

FILOSOFÍA Y CIENCIA A PARTIR DEL PENSAMIENTO TEMPRANO DE HEIDEGGER

Edmundo Felipe Johnson²

RESUMEN: El objetivo del presente artículo es realizar una reflexión acerca de la relación entre filosofía y ciencia a partir de los planteamientos de Martin Heidegger en los años 20. Atendiendo a las Frühe(n) Freiburger Vorlesungen, se indicará cómo es que filosofía y ciencia pueden ser entendidas como posibilidades concretas de la vida fáctica que, en última instancia, se refieren a dos tendencias existenciales particulares: la des-vivificación, por parte de la actitud teórica, perteneciente al ejercicio científico, y el intento de aprehensión de la vitalidad misma de la existencia, correspondiente al ejercicio filosófico. A partir de una aclaración de ambas tendencias, el presente artículo intentará esbozar el modo cómo se podría comprender la relación entre ambas desde una perspectiva existencial.

PALABRAS CLAVES: Ciencia. Des-vivificación. Filosofía. Significatividad. Heidegger.

A) ACERCA DEL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIA

La vigencia de la pregunta por la relación entre filosofía y ciencia parece ser innegable. Ella implica un problema tan actual como es el de entender en concreto qué tipo de diálogo podría hacerse efectivo entre tan diversos tipos de conocimiento, como resultan ser los que se mientan bajo “ciencia” y “filosofía”, de modo que, finalmente, sea posible desarrollar una discusión que dé paso a una colaboración efectiva entre ambas. Sin lugar a dudas, una reflexión sobre esta problemática implica ante todo una aclaración de la naturaleza tanto de las ciencias como de la filosofía, de modo que su recíproca relación pueda ser entendida dentro de ciertos criterios que no violenten lo que a ellas respectivamente les es dado ser como modos específicos de conocimiento.

² Universidad Andres Bello. E-mail: ejohnson@unab.cl

Nuestra intención, en este sentido, será la de indagar en el modo cómo dicha relación puede ser comprendida según el pensamiento temprano de Martin Heidegger, debido a que en la época de los años 20 su interés filosófico se centra en desplegar una tematización que considere tanto ciencia como filosofía desde la óptica de la existencia propia y, desde ahí, que explice temáticamente a ambas como posibilidades concretas de lo que él denomina “vida fáctica”. Creemos que estas discusiones podrían abordar nuestra problemática desde una perspectiva mediante la cual filosofía y ciencia no sean entendidas como “meras disciplinas”, con el fin de plantear esta relación a partir del realce de momentos fundamentales como lo son aquellos de carácter “existencial” y que, en alguna medida, son soslayados por el planteamiento anterior.

Comenzando estas reflexiones, parece ser viable afirmar que filosofía y ciencia ya parecen referirse la una a la otra en tanto se circunscriben en el problema general del *conocimiento*. No obstante, también parece ser indudable que la relación entre ambas tendría un carácter particular, no identificable con una comprensión que dé a entender que ellas podrían dialogar en un mismo nivel. En efecto, la filosofía parece hallarse en otro tipo de relación con las ciencias, en tanto se detecta en ésta una pretensión de constituirse en una *ciencia de los orígenes* (cf. HEIDEGGER, 1999, §2). En la lección de 1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1999), Heidegger caracteriza a las ciencias como un conjunto sistemático de oraciones válidas fundadas ellas mismas en *axiomas* que normarían el desarrollo del conocimiento científico (cf. p.31). Su discusión se centra acá, no obstante, en mostrar que la filosofía, tal como él lo reconoce en Rickert, Windelband y Lotze,³ podría constituirse

³ La confrontación de Heidegger con la *filosofía trascendental de los valores* (*Transzendente Wertphilosophie*) es un aspecto de su pensamiento que está presente de manera recurrente en los inicios de su actividad filosófica. En este período temprano, Heidegger enfatiza la posición desde la cual arranca la filosofía trascendental, como una posibilidad inadecuada de comprender el carácter originario de una así llamada *ciencia originaria* (Urwissenschaft), en tanto la actitud desde la cual ésta se despliega ya pertenece a lo que Heidegger mismo entiende por *actitud teórica*, y que es aquello que ha de ser discutido en el presente trabajo (cf. HEIDEGGER, 1999, p. 31-58 y 192-200, así como HEIDEGGER, 1993a, p.133s.). Cabe decir, además, que la crítica a este tipo de filosofía también se traduce en una confrontación con la idea de *constitución* (Konstitution) de la conciencia (Bewusstsein) presente, por cierto, en la filosofía de Paul Natorp, la cual no implicaría más que un intento de aprehender las vivencias (Erlebnisse) de modo igualmente teórico-objetivante (HEIDEGGER, 1993b, §§12 y 15) y, por ende, lejano de lo que es más propio en el fenómeno de la vivencia en su genuino despliegue. Se aprecia, así, en este período temprano, una diferencia radical entre lo que Heidegger entiende por *vida fáctica* (faktisches Leben), con la noción de “conciencia”, como aquel ámbito temático en el cual la filosofía ha de posicionarse para acceder a su pretendida *radicalidad*. Por otra parte, dicha diferencia caracteriza también la posición crítica de Heidegger respecto al mismo Husserl y a su idea de fenomenología de carácter trascendental (cf. HEIDEGGER, 1995a, p.57).

en una ciencia de los orígenes, si es que ella asumiese precisamente la tarea de exponer sistemáticamente dichos axiomas válidos, mediante una explicitación de las tres clases de normas que subyacen al quehacer humano en general, i. e., las leyes estructurales del pensar (axiomas lógicos), aquellas referidas al querer, (axiomas éticos), y, por último, las normas pertenecientes al sentir (axiomas estéticos) (cf. p.9).

Sin embargo, este modo de comprender la relación entre filosofía y ciencia implicaría algunas dificultades que debemos tener en cuenta para el posterior desarrollo de nuestras reflexiones. Tal como parece indicarse, dicha relación parece darse ciertamente en un sentido de fundación última del conocimiento científico. En efecto, una elaboración sistemática de las normas que rigen el conocimiento pareciera otorgar a las ciencias el suelo de auto-evidencias requeridas para el afianzamiento de sus conocimientos particulares. En este sentido, sin embargo, la filosofía resultaría ser un tipo de investigación al servicio de las ciencias y, por ende, como Heidegger (1999) lo destaca, estaríamos frente a un saber que no poseería una función propia de conocimiento (cf. p.27). Esta dificultad nos lleva a otra que, a nuestro juicio, es igualmente fundamental. Y es que la comprensión de la relación entre filosofía y ciencia en estos términos implica ya que ambas no serían otra cosa que “sistemas lógicos cerrados”, esto es, un conjunto de oraciones válidas, que se traducen en lo que ahora podríamos denominar *disciplinas*. Así, esta comprensión de filosofía y ciencia como disciplinas nos conduce inmediatamente a solucionar el problema de una eventual relación entre ambas estableciendo desde ya una especie de *comercio* directo entre sí. Un comercio que entendería a la filosofía como la instancia donadora de las leyes que norman y garantizan la validez de los conocimientos obtenidos por las ciencias.⁴ Así, estas dos dificultades planteadas, nos llevan a una última que subyace a este modo de comprender su relación recíproca. Nos referimos al inminente olvido por parte de la filosofía de su eventual relación con las cosas mismas, que es, por cierto, lo que el mismo Heidegger (1999) reprocha, por ejemplo, a la tendencia de la dialéctica, la cual sería una suerte de especulación distante y despreocupada de los asuntos mismos, en su tendencia normativa del conocimiento en general (cf. p.40).

⁴ La reflexión acerca de las ciencias en el contexto expuesto se refiere principalmente a aquellas de carácter empírico, como es el caso de las ciencias de la naturaleza. Las ciencias de carácter formal, según Heidegger (1999) lo indica, atienden a un tipo de consideración según el cual el modo cómo ellas realzan su objeto temático como “algo” no presentaría vinculación alguna con algún nivel de tematización específico (cf. 114).

El realce de estos tres problemas caracteriza ya el contexto de discusión en donde la pregunta acerca de la relación entre filosofía y ciencia adquiere su derecho y relevancia. Dicho derecho, de momento, es mayor a aquel que señalaría que la filosofía estaría al servicio de las ciencias respecto a la optimización de su desarrollo. Es más, lo anterior exige la aclaración de la relación entre filosofía y ciencia, en tanto la comprensión de la filosofía como ciencia originaria se traduce en un saber relegado a servir a otras disciplinas, careciendo, así, de su propio campo temático y, por ende, desvinculado de una relación concreta con el mundo. En este sentido, la pregunta por la relación entre filosofía y ciencia es una pregunta que, a nuestro juicio, prepara la vía para comprender a la filosofía en cuanto tal. La pregunta entre filosofía y ciencia acusa, de esta manera, su derecho último, en tanto se vuelve una exigencia para el esclarecimiento del método propio del quehacer filosófico. Ahora bien, desde los planteamientos de Heidegger es posible apreciar que una vía de acceso a estas problemáticas podrá hallarse a partir de la aclaración respecto a cómo la ciencia misma emerge y cuál es la tendencia de su quehacer, que es, ciertamente, el modo cómo éste aborda en el período temprano de su pensar el problema que nos ocupa.

B) CIENCIA Y FILOSOFÍA EN TANTO “DISCIPLINAS” Y SU RELACIÓN IMPROPIA

Los problemas detectados anteriormente se enmarcan en el intento de afianzar el carácter originario de la filosofía. Sin embargo, la relación entre filosofía y ciencia al modo de un comercio entre disciplinas vuelve imposible comprender la idea de originareidad acá en juego, en tanto filosofía no tendría otra justificación que la de subsumirse a las pretensiones de optimización del conocimiento científico. Ahora bien, a pesar de que la intención de realzar el carácter originario de la filosofía es claro en las reflexiones de Heidegger, no se trata para él de imponer dicha idea de originareidad, como si dogmáticamente se quisiese justificar un estatus heredado de la tradición. Lo importante será entender que la originareidad de la filosofía viene dada de ella misma y que, por cierto, la mienta en un sentido radical. Desde la comprensión de lo anterior, entenderemos además que dicho intento de radicalización ya implica a su vez un cuestionamiento de la relación entre filosofía y ciencia al modo de un *comercio* entre disciplinas.

Como decíamos, el problema de la relación entre filosofía y ciencia puede ser abordado indagando en el origen mismo de las ciencias. En este

sentido, deberemos exponer cómo es que algo así como la consideración de carácter científico es posible. Para ello tomaremos un ejemplo que rendiría cuenta de su origen y que podría ayudarnos a vislumbrar cuál es la tendencia de su modo de conocer la realidad. Nos referimos al ejemplo que da Heidegger de la experiencia de un podio (*Katheder*). Sin embargo, su exposición poseerá para nosotros un interés particular. Las reflexiones en torno a lo que este ejemplo trae consigo pretenden llevarnos a comprender la tendencia propia de la ciencia, con el fin de aclararnos acerca del problema fundamental que implica entender la relación entre ciencia y filosofía como un comercio entre dos disciplinas. De esta manera, a propósito del origen de la ciencia, podremos intentar caracterizar cuál es la tendencia de la filosofía que Heidegger tiene en mente en esta etapa temprana de sus lecciones de Friburgo.

Atendamos, pues, al ejemplo antes mencionado, intentando ilustrar la consideración de un objeto temático particular, para así destacar en ella una eventual modificación de lo observado. Se trata, como lo expone Heidegger (1999), de los siguientes pasos: “Podio, caja, color café, madera, cosa” (p.89). Lo importante será entender cuál es esta modificación que Heidegger tiene en vista en el paso desde lo así llamado “podio” a una comprensión del mismo en tanto “caja”. Luego desde esa caja a lo que exhibe el “color café”; luego a “madera”, y por último a una “cosa”.

De modo aún general, podemos decir que el paso de “podio” a “caja” ya es una posibilidad de considerar aquello con lo cual me confronto. Ciertamente, ya ha habido una decisión tematizante en esta consideración. Podemos decir: “El podio que está ahí adelante es el lugar donde hablará el conferencista”. Pero también podemos afirmar, tal como lo vemos en el ejemplo: “El podio que está ahí es una caja”. Ambas afirmaciones señalan dos experiencias diferentes del podio. La primera lo atiende aún en relación al contexto en el que se justifica su presencia, en tanto pertenece a la conferencia en la que me encuentro. La segunda –que es la que nos interesa– comienza ya a descuidar dicho contexto. En el primer caso, ese podio desde el cual hablará el conferencista me incumbía de algún modo. Después de todo, a él deberé mirar cuando escuche la conferencia. La consideración del podio en tanto caja, por su parte, comienza a palidecer mi incumbencia en el contexto en el que me encuentro. Desde ya podemos apreciar cierta ruptura entre ambos modos de experiencia. Una primera aproximación a la consideración científica nos indica, entonces, que ella acaece al modo de una desvinculación de la vida inmediata con su contexto. La referencia al podio en tanto caja no es una caracterización que atienda del todo a la situación en

la cual vivo en mi inmediatez, o a lo que ahora, con Heidegger, podríamos llamar *mundo circundante* (Umwelt). Se trata, por tanto, de una tematización que progresivamente entiende al objeto de modo *aislado*.⁵

No se trata, pues, de atender a lo experimentado, i. e., al podio como el contenido de mi vivencia, si queremos comprender la modificación anteriormente descrita, sino más bien al modo de acceso, a la relación nuestra con algo así como podio. De modo aún indeterminado, Heidegger identifica esta relación desvinculante del contexto con el movimiento fundamental de la actitud teórica en general, es decir, como el modo de vivencia que posibilita el origen de la tematización científica. Cuando la experiencia se despliega en esta tendencia desvinculante, podemos hablar, entonces, de un “relacionarse teórico” (*theoretisches Verhalten*). Ahora bien, según lo anterior, deberíamos decir que la modificación en cuestión atiende a la relación con el ente mediante la cual éste se despliega en tanto un algo con propiedades propias. Esta modificación es la que se caracteriza por el hecho de establecer una nueva situación (cf. HEIDEGGER, 1999, p. 210). Una nueva situación que, por lo demás, posee como tendencia fundamental realzar la estructura del ente como poseedora de caracteres particulares. El podio es una caja, la cual posee una capa de color en su superficie, el color café, y que está constituido de una materia específica: la madera.

Este progreso de la relación teórica a la madera corresponde ya a un nivel avanzado de “descontextualización”. En esta consideración ya no se trata más del podio como el puesto de un conferencista, ni del podio en cuanto caja. Ahora se trata de la materia de esa “cosa” frente a mí: la madera. Es decir, el podio ya se ha aislado del contexto, aparece como algo independiente y constituido en sí mismo, y desde ahí, posteriormente, acaece la posibilidad de realzar un componente de su estructura *en sí*. En este último caso, el podio comenzaría a adquirir carácter de *cosa*, o lo que Heidegger (1999) denomina *Dinghaftigkeit*. Este movimiento entre ambas vivencias de un objeto se refleja en la siguiente afirmación: “El carácter de cosa (*Dinghaftigkeit*) es una esfera del todo originaria, que ha sido destilada de lo mundano-circundante” (HEIDEGGER, 1999, p.89). Es decir, en este tipo de experiencia, el podio estaría, según las palabras de Heidegger, “[...] meramente aún ahí en cuanto el mismo” (ibid., loc. cit.), señalándose con la expresión “en cuanto él mismo”,

⁵ Cf. HEIDEGGER, 1993a, p.111, donde el modo de tematizar teórico es caracterizado como “Als der abhebenden theoretischen Isolierung”.

aunque aún de manera general, el horizonte de problemáticas que implica el carácter “cosificador” de este modo particular de donación.

La relación teórica se nos muestra, así, como un tematizar que progresivamente se detiene en los componentes “[...] de algo en cuanto él mismo” para seguir explicitándolos, construyendo una “cosa en sí”, construyendo la *realidad* de la cosa (cf. HEIDEGGER, 1993a, p.121). El podio se entiende como *real*, i. e., “cósico”, “en cuanto él mismo”. Todas estas caracterizaciones apuntan a realzar la tendencia de la relación teórica de explicitar los contenidos de un ente que posee una estructura propia y autónoma respecto a lo que no sea él mismo. En suma, cuando la vivencia ha asumido la “[...] cosificación” y, desde ella, ha posicionado al ente en su *carácter cósico* (Dinghaftigkeit) será, entonces, posible comprender al mundo circundante en su *objetividad*: “La esfera de lo que posee carácter cósico es la capa más baja de aquello que nosotros denominamos objetividad de la naturaleza” (HEIDEGGER, 1999, p.90).

De acuerdo a las discusiones anteriores, podemos ahora entender lo propio de la tendencia tematizante de las ciencias. Éstas no son propiamente una disciplina. Con esta caracterización no aprehendemos lo auténticamente científico de su quehacer: la teorización. La ciencia es más bien una posibilidad de presentación del ente. Es un tipo de experiencia determinada que, como dice Heidegger (1999), “[...] avanza de una determinación cósica a otra” (p.210) y desde la cual se constituye un conjunto particular de vivencias. ¿En qué se caracteriza el despliegue de este conjunto de vivencias? En primera instancia, en acentuar y explicitar progresivamente propiedades del ente comprendido “en cuanto él mismo”. En segundo lugar, en explicar la relación de los entes del mundo circundante, estableciendo regularidades cósicas. Se trata del establecimiento de leyes, como las causales, que dan cuenta de estructuras de comportamiento reiteradas en la interrelación entre *entes autónomos*.

Pues bien, las consideraciones que acá se presentan tienen relación directa con nuestra pregunta inicial. Ellas nos llevan a reparar en las dificultades de establecer la relación entre filosofía y ciencia sin más, y nos guían, a su vez, a una superación de las mismas. Detengámonos primero en las dificultades de asumir que ciencia y filosofía son dos tipos de disciplinas, que “de algún modo” se encontrarían en un comercio entre sí. En estos momentos estamos en condiciones de entender que la concepción de ambas en tanto “disciplina” ya corresponde a un acceso al problema desde la actitud teórica misma. La idea de *disciplina* expresa ya una unidad en sí, que poseería, por cierto, una

estructura propia susceptible a ser realizada en relación a su orden interno. Nos referimos a la concepción de una ciencia en tanto *lógica concreta* (cf. HEIDEGGER 1993a, p.208) en cuyo entramado de axiomas se predetermina ya la verdad o falsedad de los conocimientos que podrían ser adquiridos durante su investigación. En esta comprensión, ciencia se manifiesta como un conjunto de tareas, realizadas mediante un proceder requerido desde los axiomas que la fundan, dado a que estos predeterminan el modo de acceso y, por ende, la manifestación de su campo de estudio particular. Ciencia, entendida como disciplina, exhibe así un método propio, es decir, un modo correcto de ejercitar las capacidades cognitivas, de modo que los resultados adquiridos se ajusten a su propia idea de validez.

Atendiendo a lo anterior, advertimos que preguntarnos *sin más* por la relación entre filosofía y ciencia en tanto comercio trae consigo el peligro natural de mostrar lo que ahí ocurre desde un acceso inadecuado. Justamente, cuando hemos entendido que filosofía y ciencia son dos disciplinas compuestas de sus propios elementos y campos temáticos, intentamos vincularlos bajo la idea de un comercio, que no es más que una vinculación externa. Así, la tarea de esclarecer una relación entre ambas adquiere la forma de una investigación acerca de si sus resultados son más o menos aplicables, más o menos deudores entre ellos, o intenta establecer hasta qué punto una comunión entre ambas disciplinas puede o no dar paso a la elaboración de un aparato simbólico que se adecúe completamente a aquella realidad en sí que nos circunda. En este sentido, vemos que la comprensión de la relación entre filosofía y ciencia como comercio entre disciplinas se torna inadecuada, en tanto surge de la actitud teórica, reduciendo la problemática a buscar caminos para asegurar la adecuación de dos entidades en sí ya independientes, sin reconocer, por lo pronto, que ambos modos de confrontación con el mundo corresponden ya a modos particulares según los cuales nosotros mismos *somos*.

C) PREPARACIÓN PARA UN ACCESO A LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIA DESDE LA EXISTENCIA

Cabe, entonces, examinar cómo es que las consideraciones hasta aquí planteadas podrían ayudarnos a hallar una respuesta a la pregunta por la relación entre filosofía y ciencia. Hemos visto que la ciencia se caracteriza por su tendencia cosificadora. Es decir, la ciencia es, en tanto ciencia, una posibilidad de presentación del ente. Ella es un modo particular de relación

con el mundo circundante, mediante la cual éste se manifiesta, a su vez, de un modo específico. En otras palabras, la ciencia es una posibilidad particular de vivir y al mismo tiempo de vivenciar. Asimismo, aquello que deberá ser denominado “filosofía” debería mostrarse como otro modo de vivir, y quizás, como sostiene Heidegger, como el modo más propio de vivir.

Como decíamos a propósito de nuestro ejemplo inicial, desde la actitud teórica se despliega una comprensión del podio en tanto caja que implica ya una consideración donde el ente mismo es descubierto como una instancia separada de mí. Cuando el podio ha sido de esta forma tematizado, decíamos que comienza a constituirse la esfera con *carácter de cosa* (Dinghaftigkeit), que posibilita, a su vez, el quehacer científico. Este movimiento parecía desarraigar al ente mismo de su vitalidad y este desarraigo progresivo es, en efecto, lo que debemos entender con Heidegger como un “proceso de des-vivificación” (*Entlebungsprozess*) (cf. HEIDEGGER, 1999, §§ 17 y 20).

La pregunta que debe plantearse en seguida es qué es aquello que precisamente se pierde del podio en este proceso, que, en tanto se “des-vivifica”, deberíamos llamar lo “vivo” del podio. Con esta tarea salen al paso dos problemáticas que es necesario desde ya destacar. Por una parte, se acusa la posibilidad de perseguir un eventual retroceso desde un objeto dado a algo que no es objeto, pero que ha permitido el descubrimiento de dicho objeto tal como se manifiesta desde la actitud teórica. Este retroceso, según el modo planteado anteriormente, consistiría en conducir las reflexiones desde lo des-vivificado a lo vivo de la vivencia. Retroceso que el mismo Heidegger (1999) entiende como una reconducción al *origen* (*Ur-sprung*) (p.24). Esta primera esfera de problemas corresponde, entonces, propiamente a lo que podríamos denominar el origen de la ciencia, dado a que su sentido genético es lo que con la detección de algo así como un *Ur-sprung* estaría en juego.

Observamos, sin embargo, otro grupo de problemas. Ciertamente a esta esfera de lo que provisoriamente debiéramos denominar “lo vivo” no podríamos llamarle con propiedad “filosofía”. Filosofía, en efecto, no es el suelo desde el cual una ciencia se articula, sino más bien, como veíamos, ésta se despliega a partir de la modificación o pérdida de lo vivo perteneciente al nivel experiencial inmediato. Plateada así la problemática, podemos observar que un intento de relacionar filosofía con ciencia no podría admitir jamás el esquema de la filosofía como aquella instancia que otorgaría un conjunto de axiomas, los mismos que una disciplina luego asumiría como sus propios fundamentos. En último término, la figura de un comercio entre dos disciplinas ha perdido

su validez, puesto que las ciencias no se despliegan desde la filosofía, sino más bien desde una esfera inmediata de experiencia. Pues bien, con el realce de ambas esferas de problemas: una, que sería caracterizar qué es lo vivo propiamente tal y la segunda, que implicaría delimitar qué es la filosofía, podría abrirse la posibilidad de aclararnos cual sería la relación entre ambas.

En tanto la tendencia de las ciencias exhibe su carácter cosificador, en este sentido, desvivificador, es impotente ella misma de realzar lo vivo. Ahora bien, lo vivo en cuanto vivo tiene la posibilidad de volverse explícito, no obstante, debido a su naturaleza, requiere para estos efectos de otro tipo de conocimiento o, si somos más precisos, de otro modo de acceso que salvaguarde justamente la *vitalidad*. La vitalidad no es, entonces, una cosa y, por lo mismo, cualquier acceso a ella que la cosifique oculta lo que estaría en el centro de una consideración sobre lo vivo: “Pero la *vida* no es un objeto y jamás puede volverse objeto; no es nada de naturaleza objetual” (HEIDEGGER, 1993a, p.236). Esta encrucijada de problemáticas es, a nuestro juicio, el contexto desde el cual nuestra pregunta inicial puede ser respondida de manera conveniente. Por una parte, ya puede ser comprensible una afirmación de Heidegger (1999) acerca de un eventual abismo que decide entre la vida y la muerte de la filosofía: “O a la nada, i. e. de la cosidad absoluta, o se logra el salto a otro mundo, o más exactamente: por primera vez al mundo” (p.63). Se requiere, entonces, de una comprensión de dos modos de acceso a los entes. Uno que se mantenga referido a las cosas, es decir, a lo objetual e indiferente a nosotros, y otro que acceda, desde estas *cosas*, hacia aquello que las origina, que las despliega y que, por cierto, no podría ser considerado ya como *cosa*. La pregunta es, entonces: ¿se trata sólo de conocer cosas? ¿Es la actitud del *hombre científico* (*wissenschaftlicher Mensch*) la única manera de presentar a los entes?

Con estas preguntas se nos muestra el problema más propio de un conocimiento que pretenda aprehender la vida en cuanto tal, y, por ende, el derecho de preguntar por su peculiar naturaleza. Mediante ellas llegamos a la necesidad de entender un conocimiento de un carácter particularísimo, cuyo interés sea permanecer y mostrar aquella esfera vital, que, en tanto tal, no es una cosa, sino más bien un sentido de despliegue desde el cual es posible la génesis de los campos temáticos posteriormente cosificados que dan lugar a las ciencias. Obtenemos, aunque de modo provisorio, que este conocimiento, dirigido al principio, al origen, a la vida en cuanto vida, es la filosofía. Sin duda alguna, desde acá filosofía y ciencia comienzan a entenderse en una separación radical. Ciencia es un tipo de acceso al ente en cuanto cosa,

desvivificado. Filosofía, por su parte, parece implicar un acceso a lo vivo, a lo que hay de tendencia vital, y no a las cosas desplegadas desde esa tendencia. Esta aclaración de la vida y su conocimiento nos puede llevar a entender si es que algo así como filosofía y ciencia podrían, en definitiva, relacionarse.

D) EL MUNDO SIGNIFICATIVO: LA ESFERA DE LA VITALIDAD Y LA FILOSOFÍA

Siguiendo las reflexiones anteriores, deberemos examinar más en detalle qué es lo que Heidegger entiende por lo vivo en la vivencia, lo cual constituiría, según lo planteado, el nivel temático de la filosofía. Sirvámonos una vez más de nuestro ejemplo inicial para indagar qué habría de vivo en la experiencia. En un principio decíamos que el podio podía ser considerado de dos maneras. Ya hemos visto aquella que corresponde a la relación teórica y que lo despliega con carácter de cosa. Por otra parte, la otra consideración del podio nos lo mostraba primariamente como aquel “lugar donde hablará el conferencista”. Con esto, sin embargo, no comunico que a una cierta distancia geométrica habría un objeto tras del cual una persona pronunciará en voz alta un conjunto progresivo de oraciones.⁶ Cuando digo “el podio que está ahí delante es el lugar donde hablará el conferencista” atiendo ciertamente a algo propio. Éste me incumbe, me involucra. Cuando pronuncio esta frase me hago cargo de que el profesor al cual quiero escuchar se hará presente en ese lugar, por lo cual nuestra atención debe dirigirse hacia allá. En este sentido, la frase resguarda algo que es mío y la digo haciéndome cargo de mí. No de mí, ciertamente, en cuanto cuerpo extenso ubicado en un espacio denominado “sala”, sino de mí, en tanto vivo en el interés de escuchar aquello que el profesor tenga que decir. Desde ahí emerge esta frase y ella tiene vida sólo en este contexto. Por lo cual, cualquier tematización que la desvincule de mi interés particular, que la observe como algo en sí mismo, no hará otra cosa que cosificar, des-vivificar un fenómeno que estaba lleno de *mi* vida.

Lo importante, sin embargo, es lo siguiente: mediante dicha frase, el podio se me muestra ya como algo que me incumbe y que guarda relación directa con mis intereses. No es la silla de atrás, sino el podio ahí delante el lugar donde participaré de la conferencia que deseaba escuchar. Es decir, la silla “a mis espaldas” y el podio “delante” ganan su propia ubicación dentro del contexto que se articula desde mi interés particular por lo que se discutirá. Este

⁶ En este sentido, Heidegger (1993a) destaca que el hablar cotidiano no se realiza en la forma de rendir un informe objetivo de lo que vivimos (cf. p.111).

contexto desde donde todo gana su propio lugar y aparece con la intensidad que aparece en la vivencia (la silla a mis espaldas casi ausente, la persona vecina a mí, como posibilidad de comentar lo dicho, el conferencista completamente presente) es lo que Heidegger denomina *Situation*. En efecto, no las cosas físicas ya ordenadas de algún modo, sino el núcleo articulador de lo que descubro en el contexto “conferencia”, desde el cual el podio es vivido como “el lugar donde el conferencista hablará”, desde el cual las sillas son vividas como el “lugar donde permaneceré escuchando lo que quiero escuchar”, es la *Situation*, la cual, por cierto, presentaría una estructura más o menos cerrada, y se caracterizaría por poseer una relación directa conmigo, pues en ella estoy involucrado y lo que ahí encuentro me involucra siempre *en tanto algo*. En palabras de Heidegger (1993a): “Más cercano a mí mismo, yo *soy*, por decirlo así, esta experiencia” (p.208).

Así, lo anterior nos conduce a comprender que a la situación vivida pertenecen dos instancias fundamentales, a saber, por una parte, la comparecencia de un determinado orden de lo que ahí encuentro y, por otra, una primacía, aún ambigua, de *mí mismo* en dicha vivencia. Justamente una comprensión unitaria de ambos momentos detectados en la *situación* es lo que ahora debiéramos aclarar para entender qué es lo propiamente vivo de la vivencia del mundo. A nuestro juicio, una vía conveniente para estos efectos sería la de atender a un término utilizado por Heidegger en las lecciones tempranas de Friburgo, aunque éste se conserva incluso hasta *Sein und Zeit* (cf. 2001, §18): la así llamada *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). Las precisiones de Heidegger respecto a su empleo van desarraigando dicho término de la comprensión que establezca la *significatividad* del mundo como una comprensión valórica de aquello con lo cual nos confrontamos. En el caso del podio, no es que lo significativo sea lo “importante” en la situación que determinábamos como “conferencia” (cf. HEIDEGGER, 1993a, p.105). “Significatividad” mienta más bien un modo de manifestación. Por lo pronto podríamos decir que se trata de aquel modo mediante el cual “hay” mundo. El mundo se manifiesta en tanto mundo en su *significatividad*. Desde ahí se entiende que la relación concebida por Heidegger de la vida fáctica con el mundo no adquiera la forma de una relación unívoca con diferentes cosas, como si ésta se dirigiese a cada objeto unidireccionalmente y luego se tomara la suma de estas relaciones particulares como la manifestación del mundo en su totalidad. *Significatividad* señala, más bien, un *sentido* total desde el cual se determina la referencia mutua entre los componentes de la situación.

En los anexos al §22 de la lección de 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1995b), se encuentra una breve aclaración del vocablo “Bedeuten” que, a nuestro juicio, da cuenta de la elección del término alemán “Bedeutsamkeit” como caracterización del modo de manifestación inmediata del mundo (cf. p.111s.). En dichos apuntes se ve una clara relación entre tres términos: “Deutendes”, “Bedeutetes” y “Besorgen”, es decir, la manifestación del mundo pareciera darse en una relación de referencia de un ente intramundano a otro, de modo que lo que el ente *es*, su modo propio de comparecencia, radica precisamente en su carácter remitivo. Así, el espacio vital en el cual la vida fáctica se desenvuelve se desplegaría como un todo de referencias en las cuales lo que aparece *es* en sentido estricto “indicando” a otro (deutend), y eso otro, a su vez, *es* siendo lo indicado (be-deutetes) e igualmente refiriendo a otro. Así, el podio entendido como “el lugar donde hablará el conferencista” *es*, en la situación vivida, primariamente esto último. Atendiendo a que en este nivel la relación teórica aún no ha comenzado, la experiencia inmediata no “ve” un podio cósmico al cual luego le “adhiera” una remisión a otro objeto. El podio vivido no es una cosa “podio”, sino más bien “lo referido al conferencista”. Entonces bien, “el lugar donde hablará el conferencista”, “el lugar donde permaneceré escuchando lo que quiero escuchar”, “aquel que escucha igual que yo y con quien puedo comentar lo que dice el conferencista”, intentarían caracterizar el modo cómo la articulación de lo dado en la conferencia no es al modo de los objetos “podio”, “silla” y “otro oyente”, sino en cuanto *sentidos remitivos*. Toda la situación es tal, podríamos decir, en cuanto se constituye en un *entramado de significatividades* (Bedeutsamkeitszusammenhang) (HEIDEGGER, 1993a, p. 106, 121, 124).

Ahora bien, las reflexiones sobre la manifestación de la situación vivida acusan, junto al carácter de la *significatividad*, otro carácter fundamental. Nos referimos a lo señalado más arriba mediante el término *Besorgen* (ocuparse). Con él se subraya la íntima relación entre la vida fáctica y la comparecencia del mundo al modo de la *significatividad*. La ocupación, podríamos decir, de la vida fáctica, es la que despliega su espacio en su propio entramado remitivo. Justamente, dicho ocuparse acusa una pertenencia íntima del mundo con la propia vida “ocupada”, a saber, en tanto la configuración del espacio vivencial, i. e., de la propia situación articulada, se da ya en el modo cómo aquello con lo cual me confronto *ha de ser remitido* para mí. Desde la relacionabilidad conmigo la situación completa adquiere, en suma, su “dirección” específica de manifestación. Desde esta perspectiva, el término “significatividad” intenta realzar el hecho que la situación vivida posee un *aspecto fundamental* en el sentido de una *perspectiva*

única de lo vivido en la vivencia, en tanto ella *es* para mí en tanto situación. La situación es siempre, entonces, *propia*. La situación no sólo es para mí “algo”, sino que en tanto *significativa es*, acontece, en lo que ella es, como *Er-eignen*.

Con lo anterior entendemos que la vida fáctica no sólo es la espectadora de la manifestación del mundo, sino, más que eso, que ella es la dirección misma del sentido de su concreto comparecer. En otras palabras, la manifestación inmediata de algo así como mundo acaece en la forma de mi involucramiento con la situación, de modo que la esfera fáctica en la cual vivo y me pierdo en *mi* inmediatez, es la configuración que se despliega desde mi propia ocupación. Por tanto, la manifestación primaria del mundo es *significativa*, dado a que mi incumbencia se torna el sentido de articulación remisional de la situación. Se trata precisamente de mi primera relación con algo así como mundo, se trata del “mundear” del mundo para la vida fáctica, es decir, de lo que Heidegger (1999) denomina “es weltet” (p.73).

A partir del carácter total de la significatividad de la situación a modo de una tendencia de sentido rectora y articuladora de su configuración total, podemos entender, por tanto, que su auténtica unidad radica en mí, como el sentido de la relación remisional. Así comienza a vislumbrarse la tendencia temática de Heidegger para la elucidación de la vida en cuanto vida: un progresivo acercamiento al *sí mismo* (Selbst). Heidegger (1993a) afirma: “Pero la consideración más cercana muestra el agudizamiento de la vida fáctica hacia un vivir de uno mismo” (p.206). Interesante es ya observar que ese “sí mismo” no es algo que se encuentra entre las cosas del mundo, sino más bien sería aquello que descubre esas “cosas” de algún modo determinado.

En cuestión está, entonces, lo *originario*, lo que propiamente podríamos llamar lo “vital”, esto es, aquello que se pierde en la relación teórica. Con las consideraciones anteriores destacamos un momento fundamental de la manifestación del mundo y que da cuenta de este sentido último de su donación, de aquello que da origen a lo donado: el *sí mismo*. Entonces bien, la detección del *sí mismo* en cuanto el sentido originario de lo que se manifiesta, y, junto a ello, lo manifestado, el contenido de la vivencia, como aquello dispuesto ya de alguna manera y, en dicha disposición, siendo aquello con lo cual tratamos, puede servirnos, a nuestro juicio, para volver sobre la relación entre filosofía y ciencia evitando la idea de un comercio entre dos *disciplinas*, que, como ahora se puede ver, ha sido un planteamiento impotente de detectar las problemáticas que hasta el momento nos ha sido posible advertir a

partir del pensamiento temprano de Heidegger. Volvamos, entonces, a nuestra pregunta inicial atendiendo a los asuntos aquí planteados.

E) CONSIDERACIONES ÚLTIMAS: ACERCA DE LA RELACIÓN EXISTENCIAL ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIA

Como podemos apreciar, a partir de las consideraciones tempranas de Heidegger la respuesta a la pregunta por la relación entre filosofía y ciencia pareciera exigir un traslado de la perspectiva desde la cual ésta pueda ser esbozada. En este momento vemos que ciencia y filosofía se presentan más bien como modos fundamentales de vivenciar y explicitar el mundo propiamente vivido. Por tanto, la pregunta que nos ocupa deberá hallar alguna solución aclarando el comportamiento propio de ambos modos de tematización. En otras palabras, la discusión puede evitar convertirse en la reflexión acerca de una relación meramente externa entre dos instancias autónomas, para abordar el problema desde una relación íntima entre dos modos de vivir.

La manera de comprender estos modos de vivir requería, en lo anterior, de una aclaración de sus propios objetos de la atención. Por una parte, detectábamos el mundo cósmico, como campo de ocupación de la consideración teórica, y por otro, el *sí mismo*, entendido como el sentido de donación primario de la situación vivida. En vista a ellos, resulta decisivo precisar en lo que sigue qué es lo que realmente se modifica cuando acaece la relación teórica, de modo que con ella se establezca la capa de carácter cósmico, que es, por lo demás, el comienzo de la determinación *objetivista* del mundo. Sin duda alguna, si cosífico la situación y pienso en podio, conferencista, silla, etc., sigo en alguna medida en relación a lo mismo que cuando simplemente vivía arrojado en escuchar la conferencia. Pero la nueva actitud cosificadora implica, no obstante, una modificación en la vivencia. En efecto, mediante ella es anulado su carácter total, que es el de ser *mi* vivencia. La articulación total de la situación, en cuanto *es para mí*, es justamente lo que se anula (cf. HEIDEGGER, 1993a, p.124). Así, lo dado en la conferencia desde la relación teórica ya no es *mío*. “Las experiencias –aclara Heidegger– son en efecto liberadas de mí” (HEIDEGGER, 1993a, p.209) Entendemos, pues, que Heidegger afirme que de la anulación del carácter total de la situación que es, en sentido estricto, “*lo propio*”, es decir, un *Er-eignen*, resulte una nueva *situación* (cf. HEIDEGGER, 1999, p.212). En dicha situación yo no vivo sin más *preso en las significaciones* (bedeutsamkeitsgefangen) (cf. HEIDEGGER, 1993a, p.105), sino que, en el momento en que lo propio de la situación se anula, la remisión

entre aquello con lo cual me confrontaba se muestra como un entramado independiente a mí. De esta manera es que la relación teórica independiza cada componente de la situación y en su independencia sigue observando los nexos, pero como atributos externos del ente autónomo. La vivencia de la situación parece, entonces, desatender aquella instancia “propia” que denominábamos “mi involucramiento”, i. e., el modo cómo esa situación es *tenida* por mí (cf. HEIDEGGER, 1994, 18s.). Por último, mientras que en la relación inmediata con la situación la vida fáctica vivía en la situación total, mediante la desvivificación, los componentes no sólo se tornan donaciones con carácter de “en sí mismos”, sino que ellos mismos atraen la atención (cf. HEIDEGGER, 1993b, p.183), abriéndose la posibilidad de tematizarlos en sus propiedades. La *cosa*, en palabras de Heidegger (1999), “[...] tiene aún cualidades, color, dureza, espacialidad, extensión, peso, etc., no obstante, todo cósmico” (p.89).

Con lo anterior ya podemos caracterizar la primera posibilidad de vivenciar que está en juego en las presentes reflexiones. Vemos que la vida teórica se despliega de un modo particular. Se trata de lo que Heidegger (1999) denomina “toma de conocimiento” (*Erkenntnisnahme*) (p.213), es decir, de la entrega espontánea al contenido, bajo la motivación de adquirir noticias detalladas de sus propiedades, para, así, establecer sistemáticamente un orden de los datos adquiridos. Como se puede ver, este modo de consideración, justamente en la fase de la “toma de conocimiento”, se traduce en el método, en la vía de acceso al contenido, por lo cual, toda “toma de conocimiento” atiende a una *motivación* desde la cual ésta acentúa las propiedades del contenido, fijándose la dirección de avance de la investigación científica. Con ello, este modo de consideración de carácter teórico se torna, en palabras de Heidegger (1999), un “[...] encuentro del conocimiento” (*Erkenntnisfindung*) o lo que también denomina “investigación” (p.211), términos con los cuales se acentúa la tendencia de búsqueda activa de aquello que el mundo en sus propiedades “ofrecería”.

Cabe destacar, por tanto, que la vida teórica, esto es, científica, viene a ser caracterizada por dos instancias fundamentales. Su espontánea entrega o arrojó a los contenidos de la vivencia, y la explicitación de las propiedades de dicho contenido a partir de una perspectiva de acentuación, enraizada, por lo demás, en una motivación específica. Este último carácter es de interés para las presentes reflexiones, pues la detección de esta motivación rectora del proceder científico rinde cuenta de la génesis existencial de las ciencias. Se trata, ciertamente, de la fijación del campo experiencial (*Erfahrungsboden*) de cada

ciencia particular. Importante es acá tener en cuenta que el establecimiento de dicho campo queda a disposición de la consideración científica y es explicitado de acuerdo a motivaciones propias de cada ciencia. Así, por ejemplo, el color de las flores que apreciamos en un paseo por una pradera puede ser tematizado tanto según las tendencias de la botánica, donde el color pasa a ser entendido como el resultado del proceso de fotosíntesis, o de la física, en cuanto ondas de luz de longitudes determinadas. Como fuere, en ambos casos los campos de estudio se despliegan en distintos horizontes, desde los cuales son tratados y posteriormente desarrollados, constituyéndose un estudio sistemático distinto (cf. HEIDEGGER, 1993a, p.94).⁷ Se advierte, por tanto, que estas tendencias nuevas de tematización, las mismas que dan lugar a cada modo de explicitación científica, vienen ya dadas desde un suelo vivencial anterior y de carácter pre-teórico. En otras palabras, estos campos son tomados de la vivencia aún significativa del mundo, y posteriormente tratados según tendencias que progresivamente anulan la remisión originaria y constitutiva de la experiencia fáctica (cf. HEIDEGGER, 1993a, p.77).

Así, en la medida en que es la relación conmigo aquello que en la desvivificación progresivamente se anula, podríamos decir que la vida teórica tiende a desligarse de sí misma, centrándose y tematizando sólo aquello con lo que se ocupa. Teniendo esto cuenta, podemos, entonces, destacar que la consideración teórica explicita las propiedades de su campo de estudio en una tendencia ya “caída” en el mundo experienciado, de modo que la investigación avanza progresivamente en el horizonte de esta tendencia que la anima, arrojada a los contenidos (cf. HEIDEGGER, 1993b, p.17), y por ende, des apropiada de sí, en cuanto no es lúcida de sus propias motivaciones. Entonces bien, en esta tendencia a permanecer en el contenido de la experiencia radica aquella posibilidad propia de la vida fáctica de un inminente “olvido” de sí misma, dejando al margen de una consideración explícita a aquella tendencia de despliegue en la cual ella se encuentra en su relación de trato con el mundo. La vida, podríamos decir, se olvida de sí misma, se aleja de aquella esfera vital que buscábamos describir y que Heidegger entiende como “lo originario”.

⁷ En este caso cabe hacer notar cómo es que Heidegger expone el sinsentido que implica trasladar los campos temáticos de una ciencia determinada a los de otra. En efecto, es el caso de objetos de estudio de la botánica, como el color, y cómo es que éstos pueden ser luego considerados según el modo de trato que la física da a su propio campo de estudio. Heidegger subraya el hecho que acá se trata de objetividades diferentes, las cuales atienden a tendencias considerativas distintas. Por tanto, confundir horizontes temáticos no implicaría una mejoría en los resultados científicos, sino más bien, podríamos decir nosotros, implicaría una confusión metódica fundamental.

Ahora bien, Heidegger (1993b) afirma, por otro lado: “El sí mismo en la realización actual de la experiencia de vida, el sí mismo en el experienciarse a sí mismo es la realidad primigenia” (p.173). La así llamada “toma de conocimiento”, i. e., el modo cómo la vida puede aprehender el mundo en el que fácticamente se despliega, debe contraponerse, por tanto, a otro modo mediante el cual ella puede auto-recuperarse. Esta esfera olvidada del *sí mismo* requeriría, empero, un modo distinto y muy particular de trato. En efecto, al interior de la vida teórica este “sí mismo”, lo auténticamente vital de mi situación vivida, podría ser tematizado primariamente como una “cosa”, llegando, por ejemplo, a ser concebido como el área donde acaecerían ciertos procesos mentales. La vida, no obstante, no tiene carácter cósmico. Ella es propiamente *sentido* y, en tanto sentido, abre su propio “espacio vital” y se relaciona con los entes de *su* mundo. Por lo mismo, todo intento de describir este *Selbst*, de entenderlo como un tema de consideración, todo intento de “ponerlo en frente” para observarlo, como es el caso de la consideración científica, implica ya un alejamiento definitivo de la pretensión de aprehenderlo en su *propiedad*.

Como vemos, aquello que el *Selbst es*, implica un tipo de aprehensión que, por decirlo así, sea capaz de comprenderlo desde su propia “interioridad”, desde lo que cada vivencia, en cuanto vivencia, vive. Si se le cosifica, es decir, si se le entiende como una cosa autónoma y, por ende, observable, jamás se abriría la posibilidad de un acceso a aquello con lo que la vivencia en sí misma vive: “El mundo del sí mismo – dice Heidegger – no es aprehensible de modo principal en una actitud (*Einstellung*), porque actitud es desarraigo de él” (HEIDEGGER, 1993b, p.143). Se requiere, entonces, una aprehensión, no de la vivencia en cuanto “algo”, sino de lo que la vivencia en cuanto vivencia *vive*. El modo de aprehender aquello es más bien re-vivenciar la vivencia, no obstante, sin caer en su contenido, sino más bien atendiendo al modo *cómo* lo vivencia misma es vivida, cómo lo vivenciado se despliega. Se trata de una posibilidad de consideración que Heidegger (1999) caracteriza muy tempranamente como *Lebenssympathie* (p.110), la cual se distingue completamente de la consideración teórica. A diferencia de la *toma de conocimiento* (*Erkenntnisnahme*), hallamos acá otro modo de aprehensión, uno que le es propio a un saber originario, y en tanto tal, realizativo y comprensivo de la experiencia en su realización actual (cf. HEIDEGGER, 1995a, p.84): un modo de aprehensión que Heidegger denomina “hermenéutico” (cf. HEIDEGGER, 1995b, §3). Precisamente esta es la tendencia de la filosofía que Heidegger tiene en cuenta en sus lecciones tempranas de Friburgo. En suma, desde sus planteamientos, filosofía y ciencia

no solamente carecerían de una vinculación directa, sino que la filosofía, por su parte, acusaría una tendencia radicalmente diferente a la de las ciencias.

Pues bien, a partir del movimiento de des-vivificación ha sido posible esbozar dos modos fundamentales cómo a la vida le es dado vivir. Esta perspectiva nos ha ayudado a plantear la problemática de la relación entre filosofía y ciencia desde la misma existencia y la ha desprendido de la idea de un eventual *comercio* entre dos disciplinas. En el contexto de la vida fáctica, tanto ciencia como filosofía se nos han presentado como modos de acceso a la realidad, los cuales corresponderían a dos posibilidades radicalmente distintas de mostración temática. En el caso de las ciencias, la tendencia des-apropiadora de la vivencia abre los campos de estudio de entes con carácter de *en sí*, animada por una motivación no explícita. Por su parte, aquel tipo de consideración llamado filosofía se nos ha presentado como una aprehensión comprensiva de la vivencia en su vitalidad propia, en tanto se caracteriza por explicitar el sentido desde el cual acaece la manifestación de *su* mundo.

Así es como las discusiones precedentes nos hacen ver que la problemática de fondo radica justamente en la posibilidad vital de apropiación de las tendencias rectoras que dirigen el vivir fáctico. Precisamente desde acá podemos intentar esbozar una respuesta a la pregunta por la relación entre filosofía y ciencia. En la medida en que las ciencias emergen de las tendencias prescritas ya en la vida fáctica, descuidan estas tendencias, siendo explícito más bien lo observable, el ente descubierta en el horizonte de esta tendencia rectora. Ya hemos visto que en la actitud teórica es el contenido de la vivencia lo que gana primacía, i. e., la *cosa*, y no su sentido de despliegue. Por su parte, a la filosofía, entendida como aquella posibilidad de apropiación vital, le estaba dado acceder a estos sentidos e implica, por tanto, la aclaración radical del quehacer fáctico. En este momento, las cosas ya no son más *mudas* (cf. HEIDEGGER, 1999, p.65), ya no aparecen en su estado de aislamiento, sino que ellas “hablan” desde lo que ellas mismas resguardan: el *sí mismo* (*Selbst*).

Podríamos decir, desde esta perspectiva, que esta posibilidad existencial gana, entonces, su primacía en relación a la vida teórica, en tanto es en aquella dónde se encuentra la posibilidad de la vida fáctica de auto-aclaración respecto a las direcciones que prescriben la apertura del ámbito temático instaurado como su campo de ocupación. Con esto podemos advertir que la filosofía, al modo cómo Heidegger la entiende al menos en este período temprano de su pensamiento, no parece aportar un contenido determinado a las ciencias. La filosofía, en su carácter *realizativo-comprensivo*, i. e., *hermenéutico*, pareciera,

más bien, poder indicar a las ciencias su dirección inmanente y, así, hacerle explícito el puesto y el sentido de sus respectivas tendencias de realización. En efecto, la filosofía se vuelve fundamentalmente auto-aclaración de la vida fáctica, para realzar el sentido de sus tendencias, y, de esta manera, deja abierta a las mismas ciencias la posibilidad de auto-explicitación de sus propios desarrollos, lo que traería consigo una orientación radical en relación a las tareas investigativas que le son dadas asumir. Observamos, entonces, que la filosofía no nace para las ciencias, sino que su propia explicitación de la vida en cuanto vida es ya una investigación con derecho propio, la cual, no obstante, a su vez, se presenta como una posibilidad de elucidación hermenéutica del modo cómo el quehacer científico ha procedido desde su origen existencial, y que, por lo pronto, implicaría una apropiación última de su despliegue concreto. La filosofía pareciera, en este sentido, poder enraizar a las ciencias nuevamente en aquel ámbito desde dónde ellas han emergido, esto es: en la propia existencia.

En definitiva, desde esta perspectiva existencial podemos observar un modo de relación entre filosofía y ciencia que se traduce en la posibilidad vital de lograr un acceso a las motivaciones originarias que rigen nuestros distintos modos de trato con el mundo. Así, esta perspectiva expone nuestra problemática sin reducirla a la idea de una mera aplicación práctica de ciertos fundamentos teóricos, sino que la muestra con toda la complejidad que ella implica y que, por cierto, sería fructífero profundizar. Así, la pregunta por el origen existencial de las ciencias no parece ser solamente un aspecto más de discusión entre los muchos de la filosofía de Heidegger, sino que, como hemos intentado mostrar mediante sus primeras lecciones en Friburgo, ésta parece proporcionarnos una vía de acceso válido al problema que plantea la pregunta por el quehacer de la filosofía en general, teniendo en cuenta que a ella le estaría dado resguardar aquello que el conocimiento teórico ha de descuidar: la existencia en su más íntimo despliegue.

JOHNSON, Edmundo Felipe. Filosofia y ciencia a partir del pensamiento temprano de Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 2, p. 99-120, Maio/Ago., 2012.

ABSTRACT: The aim of this paper is to reflect on the relationship between philosophy and science based on the approaches of Martin Heidegger in the 20's. Attending to the *Frühe(n) Freiburger Vorlesungen*, this article will show how it is possible to understand philosophy and science as specific possibilities of factual life, which ultimately refer to two fundamental existential tendencies: the de-vivification of the theoretical attitude -belonging to scientific practice- and the grasp of the vitality of life by the philosophical investigation. By clarifying these tendencies, this paper attempts to discuss on the relationship between philosophy and science from an existential perspective.

KEYWORDS: Science. De-vivification. Philosophy. Significance. Heidegger.

BIBLIOGRAFÍA

HEIDEGGER, Martin. Zur Bestimmung der Philosophie. En: *Gesamtausgabe* 56/57. Frankfurt a. M: Klostermann, 1999.

_____. Grundprobleme der Phänomenologie. En: *Gesamtausgabe* 58. Frankfurt a. M: Klostermann, 1993a.

_____. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. En: *Gesamtausgabe* 59. Frankfurt a. M: Klostermann, 1993b.

_____. Phänomenologie des religiösen Lebens. En: *Gesamtausgabe* 60. Frankfurt a. M: Klostermann, 1995a.

_____. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. En: *Gesamtausgabe* 61. Frankfurt a. M: Klostermann, 1994.

_____. Ontologie: Hermeneutik de Faktizität. En: *Gesamtausgabe* 63. Frankfurt a. M: Klostermann, 1995b.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

Recebido em: 06.02.2012

Aceito em: 24.02.2012

