantas ocasiones. Aquí el tema central es la filosofía en tanto ciencia original y de lo originario.<sup>4</sup> A base de esta indagación, Heidegger presenta una fenomenología de la religión con características peculiares, distinta de las propuestas fenomenológicas de Max Scheller, Adolf Reinach, Kurt Stavenhagen, Edith Stein, entre otros autores.<sup>5</sup>

El filósofo de Friburgo escoge para su observación fenomenológica la experiencia religiosa del cristianismo primitivo, sirviéndose para tal fin de los escritos paulinos, y en particular, de las epístolas primera y segunda —esta última considerada apócrifa— a los cristianos de Tesalónica. El filósofo no ingresa en el tema directamente, sino que dedica las primeras páginas a la fijación y delimitación de su método fenomenológico, que presenta divergencias con el de Husserl.

En la lección abordada, no se halla un análisis de la religión misma en su totalidad, sino más bien una descripción fenomenológica de la vida fáctica que se trasluce en la experiencia religiosa. Debe tenerse en cuenta que los trabajos que Heidegger desarrolla en este período giran especialmente en torno a la temática de la vida fáctica,<sup>6</sup> cuestión que se examinará de manera sucinta a continuación.

---

allí han sido posibles gracias a las bases fenomenológicas planteadas por E. Husserl en su libro *Investigaciones Lógicas*. Cf. Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, tr. J. E. Rivera, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, § 7.

[4] Años más tarde Heidegger considerará que la pregunta fundamental de la filosofía en general será aquella por el sentido del ser, con cuya interrogante la fenomenología encontrará —según el filósofo de Friburgo— una auténtica profundización de su principio frente al descarrilamiento de las investigaciones husserlianas: «Entre tanto la “fenomenología” en el sentido de Husserl acabó construyéndose como una definida posición filosófica predeterminada ya por Descartes, Kant y Fichte. Para ella la historicidad del pensar permaneció completamente ajena —cf. el tratado de Husserl *Filosofía como ciencia estricta*—. Contra esta posición filosófica tomó distancia la pregunta por el ser desplegada en *Ser y Tiempo* y ello, según todavía hoy creo, sobre la base de una más fiel adhesión al principio de la fenomenología» (Heidegger, M.: “Carta - Prólogo a *Trough Phenomenology to Thought* de W. Richardson”, tr. Pablo Oyarzun Robles, 1984. Disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta\\_richardson.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_richardson.htm)).

[5] Cf. Uscatescu, J.: “Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa”, en Heidegger, M.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid, 2005, p. 16.

[6] En las primeras lecciones de 1919 editadas con el título *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Heidegger se esfuerza por esclarecer la fenomenología como ciencia originaria en contra de la filosofía entendida al modo neokantiano, esto es, como teoría de las concepciones del mundo. La siguiente lección, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) discurre en esta misma línea. En *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59) ya presenta como tema de la fenomenología la vida fáctica. Este tema será estudiado más a fondo en las lecciones de fenomenología de la religión ya citadas y en *Phänomenologische Interpretationem zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Este trabajo especulativo culmina en la última lección de su primera etapa en Friburgo del año 1923: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Cf. Uscatescu, J.: op. cit., p. 30.

### 3. La diferencia entre los conceptos filosóficos y el de las demás ciencias

A diferencia de las “ciencias particulares” (*Einzelwissenschaften*), en las cuales los conceptos están determinados con cierta fijación dentro de un complejo temático, es decir, están delimitados con mayor o menor exactitud según el conocimiento que se tiene de las distintas partes que en forma integral conforman el todo que es objeto de estudio, la “filosofía” carece de esta rigidez. Esto es, ella está constituida por conceptos fluctuantes, vagos, oscilantes, variados, como se pone de manifiesto en las diferentes perspectivas filosóficas que se pronuncian sobre una materia determinada, cualquiera ella sea.

La incertidumbre de sus conceptos, empero, no proviene solamente de los distintos puntos de vista que en ella se presentan, sino más bien de su esencia, del sentido mismo de apertura que los conceptos filosóficos poseen en tanto a su permanecer “siempre incierto” (*immer unsicher*). Por dicho motivo, el modo de acceso a los conceptos filosóficos es distinto –y esto en un sentido radical– al modo de acceso, o mejor dicho, de aproximación al objeto de estudio de las otras ciencias.

La filosofía –afirma Heidegger– no dispone de un complejo temático plenamente objetivado en el cual los conceptos puedan tener un orden, recibir una clasificación.<sup>7</sup> La diferencia que media entre ella y las demás ciencias, por lo tanto, es de principio, y no algo meramente accidental o secundario. La peculiaridad de los conceptos filosóficos reside, consecuentemente, en su intrínseca “carencia de objetividad”.<sup>8</sup>

La “filosofía”, o lo que para el filósofo de Friburgo es su sinónimo, la “fenomenología”, tiene un comportamiento esencialmente interrogativo. Tal condición, sin embargo, no es bien acogida y por eso con frecuencia se ve objetada: ¿De qué sirve el preguntar continuo, el cuestionar incesante? Y es que en verdad la filosofía no parece sino estar condenada a ser una perpetua “introducción” (*Einleitung*), a convertirse una y otra vez en una introducción a la introducción.

La condición y el destino mismo de la filosofía no son admitidos ni aprobados. Se le reclama, en consecuencia, que abandone el círculo de su ineptitud resolutoria, de su incapacidad conclusiva, y que se aboque a la solu-

---

[7] Cf. Heidegger, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Band 60, Vittoria Klostermann, Frankfurt a. M., 1995, p. 3.

[8] En el marco de una filosofía entendida como “ciencia originaria”, su objetivación no es de modo alguno posible. Ahora bien, la ciencia en sentido derivado, positivo, bien puede ser objetiva sin dejar de ser por ello genuina. Es decir, puede y debe tener una particular finalidad cognitiva y una constitución metodológica. Empero, por lo mismo, no será filosófica en sentido estricto, sino una determinada concepción del mundo. Cf. Heidegger, M.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, tr. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005, Consideraciones Preliminares.

ción de problemas concretos. Es decir, se le exige que tome un camino distinto al de su propia naturaleza, que sea una cosa distinta de lo que ella es. Ahora bien, ¿Es posible que la filosofía negocie este asunto? ¿Puede cambiar su ruta sin verse suprimida al mismo tiempo? Este reclamo, no obstante, se vuelve cada vez más insistente.

Al científico no le interesan tanto las preguntas introductorias, esto es, las interrogaciones “principales”, como los problemas científicos puntuales. En otras palabras, las ciencias positivas no dan cuentas de su propia esencia sino que, ya dada ella como un supuesto, se dedican a los asuntos concretos. El filósofo, en cambio, carece de este supuesto, y por ende, no puede dar un solo paso sin experimentar la necesidad de “aclaración” continua de su esencia.

La pregunta por el significado mismo de la filosofía, en lo que respecta a su esclarecerse introductorio esencial, presenta inmediatamente una serie de interrogantes entre las que se encuentran fundamentalmente dos aspectos: la intencionalidad y la motivación. ¿Dónde radica el motivo originario de la filosofía? ¿Es originario o proviene de otros ideales científicos? ¿Cuáles son los medios conceptuales que lo hacen posible? ¿Qué actitud anima la ciencia? ¿Cuál es su comportamiento?

#### **4. El comienzo del filosofar en la experiencia fáctica de la vida**

La comprensión de la filosofía, de acuerdo con lo descrito, no puede provenir de otro lugar, de otro ámbito, más que de sí, esto es, solo es posible comprenderla desde el filosofar mismo. Resulta vano entonces, para dar explicación de su realidad, insertarla dentro de la conformación objetual de un completo temático o de un sistema conceptual. La filosofía brota propiamente, afirma Heidegger, de la “experiencia fáctica de la vida” (*faktische Lebenserfahrung*).<sup>9</sup> Su consideración de la filosofía, en tal sentido, dista mucho de aquélla que se toma del “ideal científico”, entendido este como mero comportamiento racional y cognoscitivo.

Esta “experiencia” designa dos cosas, a saber, “la actuación experimentada” (*die erfahrende Betätigung*) y “lo experimentado a través de ella” (*das durch sie Erfahrene*).<sup>10</sup> Estas dos caras de la experiencia, que es una, permiten señalar la inseparabilidad entre el yo que experimenta y lo experimentado, y al mismo tiempo, el sentido activo y pasivo que comprende el experimentar mismo.

El filósofo de Friburgo subraya con insistencia que la “ciencia”, es decir, la “ciencia positiva”, es por principio distinta de la filosofía. No obstante, comúnmente se transforma a la filosofía en una doctrina que versa sobre una concepción del mundo, “secularizando” así el auténtico motivo que le impulsa como tal.

---

[9] Cf. Heidegger, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, op. cit., p. 8

[10] Cf. Heidegger, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, op. cit., p. 9.

Que la filosofía comience con la “experiencia fáctica de la vida” significa que ella tiene un punto de partida “originario”. No tiene lugar, por ende, la pregunta por el “objeto” de la misma, pues la filosofía no se ocupa de lo objetual como las demás ciencias. El neokantismo, en cambio —por mencionar una de las cosmovisiones filosóficas que Heidegger tiene especialmente en miras—<sup>11</sup> cree superar los límites que se le imponen a la filosofía, haciendo una simple inversión de los términos que en ella entran en juego, esto es, transformando el proceso de “objetivación” en un proceso de “subjetivación”. El objeto de conocimiento es trasladado al sujeto; sin embargo, permanece incólume el mismo problema: el conocimiento *qua* conocimiento.

La “experiencia de la vida”, según explica Heidegger en conformidad con lo ya descrito, «significa la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo» (*sie bedeutet die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt*).<sup>12</sup> El filósofo de Friburgo prefiere reemplazar el término “objeto” cuando se menta el contenido experimentado, por el de “mundo”. Este reemplazo va mucho más allá de lo meramente terminológico, pues comprende una concepción especulativa nueva.

El concepto de “mundo” no señala —como podría llegar a pensarse— el conjunto de las cosas en su totalidad, sino más bien la “relación” que tienen esas cosas con el hombre, su “significatividad” en tanto que ellas comparecen ante él. “Mundo” denota lo que se experimenta, lo vivido, esto es, aquello dentro de lo cual se puede “vivir”.

El concepto mencionado se articula de tres maneras que se entremezclan. En primer lugar, puede nombrarse el “mundo circundante” (*Umwelt*), que es aquel mundo que sale al encuentro del hombre. Éste tiene carácter de “entorno”, de “medio”, al modo en que lo son, por ejemplo, los paisajes. De este mundo forman parte no sólo las cosas materiales sino también las ideas, las ciencias, el arte, etc.

Dentro del “mundo circundante” se halla también el “mundo compartido” (*Mitwelt*) que es aquel mundo que implica al prójimo en todas sus dimensiones, que se abre a los otros hombres según una caracterización fáctica concreta, determinada: se trata de la consideración de los demás como docentes, parientes, superiores, etc.

Finalmente se encuentra el “mundo propio” (*Selbstwelt*), del sí mismo, del yo, que indica el modo de encuentro de uno mismo dentro de los dos mundos antedichos, el “mundo circundante” y el “mundo compartido”.<sup>13</sup>

---

[11] En el marco de la filosofía en pleno auge entonces, el neokantismo se encontraba representado especialmente por la figura de Natorp, a quien Heidegger se refiere concretamente en esta crítica. El filósofo de Friburgo acusará al mismo Husserl de abandonar el principio de la fenomenología bajo la influencia de este autor, al dar un giro en su libro *Ideas* hacia la “fenomenología trascendental”. Cf. Heidegger, M.: “Protocolo de un Seminario sobre la conferencia: Tiempo y ser”, tr. Manuel Garrido, en Heidegger, M.: *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 47-48.

[12] Heidegger, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, op. cit., p. 11.

[13] El mundo del sí mismo no es un concepto más entre otros sino una noción de capital importancia, pues la filosofía para el joven Heidegger es el intento de sí mismo de alcanzar una autocomprensión radical, esto es, una comprensión del sentido del propio ser. Cf. Lara, F.: “Fenomenología del ser posible. La filosofía según el joven Heidegger”, en Cardona F. (ed.): *Heidegger: El testimonio del pensar*, Javeriana, Bogotá, 2007, p. 13.

Estos mundos –advierte Heidegger– no deben ser delimitados de forma rígida, como una especie de compartimentos cerrados o aislados el uno del otro, ni tampoco deben ser entendidos a partir de relaciones, estratificaciones, divisiones y subdivisiones de los mismos. Dicho procedimiento, en efecto, no haría más que ceder a las tentaciones del análisis gnoseológico, el cual conduce a una pérdida o deformación del auténtico significado que la fenomenología les otorga a estos conceptos.

El “mundo circundante”, el “mundo compartido” y el “mundo propio” son específicamente caracteres de relieve de la vida en sí, del concreto transitar del vivir.<sup>14</sup> El “contenido” de estos mundos, de acuerdo con lo desarrollado, no puede ser “objetivo”, es decir, un complejo objetual, sino que es propiamente situacional.

Lo que se resalta fenomenológicamente es el “cómo” del experimentar de aquellos mundos, ya que lo peculiar de la “experiencia fáctica de la vida” es el “modo” en el que uno se coloca frente a las cosas. El “sentido de relación” (*Bezugs-sinn*), por consiguiente, es lo que determina aquello “que” es experimentado.

Se habla aquí de “sentido” y no de “vivencia”, término en el que subyace una concepción subjetivista, de la cual Heidegger quiere desapegarse. Efectivamente, el término “vivencia” implica la noción de “conciencia”, la cual remite a su vez a la posición de un sujeto y de un objeto. De esta forma se dice, por ejemplo, “conciencia del sujeto” que tiene ante sí el “objeto de conciencia”.

La experiencia fáctica de la vida –indica Heidegger– muestra una “in-diferencia” con respecto a la forma del experimentar, lo que señala por su parte una “autosuficiencia” de la experiencia o bien del experimentarse a sí mismo, que se extiende a todos los ámbitos. De acuerdo con esto, la “teoría” no tiene lugar en la filosofía.<sup>15</sup>

Habitualmente se analizan de modo teórico diversas conformaciones de lo anímico sin atender al problema más concreto, a saber, el de la “mismidad”. De esta manera se examinan detenidamente conceptos como el alma, el complejo de actos y la conciencia trascendental, o bien se estudian problemas como la relación entre cuerpo y alma.

---

[14] Los caracteres de relieve de la vida en sí son aquellos aspectos resaltados que permanecen dentro de la vida y acompañan funcionalmente su decurso. Los caracteres mencionados en el cuerpo del escrito, a saber, los de “mundo circundante”, “mundo compartido” y “mundo del sí mismo” –a diferencia de otros caracteres que se muestran con mayor vehemencia como lo son por ej. la vida científica, artística, religiosa, política, etc., los cuales tienden a expandir su ámbito de dominio en la vida toda– tienen la particularidad de no llegar a destacarse nunca del todo expresamente en el flujo del transcurso de la vida, sino que en forma neutral y discreta van definiendo la “cotidianidad”. Cf. Heidegger, M.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, tr. Francisco de Lara, Alianza, Madrid, en prensa, pp. 19-21.

[15] La fenomenología excluye en tanto ciencia del origen, la opinión de que es posible conocer de manera rigurosamente científica todo aquello que pertenece a la experiencia. Por ese motivo, combate toda interpretación racionalista, en general, que intente usurpar o bien remplazar el lugar que le compete al experimentar genuino como tal por el del conocimiento teórico. Cf. Heidegger, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, op. cit., p. 15.

Ahora bien, según el filósofo de Friburgo estos asuntos carecen de importancia para la fenomenología, pues en la experiencia fáctica de la vida el “yo mismo” no se experimenta como un complejo de vivencias o un conglomerado de actos y procesos. No se trata más que de reflexiones teóricas o percepciones internas determinadas, y por ello mismo, consideraciones derivadas cuya insuficiencia se transluce en la ausencia de motivación propiamente filosófica. Para la fenomenología, en cambio, lo primero, lo originario, es ante todo la experiencia del mundo propio, no contrapuesto, claro está, al mundo circundante, sino como sujeto a éste, volcado a su significatividad.

Todo esto no debe llevar a considerar completamente errónea la conformación de un complejo objetivo, sino que más bien quiere señalar que antes de convertirse en tal debe “tomar nota” de lo primigenio y propiamente filosófico, lo cual, previo al “modo” de comportamiento del yo con algo, comprende –utilizando palabras del mismo Heidegger– una «significatividad circunmundanal sujeta fácticamente al mundo circundante».<sup>16</sup>

Para decirlo en forma breve y concisa, la tesis que postula la fenomenología heideggeriana es la siguiente: la experiencia fáctica de la vida no es un aspecto circunstancial, sino que más bien se erige como el punto de partida y la meta, el principio y el fin de la filosofía.

La experiencia fáctica de la vida es una “preocupación actitudinal”, o lo que es lo mismo, intencional, referencialmente indiferente, ya que las diferencias que se experimentan, la pluralidad de sentimientos que se hacen presentes en los diversos ámbitos y momentos de la vida, solo pueden darse con posterioridad, y concretamente, en los múltiples contenidos de los cuales el yo va tomando conciencia.

## 5. Consideraciones finales: la fenomenología ciencia de lo originario

¿En qué consiste la filosofía? ¿Cuál es el problema que la mueve? ¿Consiste acaso en una determinada visión del mundo? ¿Cuál es la tarea propia de la fenomenología? ¿Cuál es su problemática fundamental? Estas son algunas de las interrogantes que concretamente se plantea Heidegger.

Estas preguntas se hallan íntimamente relacionadas con la siguiente interpelación: ¿Qué significa ser eso que yo soy? En efecto, el comportamiento interrogativo que caracteriza a la fenomenología, se vierte en una concreta inquietud vital por uno mismo. Es aquí donde se juega en cierto modo toda la motivación de la ciencia y su intencionalidad.

La idea de ciencia que se posee en la actualidad es comúnmente derivada, y por consiguiente, no atiende a la raíz originaria de la misma, en la cual se juegan las posibilidades propias de toda cosmovisión. La ciencia originaria,

---

[16] Heidegger, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, op. cit., p. 14.



esto es, la fenomenología, no debe ser entendida a partir de lo institucional, lo sociológico, la tradición, la historia, etc.

La fenomenología tampoco se ocupa de una determinada esfera de objetos, sino que atiende de manera especial a lo “vivenciado”, que es previo a toda consideración teórica objetivadora. Ella solo puede permanecer como ciencia en tanto no pierda nunca de vista lo que es real y propiamente científico: la vida. Lo originario de la ciencia es siempre para Heidegger pre-teórico o bien no-teórico, dado que se ocupa o, mejor dicho, capta situaciones de la vida sin objetivación, es decir, sin sacar a la realidad de su flujo vivo.

La fenomenología es para Heidegger ciencia originaria y ciencia del origen. Esto significa que ella es capaz de penetrar en la vida tal como ella es en sí, en su inmanencia, y para sí, en su nítida transparencia ¿Qué hace posible que la vida se transparente a sí misma? ¿Qué hace posible que la vida halle su propio carácter? ¿Qué hace posible que la vida en sí se autocalifique para sí? Todas estas son las interrogantes que se formula propiamente la filosofía —es decir, la fenomenología— y que no forman parte del ámbito interrogatorio de la ciencia positiva.

La vida, desde la perspectiva fenomenológica, no es considerada como algo abstracto, sino como algo efectivamente delimitado, conforme con el despliegue de ella en cada una de las situaciones de experiencia. En otras palabras, la vida es entendida como un concretísimo circular por distintos ámbitos en interconexión. La tarea de la fenomenología, en consecuencia, no es, simplemente, hacer una mera descripción de la vida en sí, en su cotidianeidad, sino que es más bien un buscar, o mejor, un mostrar de dónde surge la filosofía, pregunta radical que solo tiene cabida desde su misma efectuación experiencial.

## Referencias bibliográficas:

- Heidegger, M.: “Carta - Prólogo a *Trough Phenomenology to Thought* de W. Richardson”, tr. Pablo Oyarzun Robles, 1984. Disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta\\_richardson.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_richardson.htm).
- Heidegger, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Band 60, Vittoria Klostermann, Frankfurt a. M., 1995.
- Heidegger, M.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, tr. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005.
- Heidegger, M.: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Band 60, Vittoria Klostermann, Frankfurt a. M., 1995.
- Heidegger, M.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, tr. Francisco de Lara, Alianza, Madrid, en prensa.
- Heidegger, M.: “Protocolo de un Seminario sobre la conferencia: Tiempo y ser”, tr. Manuel Garrido, en Heidegger, M.: *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000.
- Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, tr. J. E. Rivera, Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- Lara, F.: “Fenomenología del ser posible. La filosofía según el joven Heidegger”, en Cardona F. (ed.): *Heidegger: El testimonio del pensar*, Javeriana, Bogotá, 2007.
- Uscatescu, J.: “Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa”, en Heidegger, M.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid, 2005.