



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PROXIMIDAD Y DISTANCIA ENTRE LA FILOSOFÍA DE E. HUSSERL Y LA DE M.
HEIDEGGER:
PROLEGÓMENOS PARA UNA IDEA JÁNICA DE LA FENOMENOLOGÍA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LUIS IGNACIO ROJAS GODINA

TUTOR:
DR. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO
UNIDAD DE INVESTIGACIÓN SOBRE REPRESENTACIONES CULTURALES Y
SOCIALES, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
FFYL-BUAP
DR. JESÚS RODOLFO SANTANDER IRACHETA
FFYL-BUAP

Ciudad de México, julio, 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Momo

Pero en el ámbito de la filosofía la relación entre pregunta y respuesta tiene su propia condición respectiva. Para hablar metafóricamente es como escalar una montaña. Esto no se logra al colocarnos en el nivel del opinar habitual y proclamar discursos sobre esta montaña para así "tener la viva experiencia" de ella. La subida y el acercamiento a la cima se logran solamente si comenzamos a escalar. Es cierto que de este modo perdemos de vista la cima y sin embargo nos acercamos más y más a ella al escalar, a lo que también pertenece el deslizarse hacia atrás y el resbalar, y en la filosofía incluso la caída. Sólo quien verdaderamente escala puede caer [...] Aquí todo y cada cosa debe ser experimentada en la ejecución, en el esfuerzo de la escalada.

M. Heidegger

La única cosa que pido aquí en el umbral de la muerte es: que se mantenga encerrado firmemente en el pecho –naturalmente sólo de manera provisional– los prejuicios propios, el supuesto saber-por-adelantado lo que las palabras ‘fenomenología’, ‘trascendental’, ‘idealismo’ (como idealismo fenomenológico trascendental, etc.) quieren decir en el completamente nuevo sentido que les di; que uno se abstenga de todas las referencias a ellos, a todas las argumentaciones que las usan, así como a todo saber filosófico adquirido en general que interviene en la discusión. Que en primer lugar uno escuche y vea, siga lo que está expuesto, que marche con él y advierta hacia donde quiere conducir y qué se puede hacer con ello. Que se pregunte, acompañado de mí, si en realidad se tiene la elección para decidir o no decidir, o si no es más bien como en el ascenso a lo más alto de una montaña inaccesible; este es el final de un camino transcurrido y uno está justo allí, y una vez allí, pues bien, entonces se puede regresar al inicio, y si se quiere, repetir el camino y tener al final siempre la misma experiencia: ésta, en verdad, es la cima de la montaña tal y como ella ha sido escalada a través de este camino.

E. Husserl

Das Haben ist langweilig. Die Herausforderung ist wichtig.

R. Messner

Agradecimientos

El trabajo contenido en las siguientes páginas es el resultado de una larga investigación que hubiese sido imposible de llevar a cabo sin el apoyo de muchas personas e instituciones. En primer lugar, agradezco a la UNAM y al CONACyT, quienes me dieron todas las facilidades para realizarla de la mejor manera posible, incluyendo una beca adicional para efectuar una estancia de investigación en el Archivo Husserl de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

En segundo lugar, quiero reconocer el apoyo incondicional que recibí durante todos estos años por parte de los miembros de mi comité: Antonio Zirión, Ángel Xolocotzi y Rodolfo Santander. Espero que los resultados de mi trabajo sean proporcionales a la enorme libertad y a la confianza que me fue otorgada por ellos.

Finalmente, quiero dar las gracias a Laura, mi compañera de aventuras, mi confidente y mi brújula en esta odisea, pues, si en ella jamás hubiese podido llegar a puerto.

INTRODUCCIÓN

| | |
|---|---|
| § 1. La necesidad de reexaminar la relación entre Husserl y Heidegger | 8 |
|---|---|

CAPÍTULO I

La situación hermenéutica de la pregunta “¿qué es la fenomenología?” y la reducción fenomenológica

| | |
|--|----|
| §2. La fenomenología en cuanto hecho objetivo de la historia | 18 |
| §3. La predación de la vida en el mundo y el sentido de la fenomenología | 23 |
| §4. Referencia retrospectiva de la fenomenología y la responsabilidad radical de sí mismo | 27 |
| §5. Referencia retrospectiva de las ciencias positivas a la vida humana y al mundo de la vida | 31 |
| §6. La reducción fenomenológica trascendental entendida como la determinación esencial de la posibilidad de la fenomenología | 36 |
| §7. La otra posibilidad de la fenomenología | 49 |
| §8. Ser asistente de Husserl en Friburgo | 53 |
| §9. Heidegger como asistente y el <i>συνφιλοσοφεῖν</i> | 56 |

CAPÍTULO II

Proximidad y lejanía entre Husserl y Heidegger

| | |
|---|-----|
| §10. Heidegger como estudioso y crítico de la fenomenología husserliana | 63 |
| §11. La crítica de Husserl al proyecto de la ontología fundamental | 73 |
| §12. Antropología filosófica y ontología fundamental | 85 |
| §13. La crítica a la doble omisión de la fenomenología husserliana | 93 |
| §14. La necesidad de un retorno a Descartes desde la crítica a Husserl | 101 |
| §15. La preocupación por el conocimiento reconocido en la fenomenología husserliana | 106 |
| §16. La necesidad de una revisión del examen heideggeriano de la <i>mathesis universalis</i> cartesiana | 114 |

CAPÍTULO III

Mathesis universalis, orden y método: bases para una revisión crítica de las objeciones de Heidegger a la fenomenología husserliana

| | |
|---|-----|
| §17. Heidegger como crítico de las <i>Regulæ</i> | 119 |
| §18. <i>Methodus</i> “y” <i>mathesis universalis</i> en la Regla IV | 122 |
| §19. Conocimiento ontológico y método | 129 |
| §20. Objetualización formal y objetivación en la génesis | |

| | |
|---|-----|
| ontológica del comportamiento teórico | 135 |
| §21. De la <i>ἐπαγωγή</i> aristotélica al <i>intuitus</i> cartesiano | 145 |
| §22. La <i>mathesis universalis</i> y la comprensión de <i>ser</i> como <i>relación</i> | 150 |
| §23. Las <i>Regulæ</i> y el método trascendental neokantiano | 160 |
| §24. La comprensión de <i>ser</i> como función del pensar y la lógica del origen | 172 |

CAPÍTULO IV

Lógica pura, crítica del conocimiento y ontología: la doble vocación de la fenomenología husserliana como filosofía primera

| | |
|---|-----|
| §25. Matemática y <i>mathesis universalis</i> en el joven Husserl | 181 |
| §26. El proyecto neokantiano de una filosofía trascendental y la idea de la lógica pura en los <i>Prolegómenos</i> | 189 |
| §27. Diferencias entre la fundación fenomenológica y la fundación neokantiana de la lógica | 197 |
| §28. La intuición en sentido fenomenológico | 207 |
| §29. Crítica fenomenológica a la “teoría” neokantiana del conocimiento y a la fundación de las ciencias positivas por la Escuela de Baden | 212 |
| §30. Filosofía primera y fenomenología | 225 |
| 30.A) Filosofía primera en su dirección objetiva como metafísica u ontología radical | 226 |
| 30.B) Filosofía primera en su dirección subjetiva como teoría del conocimiento | 331 |
| §31. Ontologías y fenomenología | 236 |
| §32. La ontología del mundo de la vida como filosofía primera de la actitud natural | 242 |
| §33. La fenomenología trascendental como ontología universal concreta y el <i>πρῶτον ψευδος</i> de la crítica heideggeriana a Husserl | 249 |

CAPÍTULO V

Interés, modificaciones de interés y la reducción fenomenológica trascendental

| | |
|---|-----|
| §34. El concepto general de interés y la teleología de la razón | 261 |
| §35. Modificación de intereses, potencialidad, actualidad y situación | 271 |
| §36. Habitualidad, actitud natural y sus modos característicos | 275 |
| §37. La crítica al modelo de constitución por capas, lo primero dado en el mundo circundante y la transparencia | 283 |
| §38. La <i>epoché</i> trascendental como modificación intencional y el interés trascendental | 292 |
| §39. La reducción trascendental como regreso a la subjetividad trascendental | 298 |
| 39.A) El acceso discursivo a la subjetividad trascendental según Kant | 302 |
| §40. La subjetividad trascendental como dato fenomenológico | 306 |
| §41. Autoconciencia, reflexión y la posibilidad de la tematización de la vida originaria | 417 |
| 41.A) Autosuficiencia de la vida fáctica, percatamiento y tranposición | 319 |
| 41.B) Vida vivida, reflexión natural y reflexión trascendental | 323 |

| | |
|---|-----|
| §42. La actitud fenomenológica omnilateral y el <i>factum</i> trascendental | 330 |
|---|-----|

CAPÍTULO VI

La apropiación heideggeriana de la reducción fenomenológica trascendental, el problema de la constitución y el problema de la trascendencia

| | |
|---|-----|
| §43. Método y elementos de la fenomenología | 334 |
| §44. Contra el canon interpretativo de la apropiación heideggeriana de la fenomenología | 338 |
| §45. La apropiación heideggeriana de la fenomenología como modo de tratamiento | 346 |
| §46. La apropiación heideggeriana de la fenomenología como método de acceso | 352 |
| §47. Desformalización del concepto formal vulgar de la fenomenología: diferencia ontológica y diferencia fenomenológica | 355 |
| §48. Deshumanización y transparencia del ser del Dasein | 364 |
| §49. Reducción como transformación del hombre en Dasein: 1919–1929 | 377 |
| §50. El problema de la constitución y el problema de la trascendencia | 381 |

CONCLUSIONES

| | |
|--|-----|
| §51. La idea jánica de la fenomenología y los cuatro momentos del aparecer | 397 |
|--|-----|

BIBLIOGRAFÍA

| | |
|--|-----|
| Abreviaturas utilizadas en el presente trabajo | 407 |
| Obras citadas | 409 |

INTRODUCCIÓN

§ 1. La necesidad de reexaminar las relación entre Husserl y Heidegger

A lo largo y ancho de la extensa tradición filosófica occidental ha habido claros ejemplos de vínculos extraordinariamente productivos, no solo para los involucrados sino para todos aquellos que nos reconocemos de una u otra forma como sus herederos. Sin temer caer en comparaciones fáciles o exageradas, estamos convencidos de que en uno y otro cabo de la historia de la filosofía podemos encontrar dos casos verdaderamente excepcionales de un genuino *συνφιλοσοφεῖν*: por un lado, la relación entre Platón y Aristóteles, por otro, la relación entre Husserl y Heidegger.

La comparación no solo se justifica por el presumible hecho de que Husserl aceptaría con gusto el papel del “Platón” (con quien además se identificaba plenamente) de la relación con su célebre discípulo, quien muy seguramente aceptaría del mismo modo el papel del “Aristóteles” (con quien se identificaba más que con ningún otro), ante su igualmente célebre mentor. Sino también porque a partir de la compleja relación entre los dos grandes maestros de la Universidad de Friburgo surgió una revolucionaria forma de comprender y ejercer la filosofía, cuya posibilidad se remonta hasta los dos sabios de Atenas: la llamada fenomenología *que cada uno concibió y desarrolló a su manera*. Y justamente aquí está el punto más fuerte de comparación entre los filósofos griegos y alemanes.

Del mismo modo en que Aristóteles se reconoció a sí mismo, y fue reconocido por Platón, como parte de la escuela que este último había formado para, finalmente, criticar sin piedad y desde dentro las enseñanzas más fundamentales de su maestro hasta independizarse y forjar su propia escuela, aunque no por ello sin dejarse de asumir hasta el final de sus días como discípulo del fundador de la Academia, así también Heidegger se vio a sí mismo, y fue aceptado como parte de la escuela fenomenológica fundada por Husserl, incluso llegando a ser elegido por el padre de la fenomenología como su legítimo heredero; sin embargo, él también emprendió su propio camino a través de una punzante crítica interna de las doctrinas esenciales de la fenomenología forjada por su mentor hasta independizarse por completo, aunque sin dejar de reconocerse durante toda su vida como discípulo del padre de la fenomenología.

El desarrollo de gran parte del siglo XX y de lo que va del XXI sería imposible de entender sin referirse a Husserl, a Heidegger y sus respectivas maneras de entender y de ejercer la

fenomenología. El conflicto entre la fenomenología trascendental husserliana y la fenomenología hermenéutica heideggeriana es quizás el hito más importante que marcó el sentido de los trabajos de muchos de los más célebres filósofos europeos, pero también americanos en el sentido amplio de la palabra, de antes y, sobre todo, de después de la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, a pesar de que no han sido pocas las investigaciones dedicadas a esta relación, estamos convencidos de que muchas de ellas se han centrado en abordarla casi exclusivamente desde la problemática de la génesis del pensamiento heideggeriano a partir de su relación con la fenomenología husserliana, o, en otras palabras, desde la perspectiva que ofrece el llamado paso “*de Husserl a Heidegger*”.¹ A partir de lo cual, en muchos casos, se ha dado por sentado que, en su crítica inmanente de los preceptos fundamentales de la fenomenología en sentido husserliano (expresados en las *IL*, *FCR*, *Ideas I* y algunos de los manuscritos husserlianos cercanos a esta obra), el alumno comprendió mejor al maestro de lo que este se comprendió a sí mismo; dando como resultado la necesidad de “superar” y “abandonar” la filosofía husserliana. Gran parte de la filosofía francesa después de la Segunda Guerra Mundial se ha nutrido de esta

¹A este respecto cabe hacer una importante distinción: como bien señala R. Rodríguez, por un lado, tenemos aquellas investigaciones que se han preocupado principalmente por desentrañar el desarrollo “histórico evolutivo”, esto es, la “génesis”, del camino que conduce a Heidegger hasta *St*, en donde la confrontación con Husserl es una más de las “apariciones” que anteceden a la obra del 1927. Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger* (Madrid: Tecnos, 1997), 13. El ejemplo más claro de este tipo de abordaje es el trabajo monumental de Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Los Angeles: University of California Press, 1993); para una crítica del carácter genealógico de dicha obra ver Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (México: IBERO-Plaza y Valdés, 2004), 34–36. Por otro lado, tenemos aquellas otras investigaciones que se esfuerzan por alcanzar una comprensión sistemática del camino del pensamiento heideggeriano que conduce a *St*, en las cuales, el encuentro con Husserl no es un episodio cualquiera y en donde “fenomenología” designa el método propio que permite el acceso adecuado a los asuntos [*die Sachen*] de los que se ocupa el filósofo de la Selva Negra. Claros ejemplos de este tipo de investigaciones son la obra del propio Rodríguez y las de Xolocotzi, que acabamos de citar, así como la de Riccardo Lazzari, *Ontologia della fatticità prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)* (Milan: Angeli, 2002).

idea.² De tal modo que desde este abordaje, el conflicto que define a dicha relación queda resuelto: el verdadero fenomenólogo es Heidegger y no Husserl. Sin embargo, pensamos que juzgar de esta manera un asunto tan complejo implica ver al pensamiento husserliano como si fuese un punto fijo del que se aleja Heidegger y con él, gran parte de los filósofos de la segunda mitad del siglo XX en adelante, y ya no solo la tradición francesa. Puesto de otro modo, ello implica, por un lado, petrificar el pensamiento husserliano viviente, por otro lado, romper con dicha relación en cuanto una mutua tensión al disolver el conflicto en vez de abordarlo como tal; en pocas palabras, es como tirar hacia un solo lado.

Por otra parte, a partir de la publicación de importantes trabajos de la obra póstuma de Husserl y de esclarecedoras investigaciones sobre ella, se ha propuesto un regreso “*de Heidegger a Husserl*”, con el fin de enderezar interpretaciones que se han revelado como toscas tergiversaciones que, por lo tanto, han desfigurado el sentido de la comprensión husserliana de la fenomenología. De tal modo que, desde este otro abordaje, el conflicto que representa dicha relación está resuelto, el verdadero fenomenólogo es Husserl y no Heidegger.³ Nosotros no podemos más que saludar amistosamente dicha propuesta y decir que hemos intentado aprender de ella (y lo seguimos haciendo) todo lo que hemos sido capaces de aprender, pero ¿con ella no se estará disolviendo también de nueva cuenta el conflicto?, ¿no se estará tirando, una vez más, hacia un solo lado?

²Los ejemplos sobran, desde Sartre, Levinas, Ricoeur y Derrida, hasta J.-L. Marion y sus obras *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, 2a edición corregida (París: PUF, 2004) y *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (París: PUF, 1997), que bien pueden ser tomadas como el pináculo de dicho modo de entender y asumir la relación entre Husserl y Heidegger. Incluso podemos afirmar que a pesar de sus muy importantes contribuciones a la comprensión de la fenomenología husserliana enmarcada en las *IL* y sobre su relación con otros alumnos de la escuela brentaniana y con autores cercanos a la tradición inaugurada por Frege, sospechamos que la comprensión de J. Benoist de la fenomenología trascendental husserliana está poderosamente influenciada (al menos según lo que se puede ver a partir de algunos de sus primeros trabajos) por una lectura marcadamente heideggeriana de la misma y de la respectiva crítica al idealismo trascendental defendido por Husserl principalmente en *Ideas I*. Ver Jocelyn Benoist, “Egología y donación: Primera aproximación a la cuestión de la presencia,” *Anuario Filosófico* 28 (1995): 109–41; Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne* (París: PUF, 1997), 280–98; Jocelyn Benoist, “Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl,” *Revista de Filosofía* XI, no. 22 (1999): 21–42. También C. Romano parece caer presa de esta tendencia interpretativa en Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (París: Gallimard, 2010) y en Claude Romano, “La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?” en *Les Études philosophiques* (2012), 27–48.

³A nuestro juicio, el más claro ejemplo de un intento como este es el trabajo de Lilian Alweiss, *The World Unclaimed: a Challenge to Heidegger's Critique of Husserl* (Athens: Ohio University Press, 2003). Pero también, aunque con muy importantes atenuantes, creemos que los trabajos de Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012) y Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, “*Ideen I* Confronting Its Critics,” en *Husserl's Ideen*, eds. Lester Embree y Thomas Nenon (Dordrecht-Heidelberg-New York-London: Springer, 2013), 415–31, podrían ejemplificar muy bien este tipo de interpretaciones.

A nuestro juicio, abordar la relación entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger implica un *cambio de interés* respecto a ella; cambio que, en parte, está motivado por la profusión de significados de la expresión “fenomenología” a lo largo del siglo XX y la desazón a la que se puede llegar cuando se intenta definir a la “fenomenología” exclusivamente en términos históricos objetivos; lo cual nos obliga a no solo preguntarnos qué es lo que hoy en día queda de ella, qué es lo que aún persiste de aquellos impulsos iniciales que poco a poco dieron paso a las llamadas “herejías husserlianas”, sino que también nos compele a preguntarnos qué es lo que la fenomenología debiera ser en un futuro. Dicho de otro modo, este cambio de interés está motivado por la confrontación del hecho de que, utilizando las palabras de R. Bruzina, “el futuro-que-es-ahora del pasado-de-la-fenomenología realmente es un futuro que aún no es, debido a que todavía no se ha obtenido un sentido suficientemente cabal de lo que la fenomenología ha sido”.⁴

A nuestro entender, y como deberá ser debidamente justificado a lo largo de nuestra investigación, aquello que precisamente, una y otra vez, desde el momento mismo en que se gestó dicha relación, en lo sucesivo y hasta llegar a nuestros días, no se ha comprendido de manera suficientemente clara es la problemática central del método fenomenológico que hace posible a la fenomenología en sentido estricto, tanto para Husserl como para Heidegger, a saber: la llamada *reducción fenomenológica*. Ella, justamente, estuvo en el centro de la disputa entre ambos maestros de Friburgo, ya sea porque el primero alegó que, pese a la cercanía de trabajo entre ambos, el segundo no logró comprender el sentido fundamental de dicha reducción, ya sea porque este mismo manifestó que, pese a los grandes logros de las investigaciones fenomenológicas desarrolladas por su mentor, la reducción, tal y como fue entendida y ejercida por el propio padre de la fenomenología, fue la puerta de entrada a una serie de prejuicios que terminaron por tergiversar el sentido auténtico y vocación filosófica de las principales intuiciones de la fenomenología husserliana.

Pensamos que este cambio de interés se ha venido gestando especialmente en los últimos veinte años, ya que han surgido importantes posturas más conciliadoras que las recién referidas, pero que, a su vez, se han propuesto abordar esta relación (como ya se dijo, una de las más fructíferas en la historia de la filosofía, y tal vez solo comparable, en más de un sentido, con aquella entre Platón y Aristóteles), desde horizontes de comprensión más amplios de los que uno y otro filósofo tuvieron con respecto a su contraparte e, incluso, más amplios que los de muchos otros

⁴Ronald Bruzina, “The Future Past and Present —and Not Yet Perfect— of Phenomenology,” *Research in Phenomenology* 30 (2000): 48. Es significativo que al inicio de una de sus conferencias impartidas a finales de la década de los sesentas del siglo pasado, J. Patočka afirmase: “ahora tenemos que hacer explícito el debate entre Husserl y Heidegger, el cual de hecho nunca tuvo lugar, pero que no obstante es el punto. Dicho debate es uno de los asuntos más candentes y no resueltos de la filosofía actual” Jan Patočka, *Body, Community, Language, World*, ed. y con una introducción de James Dodd, trad. Erazim Kohák (Chicago, Ill.: Open Court, 1998), 109. Patočka, op. cit., 109.

intérpretes que han visto las cosas desde cierta parcialidad o también desde un interés meramente genealógico. Por ejemplo, en este sentido, R. Bernet dijo que para abordar esta relación, primero, es necesario ir más allá de las *IL* y de *Ideas I*,

[...] especialmente haría falta analizar las modificaciones que una fenomenología del tiempo y de la historia aportan a la comprensión de la intencionalidad husserliana que se imponen a Husserl casi contra su voluntad: la intencionalidad no objetivante de la conciencia absoluta y atemporal; la idea de un proceso intencional indefinido, la idea del infinito que Husserl llama ‘idea en sentido kantiano’; el horizonte intencional en el que se efectúa el retropreguntar de la fenomenología genética. Del lado de Heidegger también hace falta seguir el desarrollo de la noción de intencionalidad paso a paso, hasta el punto en que ella termina por confundirse con la trascendencia del Dasein y la temporalidad extática.⁵

También en este sentido, D. Zahavi señaló más recientemente:

Si la fenomenología ha de jugar un rol importante en el siglo XXI, tenemos que concentrarnos forzosamente en lo común de la empresa fenomenológica y desarrollarlo, en vez de meterse en las discusiones sectarias que, por desgracia, han abrumado la historia de la fenomenología. Claro está que debemos criticar a Husserl. Tal crítica pertenece al intento constante de seguir reflexionando sobre los principios fundamentales de la fenomenología. Pero si la crítica ha de ser intelectualmente honesta, ella ha de requerir no conformarse con una interpretación caricaturesca de la fenomenología de Husserl.⁶

¿No podríamos decir que esto mismo vale también con respecto a Heidegger? Queremos decir, *mutatis mutandis*: hablar de fenomenología a inicios de la segunda década del siglo XXI, concentrándose en lo común de la empresa fenomenológica y desarrollándola, también traería consigo una crítica a Heidegger, en la que se cuestionaría y se pondría en discusión sus aportes a los principios fundamentales de una idea general de la fenomenología. Pero a su vez, claro está, dicha crítica tampoco debería conformarse con una interpretación caricaturesca del pensamiento heideggeriano. En este sentido surgen múltiples preguntas tales como: ¿no deberíamos cuestionar la idea de que Heidegger no comprendió el sentido metodológico fundamental de la reducción fenomenológica? Si esto fuese posible, ¿cómo entender apropiadamente a la fenomenología heideggeriana en cuanto posibilitada y ejercida a través de la reducción fenomenológica?, ¿cómo hacer esto desde una posición en la que no se prejuzgue pero tampoco se soslayen las diferencias con respecto al modo en que Husserl y Heidegger entendieron y practicaron la fenomenología?

⁵Rudolf Bernet, *La vie du sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* (Paris: PUF, 1994), 59–60. De manera más reciente, y tomando en cuenta estas condiciones mínimas, el propio Bernet ha dado muestras de un avance considerable en el diálogo entre la fenomenología husserliana y sus críticas, ver Rudolf Bernet, “Transzendente Phänomenologie?” en *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, eds. Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens (Dordrecht-Heidelberg-London-New-York: Springer, 2010), 41–70.

⁶Dan Zahavi, “Phänomenologie und Transzendentalphilosophie,” en *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, ed. Günter Figal y Hans-Helmuth Gander (Frankfurt am Main: Klostermann, 2009), 99.

La investigación que presentamos a continuación justamente se propone desarrollar tales cuestiones. Para ello, en el primer capítulo, se analizará la situación hermenéutica desde la cual habrá de ser planteada por nosotros la pregunta ¿qué es la fenomenología? Estamos convencidos de que, al menos *semel in vita*, todo interesado en la fenomenología tendría que intentar plantear y responder dicha pregunta a partir de sus propios esfuerzos, incluso si esto mismo le obligase, en algún punto, a quemar naves y no dejar de perseverar en su intento hasta dar por mínimamente satisfecha esta interrogante. Pero además, quien pretenda emprender tal odisea deberá hacerlo a sabiendas de que en esta pregunta no se está interrogando un simple hecho de un remoto pasado sino que se inquiera por una posibilidad histórica que nos es legada por la tradición, pero también por una posibilidad que interpela necesariamente a la existencia de quien se la plantea.

Como veremos, la fenomenología implica una peculiar remisión de sí misma a sí misma y de uno mismo a sí mismo, en la que se convoca la más radical autorresponsabilidad que encarna el ideal de la filosofía en sentido primero y primordial. El nombre de la ejecución de tal posibilidad es justamente el de *reducción fenomenológica*, la cual comporta la transformación existencial más radical que pueda sufrir el ser humano. El objetivo primordial de esta investigación es mostrar cómo, a pesar de las mutuas críticas hechas por Husserl y Heidegger, respectivamente, en ambos casos la fenomenología es asumida y puesta en marcha a través de la ejecución de dicha transformación.

Para ello, tanto en la parte final del primer capítulo como a lo largo del segundo, será revisado el inicio del conflicto entre ambos filósofos, pero también se mostrará en qué consisten los prejuicios que impidieron a Husserl valorar en su justo sentido el proyecto fenomenológico heideggeriano. Así también, y de la mano del propio Heidegger, abordaremos lo que él mismo presentó como los puntos en común existentes entre la fenomenología trascendental husserliana y el núcleo central de *St* definido por él como el *problema trascendental*. Esto nos permitirá aclarar en qué sentido la analítica del Dasein no podría ser malentendida como una nueva antropología filosófica, tal y como creyeron G. Misch y el propio Husserl. Pero, para lograr poner en claro la proximidad y distancia entre lo señalado por el propio Heidegger con respecto al problema trascendental en relación a *St* y la fenomenología trascendental husserliana, en este segundo capítulo se abrirá un enorme paréntesis que se cerrará prácticamente hasta el final de nuestra investigación.

Tanto en la segunda mitad del segundo capítulo como a lo largo del tercero, serán abordados y analizados los puntos principales de la crítica de Heidegger a la fenomenología trascendental husserliana, lo que nos exigirá llevar a cabo una vuelta hacia los fundamentos más importantes de la confrontación heideggeriana con el origen de la filosofía cartesiana. Fundamentos que supuestamente estarían vigentes, siempre según esta crítica, en Husserl, y que no hallaremos en

las célebres *Meditaciones metafísicas* del filósofo francés sino en un opúsculo inédito, pasado desapercibido por los más grandes seguidores y detractores de Descartes por igual, las *Regulae*.

Como se verá en el tercer capítulo, el abordaje de dicha obra por parte de Heidegger será crucial en su confrontación con la fenomenología husserliana, sin embargo, y como también veremos, esto estará posibilitado por la apropiación y crítica que hizo el filósofo de la Selva Negra de la interpretación neokantiana de la idea central de la supuesta instauración de la primacía del método de la *mathesis universalis* por parte de Descartes en su trabajo inédito. De tal manera que, a partir de este abordaje, se mostrará la dependencia de la crítica de Heidegger a la fenomenología trascendental de Husserl con respecto de la supuesta relación entre esta, la *mathesis universalis* cartesiana y la filosofía neokantiana. A su vez, esto nos permitirá entender el origen de las críticas de Heidegger al primado de la teoría del conocimiento y su perspectiva teórica, mismas que poseen pretensiones ontológicas de enorme importancia y que el filósofo de Friburgo también confrontó y rechazó desde su fenomenología.

El cuarto capítulo tiene como objetivo refutar esta supuesta vinculación entre el protocartesianismo, la filosofía trascendental neokantiana, y la fenomenología trascendental desarrollada por Husserl. Como veremos a partir de este punto, Husserl no solo rechazó el formalismo y el metodismo de la idea de la *mathesis universalis* y del logicismo defendido por los neokantianos de Marburgo, sino que además lo hizo en términos extraordinariamente similares a la crítica y refutación de dicha idea hecha por Heidegger y su radicalización puesta en marcha de la mano de H. Cohen, P. Natorp y E. Cassirer.

Asimismo, en dicho capítulo también será explicitada, en sus elementos más significativos, lo que a nuestro juicio constituye la doble tarea de la fenomenología desarrollada por Husserl como la filosofía primera. Por un lado, en cuanto una crítica fenomenológica del conocimiento, y por otro, en cuanto una ontología universal concreta. A lo largo de dicho abordaje también tendremos oportunidad de señalar múltiples puntos de vecindad pero también de profunda coincidencia entre el pensamiento de Husserl y de Heidegger más allá de sus mutuas críticas.

En el quinto capítulo, mostraremos que la comprensión madura de la intencionalidad por parte de Husserl está articulada a través de sus análisis tanto estáticos como genéticos del fenómeno fundamental del *interés*. Nuestras consideraciones de dichos análisis permitirán llevar a cabo una distinción crucial entre la comprensión abstracta y la comprensión concreta de la intencionalidad por parte del padre de la fenomenología. A partir de esto, nos serán posibles dos cosas: primero, confrontar la vieja crítica de Heidegger a lo que él considera que es el modelo de constitución por capas que supuestamente defiende Husserl. El resultado de esto será que, tomando en cuenta la centralidad de los análisis maduros de la intencionalidad, es falso afirmar que Husserl haya creído que el sentido primario y fundante de realidad está en la dación de los objetos sensibles a través de la percepción y que las demás formas de sentido objetivo simple-

mente se superponen a éste. Más bien, la comprensión husserliana de lo primero dado en la experiencia y su constitución es extraordinariamente próxima a la concepción hermenéutica de la experiencia del mundo circundante desarrollada por Heidegger desde sus primeras lecciones universitarias hasta llegar *St*.

En segundo lugar, nuestro abordaje de la comprensión husserliana del interés nos permitirá señalar tres rasgos esenciales de la actitud natural que justamente habrán de ser transformados en la ejecución de la reducción fenomenológica trascendental. A partir de este punto se llevará a cabo nuestra caracterización de la reducción fenomenológica (articulada en sus dos momentos, la *epojé* y la reducción propiamente dicha) a través de nuestras cinco tesis sobre el sentido existencial transformador de la reducción. Aquí también será posible poner de relieve más elementos de proximidad entre Husserl y Heidegger, pero será hasta el próximo capítulo donde serán abordados de manera detallada.

En el sexto capítulo, veremos que una mejor comprensión de la reducción fenomenológica trascendental, concebida por Husserl como el método fundamental y como una parte que vale por el todo de su fenomenología, no solo es condición para un mejor entendimiento del pensamiento de Husserl, sino también, tal y como será demostrado, para un mejor entendimiento de la fenomenología heideggeriana y la puesta en marcha de su analítica del Dasein en *St*. Lo cual también posibilita, finalmente, una mejor comprensión de los elementos de proximidad, pero también de profunda diferencia entre el proyecto de la fenomenología trascendental husserliana y el proyecto de la fenomenología hermenéutica heideggeriana que conduce a su ontología fundamental presentada en el tratado de 1927 y al posterior proyecto de la metafísica del Dasein.

Una vez mostrado en qué medida la puesta en marcha de la analítica del Dasein implica una reducción fenomenológica en los términos previamente definidos de una transformación existencial de quien ejerce la fenomenología a través de dicha reducción, nos es posible retomar las indicaciones hechas por el propio Heidegger sobre los puntos de encuentro entre su pensamiento y el de su mentor. Para ello, se hará alusión a la segunda sección de la primera parte de *St* en donde se afirma que la esencia del Dasein, su existencia, está fundada en su temporeidad, la cual hace posible la constitución trascendental del mundo y lo mundano. Al mismo tiempo, se indicará que esto, más que separar ambos proyectos fenomenológicos pareciera aproximarlos aún más, en la medida en que Husserl también señaló que la temporeidad de la vida trascendental constituyente del mundo es la condición de posibilidad de la constitución del mundo y lo mundano.

De tal manera que, como último desarrollo de nuestra investigación, abordaremos lo que, de acuerdo con el propio Heidegger, deberá ser tomado como el punto crucial que establece la diferencia más decisiva, e incluso la ruptura, con la fenomenología trascendental de Husserl, a saber: la trascendencia del Dasein de la que depende la constitución del mundo y lo mundano.

Finalmente, quisiéramos apuntar que en las conclusiones de nuestra investigación se esbozaran algunos puntos claves de lo que hemos querido llamar como la idea jánica de la fenomenología, desde la cual habría de ser comprendida la diferenciación y polarización de la posibilidad de la fenomenología en dos formas distintas de entender y ejercer el fenomenologizar por parte de Husserl y de Heidegger. Pero también, allí mismo ofreceremos una brevísima consideración sistemática de los tres momentos del aparecer descubiertos por Husserl y analizados por él y por Heidegger, más un cuarto cuyo descubrimiento y abordaje es mérito solo atribuible a este último y que corresponde al elemento definitorio de la diferencia que redefine y delimita toda posible proximidad entre ambos filósofos.

CAPÍTULO I

LA SITUACIÓN HERMENÉUTICA DE LA PREGUNTA “¿QUÉ ES LA FENOMENOLOGÍA?” Y LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

“Decir que ‘ese hombre que está ahí es fenomenólogo’ es algo que puede hacer quienquiera que apenas tenga una vaga e indirecta idea de la fenomenología en cuanto un modo determinado de filosofar, de pensar científico y de cosas semejantes, [y lo puede hacer] como si [quien fenomenologiza] fuese cualquier otro ser humano que pertenece al mundo. Pero ¿cómo será para mí, que vivo habitualmente en la reducción fenomenológica [...]?”

Así que la actividad fenomenológica se convierte en una actividad humana, en una actividad psicológica del yo-hombre habitual, pertenece al mundo y es un evento en la historia de la filosofía”
(Hua XXXIV, 312 y 14)

§ 2. La fenomenología en cuanto hecho objetivo de la historia

“¿Qué es la fenomenología?”. Plantear esta pregunta puede parecer extraño a casi ciento veinte años de las primeras publicaciones de Edmund Husserl, a noventa de la aparición de la obra *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, y a muchos años más de distancia de la publicación de los aportes de otros también llamados fenomenólogos. No obstante, creemos estar convencidos de la necesidad de repetir lo que Maurice Merleau-Ponty dijo al respecto hacia finales de la Segunda Guerra Mundial: hoy en día “dicha cuestión está lejos de ser resuelta”.¹

La situación actual en la que es posible plantear tal cuestión ciertamente no es la misma que a mediados del siglo pasado. En aquel entonces se buscaban los fundamentos y el origen de la filosofía dominante de la época en la Francia de posguerra, mientras que hoy en día pareciera que más bien se desea obtener la definición de un hecho consumado en la historia de la filosofía y los rasgos característicos de un movimiento filosófico entre tantos que poblaron el pasado reciente de dicha historia.

En este sentido, se podría llegar a pensar que responder a dicha pregunta resulta ser una tarea más fácil de cumplir que hace setenta años. Y, efectivamente, al menos esto sería así desde el momento en que la fenomenología *aparece en el mundo*, se *mundaniza*² como una actividad teórica más entre otras actividades científicas teóricas y prácticas de la vida humana, ganando con ello un lugar en nuestra cultura, en nuestro mundo espiritual. Que la fenomenología sea reco-

¹Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (París: Gallimard, 1945), I.

²Con los términos “se mundaniza” [*sich verweltlicht*] y *automundanización* [*Selbstverweltlichung*] Husserl designa el modo en que la fenomenología en cuanto actividad filosófica determinada, así como la puesta en marcha de dicha actividad, se “integran” en el mundo prefilosófico, en la historia de la cultura humana y en la comprensión extrafenomenológica y extrafilosófica de dicha historia. Ver Hua XXXIV, 312–9.

nocida hoy en día como uno de los eventos más importantes de la filosofía del siglo XX, nos podría dar pie a pensar —tal vez demasiado rápido— que ella puede ser abordada sin dificultades por la comprensión historiográfica de la filosofía, llegando al siguiente resultado:³ la “fenomenología” es un hecho histórico, un tipo de filosofía de la primera mitad del siglo XX representada por un grupo de individuos, los fenomenólogos, agrupados en el llamado “movimiento fenomenológico”.⁴ En efecto, el propio Husserl pareciera respaldar dicha afirmación al inicio del primer borrador de su famoso artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, cuando dice: “Por ‘fenomenología’ se entiende un movimiento filosófico originado en los inicios de nuestro siglo, que se ha propuesto una nueva y radical fundamentación de una filosofía científica y, mediante ella, la de todas las ciencias” (Hua IX, 237; 17).

Dicho movimiento tuvo su punto de arranque con la publicación de los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* (1900/01) de Husserl y su recepción por parte del público filosófico de la época, así como por la conformación de los primeros círculos fenomenológicos en diferentes medios universitarios de la Alemania de la primera década del siglo XX. No obstante, tiempo después, su unidad fue minada por constantes diferencias metodológicas y doctrinales a partir de la publicación de *Ideas I* (1913) del propio Husserl y *El formalismo en la ética y la teoría material de los valores* de Max Scheler (1913). El resultado de esto fue, como señaló Hans-Georg Gadamer, que “cada fenomenólogo tenía su propia opinión de lo que realmente es la fenomenología”.⁵ Finalmente, dichas diferencias se acentuaron con la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger (1927) y condujeron a la “disgregación” del movimiento a partir de la tercera década del siglo XX. Con respecto a esto, 1951 Eugen Fink señaló:

El “movimiento fenomenológico” pertenece a la historia pública. Él tuvo su momento. Pero los pensadores que alguna vez conformaron una alianza, una “escuela”, unidos por las mismas convicciones fundamentales, están muertos o tomaron sus propios caminos.⁶

En pocas palabras, desde el punto de vista de la perspectiva historiográfica de la filosofía, “la” fenomenología es considerada como cosa del pasado, motivo por el cual, hoy en día no existe más que en recuerdos. Así que actualmente no es posible hablar ni de “un movimiento fenomenológico” que reúna a diferentes pensadores, ni de “un programa fenomenológico” común a las diferentes tendencias actuales que dicen “estar inspiradas” en la tradición fenomenológica

³Como señaló J. Benoist, hasta cierto punto, “la historia de la fenomenología ha sustituido a la fenomenología”. Jocelyn Benoist, “Faut-il défendre la phénoménologie ?” *Le Magazine-littéraire* 403 (2001): 62.

⁴Para una comprensión crítica del concepto “movimiento fenomenológico”, ver Karl Schuhmann, “Markers on the Road to the Conception of the Phenomenological Movement: Appendix to Spiegelberg’s Paper,” *Philosophy and Phenomenological Research* 43, no. 3 (Marzo 1983): 299–306.

⁵Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke. Band 3, Neuere Philosophie. I, Hegel, Husserl, Heidegger* (Tübingen: Mohr, 1987), 116.

⁶Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, ed. Franz-Anton Schwarz (Freiburg-München: Alber, 1976), 139.

que se remonta hasta Husserl; sobre todo, porque ninguna de estas nuevas tendencias son una continuación del movimiento fenomenológico de comienzos del siglo XX.⁷

Pero que la unidad de sentido de lo interrogado en la pregunta “¿qué es *la fenomenología*?” se desvanezca a través de la perspectiva histórica en el desarrollo de diferentes posiciones filosóficas motivadas por diversas elecciones metodológicas —en suma, en diferentes “hechos”, que como tales hacen imposible una definición *unívoca e inmediata* de la fenomenología, y tan solo posibilitan una reconstrucción mediata de ella a partir de una multiplicidad de representaciones relativas a determinados individuos y bajo determinadas circunstancias particulares— debería alertarnos de que tal vez, precisamente, el sentido de algo como *la fenomenología* resulta inasible a través de dicha comprensión historiográfica.

A pesar de que hoy en día podamos saber más que aquellos primeros intérpretes sobre la historia real y efectiva de la fenomenología y sobre los primeros fenomenólogos, quizá nuestra situación actual no resulta particularmente más privilegiada (incluso a pesar de las ventajas técnicas con las que contamos con respecto al acceso y manejo del legado de los primeros fenomenólogos) que la de aquellos que nos precedieron en la tarea de comprender a la fenomenología en su conjunto y a partir de sus posibilidades esenciales. Así que la interpretación historiográfica de la interrogación por el sentido de la fenomenología bien podría tornarse contra la historiografía misma como el problema de su legitimidad para preguntar y responder qué es la fenomenología, es decir, el problema de si para el historiador, en su “actitud historiográfica”, es posible comprender a la fenomenología *en cuanto tal*.

Confrontar el abordaje historiográfico de la cuestión no tiene como finalidad desacreditarlo simplemente. Por el contrario, el trabajo historiográfico y, en este mismo sentido, el doxográfico y el filológico son en la actualidad, como desde siempre, parte necesaria para toda investigación filosófica, pero *¿acaso son condiciones suficientes de dicha investigación?* y sobre todo *¿son ellas adecuadas ya no solo para dar respuesta a la pregunta planteada, sino también, y en primer lugar, para concebir el sentido de la pregunta misma en su carácter propiamente filosófico?* ¿y no es este carácter el que debería guiar a nuestra investigación, claro está, siempre que queramos que ella se mantenga, precisamente, como una investigación filosófica? De manera que debemos plantear con toda seriedad la pregunta de si el historiador *en cuanto* historiador posee lo que Husserl nombró justo al final de su vida como “la disposición viviente para la comprensión” [*lebendige Verständnisbereitschaft*] (Hua VI, 435), en este caso, para la comprensión de la fenomenología misma?

Debemos considerar que la historiografía en general, y en ello, la *historia* de la filosofía, es formalmente hablando una ciencia de “hechos históricos” objetivos (Hua XXIX, 230). De

⁷Ver Steven Galt Crowell, “Is There a Phenomenological Research Program?” *Synthese* 131 (2002): 422–4.

manera más precisa, ella consiste en la construcción discursiva en la que se objetiva algo ya predado en el mundo y asumido por ella como hecho, esto es, como acabado y delimitado de antemano en un lugar y tiempo determinados. Lo que significa que, incluso antes de ser comprendida explícitamente en el análisis historiográfico, para él, la fenomenología resulta preconcebida implícitamente como un *factum* histórico a ser objetivado. En otras palabras, para el historiador, la fenomenología tiene que “estar ahí” *en cuanto* un *hecho* mundano antes de que él se pregunte por ella. Es decir, para él, ella tuvo que haber acontecido en algún momento de la historia del pensamiento occidental (tuvo que haber libros, doctrinas filosóficas y una serie de personajes que se condujeran como los agentes de dichas doctrinas, que escribieran tales y cuales libros, que conformaran tales o cuales escuelas o movimientos), de otro modo no podría llegar a ser objeto de su investigación. Sin embargo, por obvias que parezcan estas preconcepciones histórico-objetivas, debemos percatarnos de que en ellas, el modo particular del acontecer mismo de la fenomenología, su vitalidad propia, justamente no es un tema explícito de investigación, antes bien, como acabamos de decir, está asumido como un hecho. Así que, como señaló Husserl al final de su carrera:

Toda historia de hechos permanece en la incomprendibilidad puesto que, concluyendo siempre directamente y de manera simplemente ingenua a partir de hechos, ella jamás tematiza el suelo de sentido universal sobre el que reposan tales conclusiones, debido a que ella jamás ha investigado el poderoso *a priori* estructural que le es propio (Hua VI, 380).

Mutatis mutandi, en este primer capítulo justamente intentaremos problematizar el suelo desde donde puede crecer una pregunta adecuadamente planteada por el sentido de la fenomenología, no en cuanto un cadáver, un *hecho* pasado a ser exhumado del *humus* de la historia, sino como *la posibilidad que fue, que es y que sigue siendo*. Y por tal motivo nos adherimos al espíritu de las palabras profesadas por Heidegger al final de su ensayo “Mi camino en la fenomenología” de 1963:

El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan solo histórica, junto a otras direcciones de la filosofía. Solo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que solo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar (HGA 14, 101; 102).

Esto implica, en primer lugar, reconocer que una mera consideración historiográfica permanece como una comprensión exterior al acontecer de la fenomenología *en cuanto* evento de la historia de la filosofía; consideración que no está motivada por la disposición viviente para la comprensión a la que apelaba Husserl.⁸ Así que, como también señaló Fink, “la historia exterior no llega a

⁸En este sentido, habría que decir con Heidegger que “lo histórico de la filosofía solo puede ser captado en la

tocar la verdad immanente del pensamiento. Si la fenomenología es en sentido verdadero filosofía, resulta indiferente si para la opinión pública ella pertenece al pasado que ya pasó”.⁹ Entonces, ¿cómo acceder adecuadamente al sentido propio de la fenomenología?, y ¿cómo preconcebir a la fenomenología si no es como un hecho mundano?

En primer lugar y en términos generales, tomando en cuenta —como señaló puntualmente K. Held— que resulta poco menos que imposible lograr ingresar apropiadamente en los problemas fenomenológicos a partir de una mera “‘repetición’ de lo que pensó Husserl aquí y allá”,¹⁰ nuestra estrategia de abordaje deberá ser cuidadosamente preparada, máxime cuando la problemática a ser abordada es *la esencia de la fenomenología misma*. A nuestro juicio, dicha preparación implica:

- (a) poner fuera de juego las representaciones objetivas y los preconceptos que prevén a la fenomenología como un mero *factum* del pasado y sobrepasado por otros hechos, a través de una consideración de la misma en cuanto un *fieri*, una *posibilidad de acción*, que irrumpe en la historia de la filosofía, llamada “fenomenologizar”.¹¹ En este sentido será necesario percatarse de que, en cuanto *fieri*, la fenomenología es siempre el quehacer de un agente que, dependiendo del modo en que él sea considerado desde nuestra interpretación, predeterminará el sentido del quehacer fenomenológico.
- (b) llevar a cabo una toma de conciencia del doble aspecto de nuestra nueva perspectiva, implicará considerar a esta “posibilidad de acción” de la siguiente manera: por un lado, la fenomenología en cuanto *acción* de fenomenologizar abre una posibilidad, pero, por otro lado, la fenomenología en cuanto fenomenologizar está abierta por una *posibilidad* que ella misma entraña.

Por un lado, el fenomenologizar remite a un agente que lo pone en marcha como su quehacer, ¿quién es dicho agente? La respuesta parece obvia: un yo concreto viviente en el mundo, un hombre concreto que fenomenologiza y a quien, conforme a su actividad, se le puede llamar *fenomenólogo*. Sin embargo, la identificación inmediata del fenomenólogo con un yo mundano podría estar cargada de consecuencias negativas para nuestra investigación, por lo que dicha identificación tendrá que ser cuestionada, si es que deseamos comprender originariamente a la fenomenología. Por otro lado, el fenomenologizar en cuanto quehacer del fenomenólogo es una

filosofía” (HGA 61, 1). Para la crítica husserliana a una comprensión “ingenua” de la historia de la filosofía ver, por ejemplo, Hua XXIX, 230–244.

⁹Fink, *Nähe und Distanz*, 139.

¹⁰Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt im Leitfaden der Zeitproblematik* (Den Haag: Nijhoff, 1966), 5.

¹¹Entender a la fenomenología *in fieri*, esto es, como señalamos aquí de manera provisional, en cuanto una “posibilidad de acción”, implica entenderla a partir de la idea general del filosofar como una capacidad adquirida y un hábito de aquel que filosofa. Sobre esto, ver la p. 275 del presente trabajo.

posibilidad *de* acción. ¿Qué es lo que ella hace posible? y ¿qué es lo que, a su vez, la hace posible? La fenomenología es el esfuerzo extremo por hacer posible a la filosofía, es decir, a la filosofía que, “por esencia, es ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes [*Ursprüngen*], de la *ῥιζώματα πάντων*” (Hua XXV, 61; 85).¹² En suma, como afirma Husserl en el borrador de una carta a G.D. Hicks del 15 de marzo de 1930, la fenomenología:

es un intento [*Versuch*] de renovación de la idea originaria de la filosofía en cuanto ciencia universal (la cual acoge en sí a todas las posibles ciencias particulares) y de llevarla hacia un camino sistemático en la forma más rigurosa pensable de científicidad; con otras palabras en la forma de una justificación absoluta de cada paso del conocimiento (HuDo III/6, 181).

Como tal, la fenomenología exige del fenomenólogo la más radical “responsabilidad de sí” [*Selbstverantwortung*] (Hua VIII, 8) y la “originaria y productora resolución personal [*Entschluss*]” (Hua VIII, 19) por asumir la tarea históricamente legada del filosofar no comprendida doctrinalmente, sino en su puro carácter ejecutante, y por guiar a la filosofía hacia lo más propio de sí misma a partir de una re(con)ducción radical de su propia vida.¹³ En términos de Heidegger, la fenomenología es aquello que posibilita la ejecución de la filosofía, el filosofar sin más, en cuanto el comportamiento vital “*principal [prinzipielle]*” (HGA 61, 57) que por esencia él es; en otras palabras, la fenomenología es “*el descubrimiento de la posibilidad del investigar en filosofía*” (HGA 20, 184; 170). Pero ¿cómo plenificar esta indicación preliminar de la fenomenología?

Es necesario advertir que es completamente erróneo llegar a pensar que el fenomenologizar es una acción que surge de manera espontánea de la cabeza del fenomenólogo, como Minerva de Júpiter. Por el contrario, el fenomenologizar en cuanto *radicalización* de la filosofía no es el producto de un intelecto arquetípico que lo piensa desde la nada. Por el contrario, el fenomenologizar en ejecución, o como también podríamos decir, la fenomenología en acto, no puede más que estar esencialmente motivado por aquello que la filosofía ha sido a través de los siglos y en su conjunto; y no de manera accidental, como si a las motivaciones sistemáticas del fenomenologizar se agregaran las históricas.¹⁴

¹²Ver. HGA 59, 171 y especialmente HGA 80.1, 161–163 y la pp. 49 y ss. de este trabajo.

¹³Cabe destacar que para Husserl esta responsabilidad radical de sí que caracteriza a la ejecución fenomenológica de la posibilidad de la filosofía comporta un carácter fundamentalmente ético. Sobre esto, ver Hua VIII, 193–202, así como el primer ensayo sobre la “Renovación” de 1924 en Hua XXVII, especialmente, Hua XXVII, 33 y 51–57 y Hua VI, 200 y 425; 236. Ver también el trabajo de Guillermo Hoyos, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Phaenomenologica (Den Haag: Nijhoff, 1976), 12, 64 y 92.

¹⁴“No hay una definición historiográfica del concepto de filosofía y, junto a ella, un concepto que se pueda llamar sistemático, y viceversa. Más bien, se precisa de una determinación ‘histórica’. La caracterización historiográfica está muerta si no es sistemática, y la sistemática está vacía si no es historiográfica. Esto quiere decir que esta distinción no es genuina y hay que hacerla saltar por los aires” (HGA 26, 10; 19).

§ 3. La predación de la vida en el mundo y el sentido de la fenomenología

En primer lugar, si bien nuestra nueva perspectiva de la fenomenología *in fieri* nos provee de una cierta orientación a través de la cual podemos encaminarnos rumbo a una comprensión adecuada de la fenomenología, no obstante, ella apenas nos indica el punto de partida adecuado para la investigación, pero ella misma aún no es una comprensión *explícita* del sentido del acontecer de la fenomenología, ni mucho menos una definición. En segundo lugar, en cuanto una mera indicación previa que nos dirige en una dirección contraria a la orientación inmediatamente objetivante (factual), de ninguna manera queda asegurado con ella que la fenomenología no pueda llegar a ser reobjetivada y concebida de nuevo, como un *hecho* más del mundo, una vez que intentemos comprender su sentido a partir de lo logrado hasta aquí.

Considerada formalmente, la remisión planteada entre el fenomenologizar y el fenomenólogo, y luego, la identificación de este con un hombre, un yo humano concreto, no es incidental, sino que bien puede ser expresada en términos de una *relación formal de fundamentación* [*Fundierung*],¹⁵ pues si el agente que activa el fenomenologizar desaparece, la fenomenología en cuanto acción también desaparece. A su vez, si la actividad fenomenologizante desaparece, el agente en cuanto fenomenólogo también lo hace; no obstante, solo *en cuanto* fenomenólogo, pero no *en cuanto* un hombre concreto que vive en su mundo *antes* y *después* de fenomenologizar. La relación de fundamentación entre el fenomenologizar y el yo concreto parece la de una parte dependiente respecto de un todo no-dependiente. Esto nos indica que hay una copertenencia vital entre el fenomenólogo y el fenomenologizar, pero al mismo tiempo, una *prioridad* de la vida prefenomenológica del yo concreto humano con respecto al fenomenologizar, en la medida en que el segundo aparece como algo que el primero puede hacer o dejar de hacer sin dejar de existir en el mundo.¹⁶ Dicho de otro modo, más precisamente, de manera formal indicativa, *el fenomenologizar es un “modo de vida”¹⁷ que, como tal, presupone la vida del yo humano concreto en el mundo*, puesto que dicha vida humana se encuentra predada

¹⁵Sobre el sentido descriptivo del concepto formal de “fundamentación” [*Fundierung*], ver el § 14 de la “Investigación tercera” en Hua XIX/1, 267–269; 411–413. Dicho concepto no debe ser confundido ni con el concepto de fundamentación [*Begründung*] lógica (ampliamente trabajada en los *Prolegómenos*, §§ 7–12: Hua XVIII, 32–43; 44–52) y mucho menos con el concepto metafísico de fundamentación que encontramos en la tradición filosófica, esto es, en cuanto causa o razón de ser, que Heidegger critica en su *EF* (HGA 9, 123–175; 109–171). Sobre estas distinciones, ver las aclaraciones hechas por Mohanty en Jitendra Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development* (New Haven: Yale University Press, 2008), 177–78.

¹⁶Cabe señalar que esta relación de fundamentación no puede ser tomada como una relación entre esencias exactas, sino, entre lo que Husserl califica como “tipos” y meras “esencias morfológicas”. Sobre la distinción entre esencias exactas y esencias morfológicas ver, por ejemplo, el texto no. 23 redactado hacia junio de 1926 y publicado en Hua XLI, 261–278.

¹⁷Ver Hua VIII, 7–8. HGA 58, 79–81; HGA 61, 80.

como tal en el mundo respecto de la vida fenomenológica del fenomenólogo que solo está dada en el fenomenologizar. Como señaló Husserl en su curso del semestre de verano de 1925 en Friburgo:

Por razones esenciales, nadie puede nacer filósofo. Cada uno solo puede ser al inicio un hombre natural que no es filósofo. Sin embargo, una fundación radical y sistemática de la filosofía exige *a priori* que nos elevemos subjetivamente e históricamente desde el punto de vista natural al punto de vista filosófico (Hua IX, 47).

¿No es esto algo demasiado trivial como para obtener de ello una indicación esencial sobre la fenomenología? Estamos convencidos de que, como decía Husserl, “lamentablemente, es el destino de la filosofía tener que encontrar los más grandes problemas en las más grandes trivialidades” (Hua XXIV, 150).¹⁸ Consideremos que la determinación general de la fenomenología (en cuanto el modo en que la filosofía es radicalizada, y, con ello, alcanza lo más propio de sí misma) solo puede ser comprendida cabalmente si primero se problematiza adecuadamente y se entiende en su sentido pleno esta (aparente) trivialidad.¹⁹ Sea porque la premura con la que hoy en día esperamos tener resultados inmediatos de las investigaciones científicas y filosóficas (y si es posible, previsible desde mucho antes de que dicha investigación se lleve a cabo) se ha sedimentado en nosotros en la forma de un hábito inconsciente, sea por la razón que sea, muchas veces quisiéramos situarnos inmediatamente *in medias res* y comenzar a hablar sin rodeos de los asuntos que nos interesan; no obstante, pongamos atención o no, siempre es necesario, de una u otra manera, “atravesar la clara para llegar a la yema”. En efecto, en determinados casos, justamente lo central no se deja aprehender más que abordándolo desde la periferia y en plena conciencia de dicha periferia, y no atravesándola simplemente de manera ingenua.

En otras palabras, existen asuntos y problemas que nos obligan a abordar las cuestiones de manera oblicua, a través de un circunloquio, o más precisamente, a través de digresiones que, en última instancia, no apuntan a otra cosa distinta que la que nos interesa; y tampoco son meras

¹⁸Como indica S. Taguchi, en sus lecciones del semestre de invierno de 1922/23, “Introducción a la filosofía”, Husserl caracteriza a la filosofía como problematización de lo obvio: La filosofía “tiene la peculiaridad de que solo ella transforma en problema lo obvio. Y, de hecho, no es exagerado decir que todo aquello que para el hombre natural (y también para el científico que permanece en la actitud natural) resulta obvio, en la reflexión se muestra como aquejado de los más profundos misterios; e incluso, aunque paradójico, es acertado decir que la filosofía realmente puede ser llamada la ciencia de las obviedades” (Hua XXXV, 8). Por su parte, Taguchi señala que es necesario distinguir dos sentidos diferentes del ser obvio: “1) la obviedad debe entenderse como correlato de la ingenuidad, lo ‘obvio’ es aquello que ya siembre meramente vivimos [*durchleben*] y del que tenemos un ‘saber’ no temático, pero sobre el cual no reflexionamos temáticamente en sentido propio; 2) Sin embargo, la obviedad profunda no es reconocida inmediatamente como tal cuando es tematizada, sino que en primer lugar aparece como algo extraño. El carácter extraño produce entonces la discrepancia entre el mero vivir [*Durchleben*] y el aprehender temático de lo obvio”. Para una caracterización de la fenomenología como investigación de lo obvio ver Shigeru Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst* (Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2006), 3–22.

¹⁹Sobre esta aparente trivialidad ver Hua XXIV, 214 y Hua VI, 191; 227–228.

divagaciones fútiles que estorban en el camino hacia las cuestiones centrales, sino que constituyen, precisamente, el camino en sí mismo que nos permite acceder a ellas. ¿No se podría decir que la filosofía misma, tomada en la mayor generalidad esencial posible, es no otra cosa que una extraordinaria y radical digresión de la trama natural y normal de la vida humana, un *tiempo libre* —lo que los griegos llamaban σχολή—, en el cual se medita lo cotidiano, lo habitual y lo siempre tomado como cosa obvia, y la vida misma y su mundo como lo más obvio, no para evadirse de los problemas que en ellos tienen lugar sino justamente para atenderlos en pleno rigor? Solo para los profanos la filosofía podría ser descrita como una *fuga mundi*, cuando en realidad ella ha sido desde el inicio un afanoso y apasionado esfuerzo —en palabras de Platón, un ἔρως— por comprender al mundo y a nuestro lugar en él. Dicho esto, consideremos lo siguiente.

La prioridad del yo concreto con respecto al yo fenomenólogo, esto es, de la vida prefilosófica y prefenomenológica frente al filosofar y el fenomenologizar, pareciera ser una *pretención*²⁰ que no amerita mayor detenimiento, sino que simplemente se asume ya siempre de antemano como *predada*, y nada más. No obstante, ¿comprendemos realmente de forma adecuada el sentido de dicha prioridad y de dicha pretención? y, en consecuencia, ¿realmente estamos ya en disposición de saber qué sentido tiene la conversión en fenomenólogo del hombre que fenomenologiza? Debemos percatarnos de que si esta trivialidad no es cuestionada y señalada como un prejuicio a partir del cual se puede construir fácilmente un preconcepto ingenuo de la fenomenología, entonces sí estaríamos conducidos a través de una inadecuada previsión de la misma.

En efecto, parecería fácil pensar desde el punto de vista prefilosófico de la vida humana que (debido a la necesaria remisión del fenomenologizar a la vida del yo humano concreto en la que este tiene lugar y a la preexistencia de ésta en relación con aquél) el sentido de la fenomenología —entendido aquí como el *modo* determinado de conducción de la filosofía— está predeterminado como un poder-hacer y un efectivo quehacer humano que se prepara y se desarrolla, es decir, *está motivado*, del mismo modo en que lo están el resto de las actividades del hom-

²⁰Para salir de toda duda, la palabra pretensión (con “s”) se refiere al pretender en el sentido de aspirar o solicitar, tener la intención de, proyectar; en cambio, la palabra “pretención” (con “c”) se refiere al pre-tener en el sentido de un “tener previo”, tener anticipadamente. Con estas dos expresiones —ampliamente utilizadas tanto por Husserl como por Heidegger— intentamos volcar las dos familias de significados que se encuentran en un único verbo alemán, *vorhaben*, y su respectiva forma sustantiva derivada, *Vorhabe*. Por ejemplo, Husserl dice en el contexto de su aclaración del propósito de la tarea de la filosofía en sentido histórico: “antes de haber alcanzado [*Erzielung*], un fin, una meta, [*Ziel*] no es algo que se tiene [*Habe*], sino una pre-tención [*Vor-habe*].” (Hua XXIX, 375). La expresión “pretención” también será empleada en la elucidación de la apertura propia del cuidado por parte de Heidegger (HGA 17, 115) (ver, por ejemplo, HGA 17, 58; 73). Si bien no existe este sentido de la palabra “pretención” con “c” (El *DLE* de la *RAE* define la palabra “pretención” como la “cualidad de pretencioso”), ella puede ser construida a partir de la preposición “pre-” y la raíz verbal y desinencia “-tención”, como en las palabras “de-tención”, “con-tención”, etc., pero también “re-tención” y “pro-tención”.

bre en su mundo.²¹ Finalmente, siguiendo este razonamiento, se creería que al dar cuenta de la vida mundana del yo humano, se tendría la base para la comprensión adecuada de la fenomenología en cuanto fenomenologizar. Pero *¿poseemos una comprensión suficiente del hombre y su vida para, a partir de ella, como decimos, construir el sentido de la fenomenología en cuanto una actividad vital del ser humano? y ¿es realmente posible prever comprensivamente desde la vida humana y su mundo de este modo el sentido de la fenomenología en cuanto tal?*

En la vida prefenomenológica existe ya la preocupación teórica por llevar a cabo una tematización sistemática y explicativa, no solo de la vida humana en cuanto humana, sino de la vida en general y en todas sus *formas*, la *biología*. Sin embargo, ella solo puede elaborar un conocimiento limitado y no originario de la vida. Esta limitación no se debe a una incapacidad tecnológica o instrumental de dicho saber científico, sino a una limitación de principios, debido a que ella está desarrollada a través de una representación mediata objetiva y constructiva de los fenómenos vitales preconcebidos como epifenómenos de la naturaleza considerada objetivamente por la ciencia de la naturaleza moderna.²² A su vez, el concepto científico objetivo de naturaleza está fundado en una comprensión idealizada de nuestra experiencia vital precientífica del mundo; lo que implica que la vida humana es una predación para la biología —como lo es para la ciencia de la historia, e incluso ya también para la antropología positiva mismas²³ y el conjunto de las ciencias “humanas”, si bien en otro sentido que el asumido por aquella —, primero, como la pretensión desde la que parte y se encuentra orientada la conceptualización científico-objetiva de la vida, pero que en sí misma permanece incuestionada, asumida como algo más predado en el mundo; segundo, en cuanto el suelo en el que dicho quehacer científico-objetivo tiene lugar y sentido en cuanto la actividad vital del ser humano. La ciencia de la vida puede investigar objetivamente los procesos vitales de los animales, incluyendo al hombre, pero finalmente, ella solo tiene sentido en la *vida* que sabe de sí como vida de *este-hombre-aquí* y de *esta-comunidad-humana-aquí* concretos, quienes *hic et nunc* ponen en marcha la actividad científica.²⁴

Podemos explicar las complejas sociedades de las hormigas y las abejas, pero siempre sobre la base de nuestra propia vida en sociedad y nuestra comprensión de ella; podemos describir y analizar la actividad vital de los organismos vivos, pero solo a través de la orientación anticipativa fundada en la experiencia de nuestra propia vida orgánica ($\zeta\omega\acute{\eta}$) y de nuestra propia vida experienciada como la vida humana que es ($\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$), a partir de lo cual toda otra forma de vida tiene adquiere sentido para nosotros. De tal modo que la biología se desarrolla en la paradójica situación de tener por objeto la vida —incluyendo, claro está, a la humana—, sin poder dar cuenta

²¹Ver HuDo II/1, 116.

²²Ver Hans Jonas, *Principio vida: hacia una biología filosófica*, trad. José Mardomingo (Madrid: Trotta, 2000).

²³Ver HGA 28, 9–14.

²⁴Ver Hua VI, 310–314.

ella misma de sí misma en cuanto un fenómeno vital que tiene lugar en dicha vida; por razones esenciales no hay y no puede haber algo así como una comprensión biológica de la ciencia de la vida. No obstante, existen cuatro excepciones fundamentales en las que sí se da lo que Husserl denomina una *referencia retrospectiva* [*Rückbeziehung*] de una ciencia a sí misma.

§ 4. Referencia retrospectiva de la fenomenología y la responsabilidad radical de sí mismo

En primer lugar está el tipo de referencia retrospectiva de la ciencia formal del pensamiento puro, la lógica formal en sentido husserliano, en la que “el pensar del lógico [es] algo lógico” (Hua III/1, 138; 224); así, “el concepto de concepto tiene conceptos como su objeto y es en sí mismo un concepto. El concepto de objeto tiene por objeto a objetos en general, pero el concepto en sí mismo es en verdad un objeto, etc.” (Hua XXIV, 66). En las lecciones “Introducción a la filosofía” del semestre de invierno de 1919/20 en Friburgo, Husserl afirma que lo característico de la referencia retrospectiva de la lógica formal a sí misma consiste en que la lógica “establece verdades de principio que, en cuanto verdades formales, dictan normas sobre verdades, mismas que toda verdad imaginable debe cumplir”, esto es, en que ella se establecen “verdades bajo las cuales ella misma junto con sus propias verdades está sujeta” (HuaMa IX, 80). Como señala Fink en el § 3 de la *VIª MC*, esta autorreferencia [*Selbstbezogenheit*] de la lógica implica entonces que “el tematizar lógico se comprende a sí mismo como un mero *caso ejemplar de la aplicación* de la normativización lógica del pensar y de la predicación, puesto de relieve de manera general en la tematización misma” (HuDo II/1, 18).

En segundo lugar está el tipo de referencia retrospectiva propia de la psicología a través de la cual “el pensar del psicólogo es él mismo algo psicológico” (Hua III/1, 138; 224). Por virtud de ella, tal como se señala en *LFLT*, “para cada ciencia, considerada como operación ya efectuada o en efectuación, ella [la psicología] sería la ciencia correlativa, justamente de esa operación”, de tal modo que “en cuanto ciencia de todo lo subjetivo, [ella] sería también ciencia de los orígenes subjetivos de los que provienen sus propias operaciones” (Hua XVII, 43; 87). En la *VIª MC*, Fink agrega un tercer tipo de autorreferencia: aquella que pertenece a “la ciencia histórica [*die Historik*]” (HuDo II/1, 16) y que consiste en que dicha ciencia se relativiza a sí misma en cuanto que “*se coloca a sí misma en el plexo del devenir histórico*, esto es, se toma a sí misma como un *tema futuro* para la historiografía futura” (HuDo II/1, 17).

Por otro lado, está la “referencia retrospectiva de la fenomenología a sí misma” (Hua III/1, 137; 224) expuesta en el § 65 de *Ideas I* en la que dirigimos “la mirada a cualesquiera vivencias puras para estudiarlas, pero *las vivencias de esta misma investigación* [...] pertenecerían al mismo

tiempo al dominio de lo que se trata de estudiar”²⁵ (Hua III/1, 137–138; 224). Mas esta, la autorreferencia fenomenológica, no deberá ser confundida con la lógica, la histórica, y ni siquiera con la psicológica, en la medida en que aquí las “vivencias” no son entendidas como eventos mentales de una conciencia humana determinada; como Husserl afirmó en sus lecciones del semestre de invierno de 1902/03 en la Universidad de Gotinga, “la conciencia humana en general es un concepto del mismo tipo que el del cerebro humano, del organismo físico humano, etc.”, en cambio, en fenomenología “no sabemos nada de la *psyche* y de la psicología, de la *physis* humana y de la fisiología” (HuaMa III, 191).

Lo que caracteriza a “la esencial referencia [*Bezogenheit*] de la fenomenología a sí misma” y la distingue de la lógica, de la psicológica y de la ciencia histórica, “se muestra en que lo que se pesa y establece en la reflexión metodológica bajo los rótulos de claridad, intelección, expresión [*Klarheit, Einsicht, Ausdrück*], etc., pertenece a su vez al dominio fenomenológico” (Hua III/1, 139; 225). Justamente esto no sucede en las tres ciencias positivas mencionadas (a decir verdad, en ninguna otra), quienes presuponen el sentido de estas condiciones fundamentales de todo conocimiento riguroso, pese al hecho de que —a decir de Husserl— de uno u otro modo “cada ciencia exija, en vistas de su propia rendición de cuentas y su propia fundamentación apodíctica, ocuparse temáticamente de su propio método”; es decir, a pesar de que de uno u otro modo “a cada ciencia le pertenece lo subjetivo como tema adjunto, precisamente en cuanto tema del método” (Hua XLI, 347).

El psicologismo lógico que Husserl combate en los *Prolegómenos* y el psicologismo epistemológico en general, *no son entonces el resultado de un simple error de cálculo teórico cognoscitivo*, sino que tienen su origen en la esencial condición autorreferencial de la psicología en la que sus propias efectuaciones subjetivas cognitivas resultan psicologizadas y que, por virtud de la autoexigencia de justificación metodológica a la que la psicología está sometida, terminan siendo explicadas como fenómenos mentales que dependen de la configuración psíquica de un sujeto empírico determinado. En cambio —tal como dice Husserl en sus *LV* de 1922—, por virtud de esta condición esencial (misma que la distingue de la lógica, la psicología y la ciencia histórica, pero que al mismo tiempo la vincula con estas y todas las otras ciencias a la vez) la fenomenología:

contiene los principios de justificación absoluta para todas las ciencias posibles [...] ella hace posible de forma justificada a todas las ciencias como auténticas y como absolutas. Con ello, la fenomenología obtiene en un sentido completamente destacado el lugar de una filosofía primera, a saber, en cuanto la doctrina universal de las normas, esto es, como doctrina de los principios de justificación absoluta para todas las ciencias posibles (LV 240).

²⁵Las cursivas son nuestras.

Cabe advertir que esta “referencia retrospectiva [*Rückbezogenheit*] teórica y normativa” (LV 243) que hace posible que la fenomenología se instituya²⁶ como la “*filosofía primera*” (HuaMa VII, 92; Hua III/1, 136; 223) —es decir, como “*arqueología*”²⁷ (Hua VIII, 29) o “*ciencia de las fuentes originarias* [*Urquellenwissenschaft*]” (Hua VIII, 4) en la que recae la *responsabilidad* de sentar las bases de todas las disciplinas particulares—, también trae consigo la más radical “*autorresponsabilidad* [*Selbstverantwortung*]” (Hua VIII, 196) teórica en la medida en que “ella misma se retrotrae y remite a sí misma” ya que “todo lo que ella establece debe ser obtenido de ella misma a partir de su propia justificación” (Hua VIII, 195).²⁸ De acuerdo con Husserl, la más radical *autorresponsabilidad* es, entonces, el fin último del que parte y al que se dirige (esto es, el *τέλος* o *idea-fin*) “cada filósofo y cada comunidad de filósofos” (Hua VIII, 196).²⁹

Pero también cabe advertir que, por virtud de su autorreferencialidad, la posibilidad de una filosofía primera surgida de la praxis fenomenológica de ninguna manera podría ser entendida como “un pasatiempo teórico de la humanidad” (Hua VIII, 197). Lo que implica que la *autorresponsabilidad* —comprendida y ejecutada como dice Husserl— en cuanto el “más elevado y último autoexamen [*Selbstbesinnung*]” (Hua VIII, 3) que encarna el ejercicio de *fenomenologizar* no posee única y principalmente un sentido *teórico* con respecto a la rectitud y corrección de los conocimientos científicamente fundamentados. Antes bien, el *τέλος* —o como también Husserl habló de ello hacia el final de su vida: la “tarea”³⁰ [*Aufgabe*]— que mueve en primera y última instancia a la *autorresponsabilidad* radical que la fenomenología pretende llevar a su cumplimiento comporta la autoexigencia de que “la vida filosófica tiene que ser comprendida como vida en general a partir de una *autorresponsabilidad* absoluta, es decir, el sujeto personal individual, en cuanto sujeto de una vida personal, quiere decidir verdadera y libremente en todo[s] los respectos] de su vida, esto es, en toda su praxis” (Hua VIII, 197). Para Husserl, la *autorresponsabilidad teórica* es pues una función de la *autorresponsabilidad práctica* de la vida en la medida en que, primero, “el teorizar también es una praxis, un obrar, un crear, un producir” (Hua XXXII, 13) y, segundo, puesto que “*la vida teórica es una rama de la vida práctica*

²⁶Sobre el sentido del verbo “instituir”, el sustantivo “institución” y sus derivados, ver la nota correspondiente en la p. 137 del presente trabajo.

²⁷Sobre la comparación de la fenomenología con la arqueología ver la nota de la p. 291 del presente trabajo.

²⁸Sobre la relación intrínseca entre la *referencia retrospectiva de la fenomenología a sí misma* y la idea de la *fenomenología en cuanto filosofía primera* y en cuanto la más radical *autorresponsabilidad*, ver el Cap. XI “Fenomenología como filosofía primera: reflexiones sobre Husserl” de Elisabeth Ströker, *The Husserlian Foundations of Science* (Dordrecht: Kluwer Acad. Press, 1997), 251–69, especialmente 263 y 269.

²⁹La referencia retrospectiva de la fenomenología a sí misma será abordada de nuevo en la p. 196 y ss del presente trabajo.

³⁰Hua VI, 442, 494, 509.

en general” (Hua VIII, 203).³¹ En este sentido, la filosofía misma es “una praxis especial del hombre” (Hua VI, 494), cuya “misión universal” (es decir, no solo con respecto a los intereses teóricos) es la “autorresponsabilidad de la humanidad”(Hua VI, 516) en todos los intereses de la vida humana en el mundo.

Por increíble que parezca, consideramos que la comprensión heideggeriana de la relación entre filosofía y fenomenología coincide en lo esencial (a pesar de la crítica a Husserl que ello comporta; o mejor dicho, partiendo de la radicalización crítica que Heidegger emprende con respecto a la concepción husserliana de la filosofía fenomenológicamente conducida) con esta caracterización husserliana de la segunda como *cumplimiento* de la autorresponsabilidad radical anidada en la primera; es decir, entendiendo a la filosofía en cuanto *filosofar* como una *posibilidad de ejecución* de la vida fáctica misma, es decir, y en palabras de Heidegger, como un “comportamiento” [*Verhaltung*] (HGA 61, 54) y no como la adquisición cognoscitiva de una doctrina acabada objetivamente disponible en la tradición.³² En este sentido, Heidegger afirmó en sus lecciones del semestre de invierno de 1927/28 en Marburgo, “Interpretaciones fenomenológicas de la *Crítica de la razón pura* de Kant”, que:

En cierto sentido se puede existir en las ciencias sin filosofía. Digamos que las cosas pueden funcionar sin ella, podemos rehuirla. Y uno *puede* hacer esto precisamente porque la filosofía es un asunto de la más alta *libertad* personal. Se puede rehuir de la filosofía, y todo queda justo como estaba, pero también se puede asumir libremente la filosofía como la necesidad más radical de la existencia humana. Por supuesto, esto solo ocurre cuando la existencia individual se comprende a sí misma, lo que siempre significa: cuando la existencia individual está resuelta a comprenderse a sí misma (HGA 25, 38).

Tomando esto en cuenta, estamos de acuerdo con F. de Lara en señalar que, para el Heidegger de las primeras lecciones universitarias en Friburgo y en Marburgo, “la motivación del filosofar es, pues, concretamente llegar a una comprensión última del sí mismo [...] a una radical autocompresión”.³³

³¹Sobre el sentido práctico de toda actividad y de todo interés ver Hua VI, §73, 269–76; 302–308, así como Hua XXVII, 169 y Hua VIII, 8. Sobre el sentido práctico de la vida racional en su conjunto según Husserl ver Nam-In Lee, “Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy,” *Husserl Studies* 17 (2000): 49–63, así como lo que se dice sobre el sentido práctico de la intencionalidad en general y sobre el sentido práctico de los fines teóricos en la p. 269 del presente trabajo. Sobre la estrecha vinculación entre la autorresponsabilidad teórica de la idea husserliana de “ciencia” y la autorresponsabilidad práctica de la idea husserliana de “ética” ver Friederike Kuster, *Wege der Verantwortung: Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität* (Boston: Kluwer Academic, 1996). La concepción práctica de la teoría tiene también un carácter central y decisivo en el pensamiento heideggeriano; ver, por ejemplo, St, 358; 373–374.

³²Sobre esto último ver HGA 61, 39–41, 49–50, 57.

³³Francisco de Lara, “Fenomenología del ser posible: La filosofía según el joven Heidegger,” en *Heidegger. El testimonio del pensar*, ed. Luis Fernando Cardona (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007), 36, ver también, HGA 9, 34–36; 39–41.

Más aún, si tomamos en cuenta, por ejemplo, que, desde estas primeras lecciones, Heidegger caracteriza primordialmente a la filosofía comprendida y conducida fenomenológicamente como “un modo fundamental de la vida misma” en el cual, “ella se repite [*wieder-holt*] y se retrae de la caída [*Abfall*], cuyo traer de regreso mismo, en cuanto investigar radical, es vida” (HGA 61, 80), entonces, esta concepción formal e indicativa de la fenomenología en cuanto determinación fundamental de la ejecución del filosofar también puede ser encontrada en la época de *St* y más allá, no solo en el § 7 de esta obra, sino, especialmente, y aunque no se hable explícitamente de ello, cuando se tematiza la posibilidad del comprender propio del Dasein a partir de la “repetición”³⁴ [*Wiederholung*] y la “resolución”³⁵ [*Entschlossenheit*] y, posteriormente, cuando en las lecciones de invierno de 1928/29 en Friburgo se tematiza la comprensión de la filosofía en cuanto “trascender expreso”.³⁶ Claro está, con lo anterior, no se está afirmando que, después de todo, Husserl y Heidegger digan lo mismo sobre lo mismo, como si, a pesar de sus profundas diferencias, sus filosofías llegaran a través de caminos diferentes al mismo y único destino.

§ 5. Referencia retrospectiva de las ciencias positivas a la vida humana y al mundo de la vida

Como decíamos más arriba, a diferencia del fenomenólogo, por ejemplo, el antropólogo, el sociólogo, el físico y el químico, así como el resto de los científicos positivos, llevan a cabo su labor sobre la base de una especie muy particular de referencia retrospectiva, a saber, aquella en que la praxis científica remite a la incuestionada predación y apercepción humana de dicha praxis misma y de su agente, esto es, aquella referencia retrospectiva que hacen posible la *asunción* [*Annahme*] ingenua del quehacer científico en cuanto una actividad humana, y por tanto, humanamente comprensible. En palabras del propio Husserl: “Si bien los prejuicios de su investigación entera están claros para la antropología, e incluso para la fisiología [...], lo que las conduce inmanentemente de manera ingenua y completamente irreflexionada es el originario comprenderse-a-sí-mismo en cuanto hombre y el autofundarse en su corporeidad vital [*Leiblichkeit*]” (Hua XXIX, 22).³⁷

Pero incluso la ciencia que tiene como objeto aquello que se piensa como algo absolutamente distinto de nuestra vida y nuestro mundo, a saber, la creatividad divina según la tradición

³⁴Ver *St*, 339, 385; 356 y 401.

³⁵Ver *St*, 296–301, 383–386; 313–319, 399–402.

³⁶Ver HGA 27, 214–217 y 397–401; 227–231 y 421–426.

³⁷Para un esbozo de una biología fenomenológicamente fundada en la ontología fenomenológica del mundo de la vida ver Hua XXIX, 156–159, Hua XXXII, 124–126, 189–190 y 228 y Frédéric Moinat, *Le vivant et sa naturalisation: Le problème du naturalisme chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty* (Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2012).

judeo-cristiana, solo puede ser comprendido conceptualmente a través de lo ya predado como vida humana y la manera en que ella aparece como tal en su mundo. Así por ejemplo, para San Agustín, la creación divina no es como la producción humana; no obstante la creación divina solo resulta concebible para el hombre a partir del análisis de la técnica y la producción humana que se retrotraen hasta los análisis platóncoartitotéticos de la τέχνη y la ποίησις: el artista produce a partir de un material al que le imprime una forma que ya tiene prevista en función de las necesidades de su mundo social circundante práctico y productivo; *en cambio*, dios crea desde la nada, no en el tiempo o en el mundo, y sin ayuda de ningún paradigma.³⁸

Cabe destacar que dicha situación de todo saber mundano, sea teórico-científico o práctico, por principio no es comparable con aquel vicio del pensar deductivo y genético-explicativo que desde Kant, pasando por Bolzano y Lotze, hasta llegar a Frege, los neokantianos y los fenomenólogos (*in lato sensu* en ambos casos) y filósofos de otras corrientes como Russell, llaman psicologismo o antropologismo, sino forma parte de la naturaleza misma de dicho saber.

Como se verá en el capítulo siguiente, hacia 1929, Heidegger defendió justamente la idea de que la *tendencia a la antropología*, ni es un mero error de calculo, ni se trata de una moda pasajera de la filosofía y de la ciencia de las primeras décadas del siglo XX, más bien es constitutiva de “la forma fundamental de la existencia en la que el Dasein humano se mueve hoy en día, un modo de existencia cuyos fundamentos e infundamentos [*Abgründe*], posibilidades y repercusiones apenas vemos de lejos y apenas podemos captar” (HGA 28, 16). En consonancia con esto, al comienzo de *St* Heidegger también afirmó que “en cuanto comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (el hombre)” (St, 11; 34). A esta forma de entender la ciencia Heidegger la denominó como “*el concepto existencial de ciencia*” y la opuso radicalmente al “concepto ‘lógico’, que comprende a la ciencia en función de sus resultados, y la define como un ‘conjunto de proposiciones verdaderas, es decir, válidas, en el que unas proposiciones se fundan en otras’” (St, 357; 363).³⁹ No es difícil ver que este *concepto lógico de la ciencia* parece no

³⁸Ver San Agustín, *Las confesiones*, trad. Agustín Uña Juárez (Madrid: Tecnos, 2007), X, 5, 7, p. 441. Considerado esto desde la perspectiva fenomenológica trascendental, habría que decir con Husserl que “el *apriori* subjetivo es lo que precede al ser de Dios [...] Aun Dios es para mí lo que es, a partir de mi propia operación de conciencia” (Hua XVII, 257; 314). Por otro lado, algo semejante sucede en aquella caracterización aristotélica de la φύσις definida como principio de los entes naturales, es decir, los entes que poseen en sí mismos su principio de movilidad, que, por tanto, se distingue de la τέχνη definida como principio de los entes producidos, es decir, los entes que no poseen en sí mismos su propio principio de movilidad y que son resultado de la producción humana (Ver Aristóteles, *Physica*, 192b16–24). Al final de su estudio sobre la concepción aristotélica del mundo, Rémi Brague llega a seis conclusiones en las que es posible ver el lugar central que posee el concepto de *hombre* en la ontología y la cosmología aristotélica. Ver Rémi Brague, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* (Paris: PUF, 1988), 511–18. Asimismo, y como veremos en el Cap. 3 del presente trabajo, la idea cartesiana de ciencia concebida en las *Regulae* constituye una anticipación del giro copernicano en el cual la ciencia ya no se subordinará a las cosas, sino justamente al revés. Ver p. 132 y ss.

³⁹La oposición entre el concepto existencial y el concepto lógico de la ciencia puede rastrearse hasta HGA 23, 18 y 22, volverá aparecer en HGA 25, 18, y, finalmente, en HGA 29/30, 280; 240–241.

ser otro que el definido por Husserl en el § 64 de los *Prolegómenos* como la “unidad de la explicación” o “unidad teórica” de la ciencia. En cambio, el *concepto existencial de la ciencia* encuentra su contraparte en la *VIª MC*, justo en el momento en que Fink afirma sobre la posibilidad del saber teórico mundano que:

[...] una ciencia no es en primer lugar una unidad conexas de *verdades* comprobadas definitivamente y demostradas sistemáticamente, la cual resulta estar condicionada por la unidad del campo temático, sino una *praxis* teórica de la *existencia humana* que logra alcanzar tales verdades; en cuanto que los resultados de esta *praxis* son una libre posibilidad del hombre respecto de la cual él puede decidirse o que él puede rechazar [...] El ‘sujeto’ de la ciencia es el ‘hombre’, no en cuanto hombre tomado como unidad individual, sino como unidad conexas de la vida histórico-generativa, situada en la unidad de una tradición cultural. [...] El ser sujeto también significa que el hombre es aquel para quien se llevan a cabo descubrimientos ‘científicos’ en general [...] toda ciencia es pues ciencia *humana* (HuDo II/1, 111–115).

Ahora bien, la idea de que el hombre es el *sujeto* de la ciencia bien se puede rastrear hasta el § 62 del Capítulo 11 de los *Prolegómenos* en donde justamente se afirma: “La ciencia es en primer término una unidad antropológica” (Hua XVIII, 230; 191).⁴⁰ Solo que en aquella obra se hizo explícitamente abstracción de dicha unidad, dejándola completamente indeterminada, en favor de la aludida “unidad *teórica*” (Hua XVIII, 236; 195) que define la esencia “objetiva” de la ciencia a través de la lógica pura entendida plenamente como una teoría de la ciencia, como una *mathesis universalis*.⁴¹ Como veremos en el cuarto capítulo de nuestra investigación, inmediatamente después, es decir, al iniciar el segundo volumen de las *IL*, la tarea de la fenomenología fue justamente definida como la de una *fundamentación subjetiva* de esta unidad objetiva de la ciencia. A nuestro modo de ver, es mérito de la crítica de Heidegger el haber puesto de relieve la falta de correspondencia entre los primeros desarrollos de la *fundamentación objetiva* de la ciencia y el sentido concreto de la misma en cuanto unidad antropológica, tal y como se verá en el capítulo siguiente.

Sin embargo, también debe decirse que una parte importante de la orientación global del trabajo realizado por Husserl desde 1900 hasta su muerte consistió en articular y conciliar lo que en un inicio parecería ser una mutua exclusión entre la unidad antropológica y la unida teórica

⁴⁰Incluso se podría ir todavía más atrás, hasta la *Filosofía de la Aritmética* de 1891, cuando Husserl glosa y critica la sentencia de Gaos ὁ θεὸς ἀριθμητίζει (“dios numera”, inspirada a su vez en la famosa idea galileana de que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático), afirmando en contra de esta que más bien “ὁ ἄνθρωπος ἀριθμητίζει” (“el hombre numera”) (Hua XII, 192). Husserl retomará la crítica a Gaos y su idea del dios matemático y de un mundo en sí matemático en Hua XXIX, 204–207. Sobre esto, ver Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, “*Mathesis universalis* and the Life-World: Finitude and Responsibility,” en *The Phenomenological Critique of Mathematization and the Question of Responsibility. Formalisation of the Life-World*, eds. Lubica Učnik, Ivan Chvatík y Anita Williams (Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2015), 160.

⁴¹La relación entre la unidad teórica de la ciencia y la fenomenología será abordada en las p. 192 y ss del presente trabajo.

de la ciencia. Por ello, es falso —como afirma Heidegger en sus primeras lecciones en la Universidad de Marburgo (1923/24)— que la concepción fundamental de *ciencia* de la que se nutre la fenomenología madura de Husserl (expuesta en el ensayo de 1911 *Filosofía como ciencia estricta (FCE)* y en las *Ideas I* de 1913) estuviese irremediabilmente arraigada en el ideal platónico-cartesiano de una mera ciencia normativa suprema, modelado por el conocimiento matemático, que haría posible a toda otra ciencia, pero en el cual, según Heidegger, “[...] la existencia humana no se convierte en absoluto en tarea de la reflexión” (HGA 17, 90; 100). Por el contrario, tal y como el padre de la fenomenología afirmó en su tratado de 1917 “Fenomenología y teoría del conocimiento”, el punto de mira desde el que su fenomenología considera el problema global de la doctrina de la ciencia, no en cuanto una mera reflexión lógico formal abstracta, sino como unidad antropológica (en plena consonancia con lo dicho en la *VIª MC*) implica que:

La ciencia considerada como teoría tiene su correlato en la ciencia tomada como función, como actividad cognoscitiva del sujeto. Esto significa, como actividad del sujeto humano en la comunidad humana, específicamente, en la comunidad de investigación, y que podemos considerar a la ciencia como producto de la cultura, como tema de la historia de la ciencia de la cultura (Hua XXV, 205).

Por tal motivo, en sus lecciones “Introducción a la filosofía” de 1919/20 recién citadas, él también habló de una necesaria “referencia retrospectiva del hombre y de la humanidad a sí mismos” (HuaMa IX, 148–149) que comporta todas sus actividades y productos, sean prácticos o teóricos.⁴² Ya para la segunda década del siglo XX y, especialmente, en las indagaciones genético-generativas sobre el sentido histórico de la filosofía y la ciencia occidental que se continuarían en la década siguiente, la idea general de la ciencia entendida como unidad antropológica sería analizada fenomenológicamente en su concreción última y a partir de ello se decidiría la *misión y vocación humana* de la propia fenomenología y del fenomenólogo como *funcionario de la humanidad*.

Ahora bien, en respuesta a nuestras últimas dos preguntas planteadas más arriba acerca de la comprensión de la vida humana y la posibilidad de prever desde dicha comprensión el sentido de la fenomenología, en síntesis, podemos decir que la vida no sabe de sí primordialmente gracias al conocimiento científico en cualquiera de sus formas, por el contrario, toda ciencia es un quehacer que solo tiene sentido sobre la base de la autocomprensión precientífica de la vida en cuanto vida humana en el mundo.⁴³ O dicho de otro modo, este carácter *apriórico* de la *autocomprensión*

⁴²A este respecto, ver el texto “No. 16. Dificultades del regreso fundador a la subjetividad a partir del mundo como predado” de 1931 en Hua XXXIV, 254–259, en el que las verdades del conjunto de las ciencias positivas “están ahora puestas entre paréntesis y solo tienen sentido en el mundo de la vida (lo cual comprende el mundo del científico mismo) en cuanto formaciones culturales previas a todo cuestionamiento por la legitimidad” (Hua XXXIV, 254).

⁴³Ver Hua VI, 107, 128–9; 146–147, 167–169, Hua XXIX, 140ss y también HGA 56/57, 109–110; 132–133, HGA 58, 29–35 y 139 y el Cap. 2 de HGA 63, 21–33; 41–53.

humana de nuestra vida con respecto a su tematización teórica científico-objetiva no se limita a esta o aquella explicación científica en particular, sino que es tan amplio como el quehacer científico en general. Sobre esto, Husserl y Heidegger señalan respectivamente lo siguiente:

[...] la ciencia objetiva solo formula preguntas a partir de la vida pre-científica sobre la base de este mundo existente, que persiste de antemano. La ciencia, como toda praxis, presupone su ser de antemano, se propone como meta transformar en perfecto, según el alcance y fijeza, el imperfecto saber pre-científico (Hua VI, 113; 153).⁴⁴

Lo ya develado precientíficamente puede convertirse en *objeto* de la investigación científica. Una *investigación científica se constituye* en la *objetivación de lo previamente ya develado de algún modo* (HGA 24, 456; 381).⁴⁵

En cambio —y con ello ponemos al descubierto una primera particularidad de la fenomenología—, a pesar de ganar el aspecto de un evento que tiene lugar en nuestro mundo, *porque ciertamente acontece en él*, en realidad, el fenomenologizar no consiste en algo que pueda ser previsto en su sentido propio a partir del horizonte de la autocomprensión mundana de la vida humana.⁴⁶ Por lo cual, se desvanece el aparente carácter trivial de nuestra preocupación por abordar el sentido del *apriori* de la vida humana con respecto al fenomenologizar y, entonces, se convierte en un problema para todo aquel que se interesa por la fenomenología.

Este carácter a primera vista imprevisible del sentido propio de la fenomenología a partir del horizonte de la humana comprensión del mundo y de la vida misma desde su mundo, implica, entre otras cosas, que ella no puede ser comparada con una producción, sea cual sea; porque su sentido no es separable de su propia actividad, como si se tratara de un cosa disponible y a la mano, ni tampoco es comparable a cualquier otra conducta humana particular cuyo fin esté puesto en ella misma en cuanto un aspecto de esta vida humanamente autocomprendida. Lo que significa que, en suma, no se trata ni de una praxis lúdica, ni de una praxis productiva o práctica, ni, finalmente, de una “praxis teórica” semejante a la de las ciencias positivas del mundo del hombre, porque su sentido no es el de una actividad predeterminada por la autocomprensión y asunción de la vida y sus asuntos [*Sachen*], que tenga como fin el cumplimiento de *sus humanas interpretaciones intramundanas y la autopreservación de sí mismo*.⁴⁷

⁴⁴En el texto recién citado de 1931 Husserl afirma en este mismo sentido: “Toda ciencia positiva tiene como base *este mundo* ‘precientífico’, *ateorético*’, privado de validez científica, y siempre válido de manera ‘ingenua’, siempre experienciado de manera ingenua, siempre predado en su completa universalidad temporal”. Ella [la ciencia positiva], pretendiendo un saber del mundo y fundando a este mismo, necesariamente presupone la validez de ser del mundo de la vida”. (Hua XXXIV, 254). Ver también Hua III/1, 61; 140 y el § 7 de Hua IX, 64–69.

⁴⁵Ver la conferencia del 4 de diciembre de 1926 “Concepto y desarrollo de la investigación fenomenológica” en donde se afirma que “el objeto de la ciencia positiva preface [*vorliegt*] como ente; de algún modo es conocido y es accesible en los comportamientos y actitudes cotidianas” (HGA 80.1, 167); ver también la conferencia de 1927 “Fenomenología y teología”, en donde Heidegger analiza, en plena concordancia con Husserl, lo que para él constituye “la positividad de una ciencia” (HGA 9, 48–50; 51–54).

⁴⁶Ver HuDo II/1, 122 y ss. y Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939* (Den Haag: Nijhoff,

La actividad fenomenológica es *diferente* a cualquier otra que tenga sentido en nuestra comprensión humana del mundo; no obstante, esta *diferencia* de ninguna manera puede ser pensada como una separación radical con respecto a dicha vida. Como veremos más adelante, esta “diferencia” tendrá que ser precisada, de la mano de Husserl y de Heidegger, hasta captarla claramente en su sentido pleno; lo que implica considerar a la fenomenología en cuanto una forma de vida, a saber, de la vida filosófica, y en lo que ella tiene en común con las “otras” actividades humanas, tanto productivas como científicas. En efecto, pese a ser diferente a otras actividades humanas, la fenomenología, en cuanto forma de vida filosófica, tiene una historicidad propia y está insertada en una tradición en la que ella cobra sentido; así, entonces, esta diferencia no implica una separación absoluta (χωρισμός) con respecto a los “otros” modos de vida.

§ 6. La reducción fenomenológica trascendental entendida como la determinación esencial de la posibilidad de la fenomenología

Por provisional que este pueda ser, un aspecto decisivo más del punto de partida de nuestro abordaje del carácter esencial del fenomenologizar considerado desde la perspectiva de la vida prefenomenológica en la que nos encontramos, consiste en que no solo no podemos transfigurar el sentido del fenomenologizar en cuanto modo de vida interpretándolo a partir de las producciones y acciones intramundanas del hombre, sino que tampoco nos podemos conformar ni con una presentación en la que se exponga un mero fragmento de su esencia ni con una mera presentación simbólica de ella misma —por ejemplo hablando de ella a través de imágenes— en la que algo presente y dado en sí mismo remita *in absentia* al fenomenologizar en cuanto tal, y mucho menos con una idea de la misma meramente construida especulativamente; sea, por ejemplo, una mitología sobre cómo la fenomenología advino al mundo desde fuera de él. De manera que lo esencial del fenomenologizar *tiene que sernos originariamente dado* en la unidad completa de su sentido, por imperfecto o indistinto que pueda parecer en esta primera fase de la investigación y por mucho que ello comporte diferentes y complejos momentos que solo pueden ser debidamente analizados separadamente.

Dicho esto, considérese que la recién referida imprevisibilidad del sentido propio de la fenomenología a partir del horizonte mundano de la humana autocomprensión de nuestra vida y de sus intereses no es absoluta; dicho de otro modo, el fenomenologizar, en cuanto forma de vida, no es absolutamente inapareciente en el mundo. Por el contrario, visto con los ojos del mundo humano en su *integridad* y en su *diferencia* respecto de las actividades mundanas del hombre, el

1966), 197–8.

⁴⁷Sobre el concepto fundamental de “interés” ver la p. 262 y ss del presente trabajo; sobre el concepto fundamental de “autopreservación de sí” ver la p. 281 y ss. del presente trabajo.

fenomenologizar en sí mismo gana el *aspecto intuitivo general y unitario* de un evento [*Ereignis*] extraordinario que *irrumpe* en la vida, a saber, según el propio Husserl, de “[...] una plena transformación [*Wandlung*] personal que tendría que ser comparada con una conversión [*Umkehrung*] religiosa, la que más allá de eso entraña en sí el significado de *la más grande transformación existencial* que se ha propuesto al ser humano como ser humano” (Hua VI, 140; 179),⁴⁸ a través de la cual, “el fenomenólogo [...] no tiene ni a sí mismo ni a los otros ingenua-directamente válidos *como seres humanos*, sino precisamente como ‘fenómenos’, como polos de las preguntas retrospectivas trascendentales” (Hua VI, 187; 224).

De modo que, considerado de manera general y unitaria, el fenomenologizar *se presenta y aparece*, desde la perspectiva prefenomenológica mundana en la que aún nos movemos en estas consideraciones preliminares, como una “transformación” radical efectiva, a saber, el “cambio” [*Umstellung*] (Hua V, 148; 382) del modo en que “estoy naturalmente colocado” [*natürlich eingestellt*] (Hua III/1, 59; 138), como hombre que soy *en* el mundo, a la “postura” [*Haltung*] (HuaMa VII, 3), y más precisamente, la “actitud”, propia y estrictamente filosófica desde la cual se revela el campo de la investigación rigurosamente filosófica; en pocas palabras, se trata de la modificación de la “actitud natural”⁴⁹ [*natürliche Einstellung*] (Hua III/1, 56; 135) en la “actitud fenomenológica” (Hua III/1, 68; 149) propia del filosofar riguroso en el más estricto sentido.⁵⁰

El fenomenologizar comporta entonces una transformación universal no de ésta o aquella actividad singular, sino de la vida humana y de sus intereses en totalidad, transformación a la que Husserl llamó con el peculiar nombre de *reducción fenomenológica*, y más específicamente, *reducción fenomenológica trascendental*.⁵¹ Hablar de la reducción fenomenológica en este sentido primordial⁵² (en el que quedarán incluidos diferentes momentos metodológicos tales como la *epojé* y como las distintas “reducciones” y que a su vez excluye otras tantas *epojés* y reducciones, por ejemplo, las meramente psicológicas) es hablar expresamente del modo en que el

⁴⁸Las cursivas son nuestras.

⁴⁹El concepto fundamental de la *actitud natural* será elucidado en el quinto capítulo de la presente investigación. Ver p. 276 y ss.

⁵⁰Resulta imposible reproducir el “juego” y el “transporte” del significado que se da entre las palabras *eingestellt* (estar colocado o dispuesto en la actitud), *Einstellung* (actitud) y *Umstellung* (transformación-cambio de actitud) utilizado por Husserl, pero, como veremos en seguida, también por Heidegger. Del concepto fundamental de “*Einstellung*” hablaremos en la tercera parte del presente trabajo, p. 276 y ss.

⁵¹A decir verdad la comprensión del fenomenologizar como esencialmente transformador de nuestra humana existencia y autocomprensión en el mundo fue desarrollado desde el momento mismo en que se concibió la reducción fenomenológica. Sobre esto ver por ejemplo Hua XXIV, 241–2.

⁵²Sentido que comporta, como señala Luft, una necesaria “variación eidética de la reducción, para preparar con ello un ‘*eidós* reducción’.” Sebastian Luft, “Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl. Reflexionen zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie,” *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (2012): 7.

fenomenologizar se conduce, se ejecuta; o lo que es lo mismo, hablar de la fenomenología en cuanto *método*, a saber:⁵³

Practicando la *epojé* fenomenológica⁵⁴ evidentemente cambio mi propia vida, la cual se da primeramente como un hecho [*Tun*] humano entre otros. Pero entonces, yo veo que he superado mi propio ser humano y el ser del mundo y que ahora intuyo mi conciencia del mundo como aquella en la que el mundo vale como siendo con todos sus contenidos con los cuales él es cada vez para mí. Claro está que la actitud de la *epojé* trascendental y la reducción trascendental son modificantes. Yo ya no veo más, no vivo más, directamente en el mundo predado como lo hacía antes. No obstante, es necesario despertar la evidencia de que este cambio de actitud no altera nada del mundo en su validez y que ella solo pone de manifiesto aquello que se revela como una asunción [*Annahme*] en la ingenuidad, y que no obstante es la vida misma constantemente vivida, sin la cual el ser-mundo y la vida mundana no existirían (Hua XXXIV, 178).⁵⁵

Una vez explicitado de este modo el concepto fundacional de la “reducción fenomenológica”, ella no puede ser malentendida ni como un mero procedimiento teórico-gnoseológico meramente especulativo, o como decía J.-P. Sartre, una simple “operación de sabios” o un mero “método intelectual”, ni mucho menos como un mero ejercicio de la ficción —un mero juego mental— en el que supuestamente *huimos de este mundo* con el fin de acceder contemplativamente a un mundo de meras ideas en el que aquél tiene sus fundamentos. En cuanto la realización de la ejecución del fenomenologizar, la reducción fenomenológica, como decimos, más bien comporta una *modificación radical* en la que *toda* “mi vida natural recibe una forma completamente nueva” (Hua XXXIV, 394);⁵⁶ esto implica, como señaló Fink partiendo de las reflexiones de Husserl, que “la reducción misma tiene una situación mundana en la que ella se eleva y en la que ella de algún modo permanece”.⁵⁷

⁵³En su célebre ensayo “Kant y la escuela de Marburgo” de 1912, Paul Natorp dice de manera precisa: “En la palabra ‘método’, en *μετέβαιναι*, [sic.] no está comprendido un mero “ir”, un desplazarse, ni como Hegel piensa, un simple ir con o junto a; sino que significa ir tras un fin, o en todo caso, en una dirección determinada, esto es, ‘perseguir’.” Paul Natorp, “Kant y la escuela de Marburgo,” en *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo, Curso de Pedagogía Social*, ed. Francisco Larroyo (México: Porrúa, 1975), 82. Pensamos que esta indicación también es adecuada para la fenomenología entendida, como veremos a continuación, no como un procedimiento disponible y aplicable para cualquier fin ya predeterminado, sino como el método fundamental de la filosofía que surge fenomenológicamente y de sus respectivos fines intrínsecos.

⁵⁴Entiéndase “practicando la reducción fenomenológica” comprendida de forma preliminar en el modo que acaba de ser señalado. Como nos recuerda el editor del vol. XXXIV de Husserliana, “Después del viraje a la filosofía trascendental que Husserl lleva a cabo en las *Ideas I*, en efecto, la reducción se entiende en primer lugar como trascendental y, por tanto, ella está unida a la concepción husserliana de la fenomenología como filosofía trascendental. A pesar de esta distinción terminológica, es necesario tomar en cuenta que la ‘*epojé*’ (entendida como abstención de toda la validez de ser respecto a la existencia mundana) es utilizada en el Husserl tardío casi como sinónimo de ‘reducción’, incluso a pesar de que, en realidad, ella, la *epojé*, no es más que un aspecto, esto es, una parte de la reducción” (Hua XXXIV, XXI).

⁵⁵Del “Apéndice XII (al texto No 9, § 6): Fenomenología ingenua directa y fenomenología del yo fenomenologizante. Fenomenología de la fenomenología (verano de 1930)” (Hua XXXIV, 176–178).

⁵⁶Ver Hua XXXIV, 229.

⁵⁷Fink, *Nähe und Distanz*, 14.

Asimismo, es crucial tomar en cuenta que, como afirma J. Drummond, el método de la reducción fenomenológica concebido por Husserl no es una especie de procedimiento de “cirugía exploratoria” que nos permite sacar a la luz cierto tipo de “entidades presentes (pero escondidas) en nuestra experiencia ordinaria”;⁵⁸ y más aún, como afirma muy adecuadamente A. Montavont, dicho método no es que simplemente

le permita al fenomenólogo tener acceso a nuevos conceptos, sino más bien a una nueva forma de vida. Ella transforma nuestra vida entera y es una verdadera conversión que tiene lugar más allá de los conceptos. Aquello que es ahora el tema no son los conceptos, sino la vida misma, la actitud natural, inconsciente de sí misma en la medida en que no dirigimos nuestra mirada hacia ella [...] Para comprender lo que es la vida natural en el mundo, hace falta un viraje total de actitud; pero este cambio de actitud no hace que la vida cese, por el contrario, ella continua, ya que el acto mismo de la *epojé* es también un acto de la vida. No se puede escapar de la vida; solo se puede modificar comprendiéndola desde el interior.⁵⁹

De acuerdo con la autointerpretación hecha por Husserl hacia el final de su vida, la “irrupción” del concepto metodológico fundamental de la reducción fenomenológica, “todavía muy necesitada de aclaraciones, tuvo lugar años después de la aparición de las *IL*” (Hua VI, 170; 207), de manera más precisa, en las vacaciones del verano de 1905 en Seefeld;⁶⁰ posteriormente, en las lecciones del semestre de invierno 1905/06 en Gotinga, la reducción y la *epojé* fenomenológicas fueron señaladas por Husserl como “*el verdadero punto arquimédico de la filosofía*” (Hua XXIV, 211) y utilizadas por primera vez de manera explícita como el método de lo que en aquel entonces él consideraba como sus investigaciones para la fundamentación de una “crítica”, más no teoría, fenomenológica del conocimiento;⁶¹ pero la “introducción sistemática” (Hua VI, 170; 207) de la reducción fenomenológica en cuanto el método para abordar lo que según Husserl era la cuestión central de la filosofía fenomenológica, el problema de la constitución, tuvo lugar en las *Ideas I* de 1913; finalmente, hacia mediados de los años veinte, él consideraba que “la comprensión del conjunto de la fenomenología depende de la comprensión de este método; y es solamente a través de él que nosotros adquirimos los fenómenos en el sentido de la fenomenología” (Hua IX, 188).

⁵⁸John Drummond, “An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema,” en *The Phenomenology of Noema*, eds. John Drummond y Lester Embree (Dordrecht: Kluwer, 1992), 89.

⁵⁹Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Epiméthée (Paris: PUF, 1999), 48–49.

⁶⁰Ver Hua X, 237. Sobre el origen y desarrollo de la reducción fenomenológica hasta llegar a las *Ideas I*, ver el exhaustivo trabajo de Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913) : Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique* (Paris: PUF, 2004). Sobre los detalles del origen del concepto de reducción fenomenológica en la lecciones impartidas por Husserl entre 1902 y 1907, ver el Cap. V de la “Primera sección” de este exhaustivo trabajo de Lavigne (especialmente, los apartados 7–11, pp. 306–359), así como el trabajo de Javier Álvarez V. “Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion: Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls,” Tesis doctoral (Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2010), Disponible en www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7442/; página consultada el 21/02/2011.

⁶¹Ver Hua XXIV, 211 y 370–371.

No podemos soslayar el hecho de que el sentido claro y distinto de la reducción fenomenológica no se presentó en la mente de Husserl como venido del cielo, sino que fue desarrollándose y perfeccionándose, literalmente, durante décadas; especialmente hacia el final de su carrera, cuando se dio a la tarea de desentrañar el sentido *concreto-existencial* de la reducción y su recién señalada situación, analizando su carácter ejecutante desde su dimensión genético-generativa y poniendo en marcha una *fenomenología de la fenomenología*. Así, en un inicio el propio Husserl presentó la reducción fenomenológica ante sus estudiantes de Gotinga bajo la forma de una “reducción gnoseológica” (Hua II, 39; 51) dentro del marco de su versión fenomenológica de la “teoría” del conocimiento y su crítica fenomenológica de la razón, la cual, después de las *IL* también tomaba en cuenta “la razón práctica” y la “razón valorativa” (Hua XXIV, 217).

Si bien es cierto que la irrupción de la reducción fenomenológica estuvo desarrollada desde esta orientación “teorético-y-crítico-cognoscitivo-de-la-razón [*erkenntnistheoretisch-vernunftkritisch*]” (Hua VIII, 283), en la que se pretendía radicalizar la fundamentación crítico-racional del conocimiento científico —la idea de una *mathesis universalis* presentada en los *Prolegómenos*—, como Husserl dejó claramente asentado en *La crisis*, esta “vía cartesiana” para la reducción no es la única, ni siquiera la más fundamental.⁶² Entre otras cosas, esto implica que,

⁶²Ver § 43 Hua VI, 156–158; 195–196. A inicios de la década de los sesentas del siglo pasado, I. Kern presentó lo que bien puede ser considerado como la exposición canónica de las diferentes vías para la reducción fenomenológica desarrolladas por Husserl. Ver Iso Kern, “Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl,” en *La posibilidad de la fenomenología*, ed. Agustín Serrano de Haro, trad. Andrés Simón Lorda (Madrid: Editorial Complutense, 1997), 277–93. Sin embargo, esta exposición ha sido criticada por autores como J. Drummond y S. Luft, principalmente, porque en ella se considera que la vía cartesiana y la vía ontológica son completamente excluyentes, y que, de hecho, Husserl justamente abandonó la primera en favor de la segunda. En cambio, para estos autores, y otros como K. Held, este abandono es un mito construido por los intérpretes (como Kern, Landgrebe y Gadamer) y no un hecho constatable en las obras publicadas por Husserl y sus manuscritos. De acuerdo con Drummond y Luft, una interpretación más adecuada de las diferentes vías para la reducción, para empezar, debe mostrar que no hay propiamente “tres” sino “dos” caminos antagónicos, la vía cartesiana (a la cual está remitida la vía psicológica en sus diferentes desarrollos) y la vía ontológica. Para seguir, en ella se tiene que dejar en claro que Husserl nunca abandonó la vía cartesiana en favor de la vía ontológica del mundo de la vida (sobre esto ver Donn Welton, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology* [Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2000], 118–20), en este sentido *LFLT* y las *MC* de 1929 (junto con el proyecto desarrollado por Husserl y Fink de refundir por completo esta última obra) y *La crisis* de 1935 (junto con el proyecto de investigación de donde esta obra surge) constituyen un claro ejemplo de cómo Husserl pretendía refundar hacia el final de su vida su idea de la fenomenología a través de dos vías diferentes pero *no absolutamente excluyentes* una de la otra. Para finalizar, una interpretación más adecuada de los múltiples sentidos de la reducción tiene que clarificar la tensión que existe entre estas dos vías, el intento del propio Husserl de desarrollar ambas de manera conjunta y las dificultades para concebirlas en una conjunción sistemática. Sobre el supuesto abandono del cartesianismo ver Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, trad. Mario A. Presas (Buenos Aires: Sudamericana, 1968), 293; Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke. Band 10, Hermeneutik im Rückblick* (Tübingen: Mohr, 1995), 113; para una discusión crítica de las “vías” para la reducción y el supuesto abandono del cartesianismo ver John Drummond, “Husserl on the Way to the Performance of the Reduction,” *Man and World* 8, no. 1 (1975): 47–69; Klaus Held, “Abschied vom Cartesianismus. Die Phänomenologie Edmund Husserls,” *Neue Zürcher Zeitung*, 30 de marzo 1996, 67; Sebastian Luft, “Husserl’s Theory of the

para el propio Husserl, la fenomenología considerada de manera general no es una mera teoría del conocimiento, y esto en un doble sentido: 1) ella no tiene como meta última ser una mera aclaración de la posibilidad de la cognición científica (en otras palabras, ella no aspira simplemente a ser un mera epistemología);⁶³ 2) ella misma tampoco se comprende a sí misma como pura teoría separada de la praxis, sino que, como se dijo más arriba, para Husserl, como lo fue para Platón y Aristóteles, la teoría es ya siempre una praxis que tiene lugar en el mundo de la vida y en última instancia está al servicio de la praxis, y en este sentido la fenomenología debe de ser entendida como un modo especial y radical de praxis.⁶⁴

Esto se ve reflejado en el hecho de que, como hemos dicho ya, la reducción fenomenológica es, en su sentido más general, pero no por ello menos decisivo, una modificación de la ejecución de la vida *en totalidad*, y más precisamente, en palabras de H. R. Sepp, “a saber *no solo en el curso de la teoría, sino en un desarrollo más directo sobre la praxis*”.⁶⁵ Lo cual se pone de manifiesto sobre todo en el desarrollo de la llamada “vía ontológica” o “de la ontología del mundo de la vida”⁶⁶ y, a partir de ello, por último, en el desarrollo de una “fenomenología generativa”.⁶⁷ Así que, en última instancia, la reducción gnoseológica y su respectiva problemática solo es un momento, pero no la determinación última del todo que es llamado aquí simplemente “reducción fenomenológica”.

Ahora bien, según el testimonio de una conversación hacia finales de 1931 entre D. Cairns y Husserl, el padre de la fenomenología estaba convencido de que “el asunto más importante de toda su filosofía” era justamente la problemática en torno a la reducción fenomenológica;⁶⁸ de hecho, podría decirse que para él, ésta podría ser tomada como un “*pars pro toto*” muy peculiar

Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism,” *Research in Phenomenology* 34 (2004): 198–234; Luft, “Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl,” 6–29.

⁶³Esto quedó claramente asentado por el propio Husserl, por ejemplo, en la segunda parte de sus lecciones de invierno de 1923/24 sobre “Filosofía primera” cuando señala que la filosofía primera en el más estricto sentido (o lo que es lo mismo, la fenomenología pura o trascendental que tiene como tema de investigación y de exploración la problemática trascendental) “no es una ‘mera’ teoría del conocimiento, una ‘mera’ teoría de la ciencia” (Hua VIII, 26).

⁶⁴Algunos de los trabajos más importantes donde se explora el carácter esencialmente pragmático de la concepción husserliana de la fenomenología son: Hoyos, op. cit.; Kuster, op. cit.; Hans Rainer Sepp, *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens* (Friburgo: Alber, 1997); Jesús Díaz Álvarez, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología* (Madrid: UNED, 2003) y Natalie Depraz, *Lire Husserl en phénoménologie. Idées directrices pour une phénoménologie (I)* (Paris: PUF, 2008).

⁶⁵Hans Rainer Sepp, “Epoché vor Theorie,” en *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Rolf Kühn y Michael Staudigl (Wüzburg: Königshausen & Neumann, 2003), 205, las cursivas son nuestras.

⁶⁶Ver § 51 Hua VI, 176–177; 213–215 y Rudolf Bernet, Iso Kern y Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1993), 223–24.

⁶⁷Sobre la problemática de una comprensión fenomenológico-generativa de la praxis misma de la fenomenología ver el “Apéndice XXIV al § 73” de *La crisis* en Hua VI, 485–490 y Anthony Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl* (Northwestern University Press, 1995), 257–70.

⁶⁸Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink* (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976), 43.

con respecto a la fenomenología vista en su conjunto,⁶⁹ puesto que “si el sentido de la reducción falta, [...] entonces todo falta” (Hua XXVII, 172) —más adelante veremos que este carácter fundamental de la reducción fenomenológica no nos impedirá reconocer que la idea de la fenomenología comporta dos momentos más que están estrechamente compenetrados con ella—. En su famoso artículo de 1933, Fink expresó dicho estado de cosas de la siguiente manera:

No existe fenomenología que no pase por la reducción. Todo aquello que puede designarse como ‘fenomenología’ y que renuncie a la reducción es, en principio, una filosofía mundana, es decir ‘dogmática’ (en sentido fenomenológico).⁷⁰

Pero en esta sentencia queda claro que aquello que podemos llamar “reducción fenomenológica” no resultaría esencial solo a esta o aquella idea determinada de la fenomenología, sino a todo aquello que podemos llamar, en sentido primigenio y de forma rigurosa conforme a ello, “la posibilidad de la fenomenología” y “la idea de la fenomenología”. Es decir, *la reducción fenomenológica es esencial a toda fenomenología posible que pueda ser considerada rigurosamente como tal* y por tanto, no se limitaría a tal o cual forma concreta de hacer fenomenología, sea incluso la del propio Husserl.⁷¹

Así que, como ya advirtió Husserl en *Ideas I*, “sin duda que cabe usar la palabra fenomenología” incluso cuando hemos dejado de lado la reducción fenomenológica y su respectiva actitud —por tanto, dejando de lado el campo de investigación que con ellas se abre para el que filosofa con pleno rigor fenomenológico—, “pero no se tiene la cosa” (Hua III/1, 200; 291); esto es, a la fenomenología determinada a partir de la reducción fenomenológica. No comprender la reducción fenomenológica equivale, entonces, a ser ciegos a la fenomenología en sentido primigenio y estricto y a lo que ella abre específicamente para la filosofía, pues, como Fink también señaló en otro momento, “la idea de una reconversión radical del pensamiento humano es el motivo fundamental de la concepción fenomenológica de la idea de la filosofía”.⁷² Y quien no preste atención a esto, y por ello no reconozca el papel fundamental de la reducción fenomenológica en la ejecución efectiva de la praxis filosófica, es decir, como señala Husserl a H. Marcuse en una carta del 18 de enero de 1932, quien practique la filosofía “a partir del filosofar que se remite al hombre mismo, esto es, en el cual, quien filosofa al mismo tiempo se mundaniza (se tiene a sí mismo en la validez de ser hombre), no logra alcanzar el nivel de la verdadera problemática filosófica y del verdadero trabajo filosófico” (HuDo III/4, 401).⁷³

⁶⁹Sebastian Luft, “Einleitung des Herausgebers,” Hua XXXIV, XXII.

⁷⁰Eugen Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik,” *Kant-Studien* 38, no. 1 (Enero 1933): 342.

⁷¹En esta interpretación coincidimos con Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1990), 217.

⁷²Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 197.

⁷³Algo muy semejante le dijo Husserl a R. Ingarden en una carta del 19 de agosto de 1932: “Estoy convencido de

Desde su aparición, el sentido metodológico de la reducción fue precisamente lo más incomprendido del pensamiento husserliano —y habría que añadir, de la fenomenología *simpliciter*—, en parte, debido a que, como Husserl mismo declaró en una carta a R. Ingarden del 13 de noviembre de 1931, “penetrarla y practicarla con inteligencia es difícil, lo *más difícil* de la filosofía en general” (HuDo III/3, 281). A nuestro juicio, y siguiendo el veredicto del padre de la fenomenología, esto contribuyó inevitablemente a las malas interpretaciones de su idea de la fenomenología y la filosofía fenomenológica.⁷⁴ Puesto que, o bien, ella fue simplemente mal entendida en su conjunto o bien ella resultó confundida con alguno de los “caminos para” ella,⁷⁵ con alguno de sus momentos o con alguno de los miembros de “la familia de las reducciones”,⁷⁶ en general, no se le comprendió en su integridad y sistemáticamente, esto es, en su carácter metodológico fundamental; es decir, no se comprendió el sentido concreto (bien podría decirse, siguiendo de cerca la concepción husserliana de la reducción fenomenológica, “el sentido *existencial*”) de su carácter primordialmente transformador, recién señalado. En cambio, desde entonces, la expresión “reducción fenomenológica” ha sido entendida por parte de muchos intérpretes como el título de un modo de proceder, un artilugio metodológico, separado de aquello que se logra investigar fenomenológicamente a través de ella; e incluso se ha llegado a tomar, como Husserl señaló en el *Epílogo a Ideas I* de 1930, como una mera “extravagancia filosófica sin importancia”

que *no* existen ni un verdadero filosofar ni tampoco una verdadera discusión filosófica que puedan tenerse para sí con un sentido definitivo sin que estén asentados sobre el *suelo* de la reducción trascendental y su ‘idealismo’ [...] La reducción trascendental posibilita por primera vez el verdadero radicalismo y la verdadera libertad.” (HuDo III/3, 287).

⁷⁴En la misma carta a Marcuse recién citada, Husserl también expresó claramente su convicción de que “toda la generación” de sus contemporáneos simple y llanamente han sido incapaces de entender el sentido de la reducción fenomenológica y, por ello, han sido incapaces de valorar cómo en las *Ideas I* se ofrece un nuevo “método del filosofar, una filosofía en proceso, la cual, en su radical carácter novedoso *derriba* y cancela para siempre el estilo unitario de todas las filosofías del pasado y de toda forma nueva de filosofar que se lleve a cabo en este estilo” (HuDo III/4, 401). Ver Hua V, 141–142; 373–374. y HuDo III/6, 457.

⁷⁵“La preparación para la reducción es tarea de los llamados ‘caminos para la reducción’ (*Wege zur Reduktion*). Este es otro de los puntos en los que se observa una indescriptible confusión entre los diversos intérpretes. Para Husserl, la reducción fenomenológica es el único método de introducción a la fenomenología. Pero por las diversas presentaciones que Husserl hace de la reducción parece que existen diversas formas de entenderla [...] Pues bien, en la literatura secundaria sobre Husserl el tema de los caminos fue confundido inmediatamente con el de la reducción y el problema que el camino cartesiano plantea fue también confundido con un problema inherente al concepto de reducción. El error provenía de confundir los caminos para la reducción con la reducción misma. Husserl, sin embargo, no habla nunca de los ‘caminos de la reducción’ (que sería *Wege der Reduktion*), sino de caminos para la reducción (*Wege zur Reduktion*) [...] Desgraciadamente esta equivocación invalida de raíz la mayor parte de las interpretaciones sobre Husserl y sobre la reducción, incapacitándose, en virtud de ello, para comprender el significado de la palabra ‘constitución’, tan decisiva en la fenomenología como la reducción.” Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico* (Madrid: UNED, 1986), 38–39.

⁷⁶En los §§ 60 y 61 de *Ideas I* Husserl distingue entre la “primera reducción”, la cual “hace, en efecto, posible por vez primera volver la mirada hacia el campo fenomenológico y captar sus daciones” y las reducciones “secundarias” que “presuponen a la primera” (Hua III/1, 130; 215). Sobre los diferentes miembros de la familia de las reducciones en sentido fenomenológico ver, por ejemplo, Marcus Brainard, *Belief and its Neutralization: Husserl’s System of Phenomenology in Ideas I* (Albany: SUNY, 2002), 68–76.

(Hua V, 155; 482). Como consecuencia de esta separación de la reducción fenomenológica en su sentido existencial y fundacional con respecto a la idea de la fenomenología, ésta ha llegado a ser considerada como una especie de dispositivo intelectual utilizable para cualquier fin predeterminado o, en todo caso, como una propedéutica para una filosofía ya predada.

Y no es que la fenomenología no pueda ser “aplicada”, de manera secundaria, a algún tema ya preconcebido, por ejemplo, la geometría tal cual fue desarrollada en la tradición, sino que no debe confundirse ella misma, en su carácter primario, con su aplicación. En este sentido, pensamos que a la fenomenología como tal le ha pasado algo en cierto modo semejante a lo que, según Husserl, le sucedió a la lógica al ser pensada como una ciencia normativa y una “tecnología” [*Kunstlehre*].⁷⁷ No obstante, como Husserl mismo señaló hacia mediados de 1912 en un borrador de un “plan” general del texto de *Ideas I*: el “ascenso al dominio de la fenomenología” tiene que llevarse a cabo “sin entrometimiento [*ohne Hereinziehung*] en ninguno de los intereses y problemas filosóficos o de crítica de la razón” (Hua III/2, 559; 595);⁷⁸ o dicho de manera más amplia, como Fink señaló en 1932, “[...] el conocimiento fenomenológico *jamás está motivado por un conocimiento mundano, sino siempre por un conocimiento fenomenológico*” (HuDo II/1, 39).

Por su parte, Heidegger también defendió que la fenomenología debe tener acceso a sus asuntos propios por ella misma y desde sí misma, y no a partir de problemas y asuntos dados de antemano en la tradición.⁷⁹ De modo tal que estas posibles interpretaciones no podrían estar más alejadas de lo que se quiere señalar con “fenomenología”, pensada a partir del concepto funda-

⁷⁷Ver Hua XVIII, 7; 38. Ya en las *Ideas I* Husserl no descarta la posibilidad de aplicar la fenomenología a las ciencias existentes a modo de una “crítica” que permita clarificar el sentido de ser de sus objetos, de sus métodos y principios, ver Hua III/1, 133; 219. No obstante, en un manuscrito de 1912 perteneciente a *Ideas III*, Husserl distingue claramente entre “aplicación de la fenomenología” y “fenomenología en sí misma”, es decir, entre las investigaciones en las que se “aplica” el conocimiento fenomenológico a conocimientos ya existentes, con el fin de “interpretarlos y ‘elucidarlos’ fenomenológicamente”, y las investigaciones propiamente “fenomenológicas”, es decir, que poseen su propia “esfera de investigación” (Hua V, 81; 94).

⁷⁸Hemos modificado la traducción.

⁷⁹Ver HGA 20, 186; 172. Como se verá en el capítulo siguiente, precisamente, el punto central de las objeciones de Heidegger a Husserl consistió en señalar que, a su modo de ver, el padre de la fenomenología, al igual que Scheler, no entendió fenomenológicamente los asuntos propios de su investigación, sino que los adquirió acríticamente de la tradición. Con todo, dice Heidegger, “no queremos quedarnos en que ese enlace con la tradición solo traiga prejuicios, sino que lo que queremos es lograr un enlace auténtico con la tradición. Pues, lo contrario sería igualmente fantástico, el pretender que se puede hacer, por decirlo así, filosofía en el aire, tal como a veces les ha sucedido a algunos filósofos, convencidos de poder empezar de la nada. Lo que se está diciendo con esto es que ese enlace con la tradición, esa vuelta a la historia, puede tener un doble sentido: por un lado, que sencillamente se trate de tradicionalismo, en cuyo caso lo que se recibe no se somete a crítica; por otro, sin embargo, la vuelta puede llevarse a cabo de tal manera que se retroceda *ante* las cuestiones que se plantearon en la historia, y antes de nada se apropie de nuevo originariamente de esas cuestiones que el pasado planteó.” (HGA 20, 187; 173).

Debemos indicar que es justamente este “enlace” entre la tradición y la fenomenología lo que servirá de hilo conductor para gran parte de nuestra investigación, al señalar que, en última instancia, tanto Husserl como Heidegger defienden que la tarea de la fenomenología solo es comprensible desde el fondo de la historia.

mental de la reducción fenomenológica, puesto que no hemos dicho que tal concepto sea algo añadido a una doctrina o posición filosófica preexistente que tiene sus motivos y fines ya delimitados, sino que en ello se expresa, precisamente, la idea de una conversión total de la vida humana, incluyendo entonces, todo saber previo, toda doctrina científica, pero también, toda pretensión e interés filosófico y científico, y junto con ello, toda pretensión derivada de ellos.

Cabe señalar que, a partir de esta caracterización de la fenomenología en cuanto reducción fenomenológica, se hace patente que resulta inadecuado querer hablar “estrictamente” de fenomenología y de fenomenólogos (es decir, ni en un sentido amplio, ni tampoco por comparación, ni de manera derivada, sino, en todo caso, solo siempre por analogía) *avant la lettre*, como cuando se dice que Aristóteles o Santo Tomás “también” fueron a su modo fenomenólogos; pero a su vez, dicha consideración implica prevenirnos de que bajo el mismo nombre encontramos cosas muy distintas. Desde que Johann Heinrich Lambert acuñó el término en su obra de 1764 *Neues Organon* para designar a la “teoría de la apariencia y su influencia en la corrección y la incorrección del conocimiento humano”,⁸⁰ filósofos tales como Kant, Hegel, Von Hartmann, Hamilton, Cassirer o Bachelard, entre muchos otros, pero también científicos, tales como Mach y Einstein, entre otros,⁸¹ se han servido de dicho término para nombrar doctrinas que, en su conjunto, resultan ser distintas a aquello que podemos denominar “fenomenología” a partir de la determinación esencial de la misma a través de la reducción fenomenológica. De modo que, hablar de “fenomenología” en el sentido determinado por el método de la reducción fenomenológica, es uno de esos casos en que se nombra con una vieja palabra a una nueva forma de pensamiento.

Excluir la filosofía de Kant o de Hegel de “la” fenomenología en este sentido tan restringido, pero cargado de una nueva determinación que aquí defendemos, no resultará nada sorprendente, sin embargo, también quedan fuera importantes predecesores y contemporáneos de ella, a saber, Brentano y Stumpf, Twardowski y Meinong, por mencionar algunos. Finalmente, de la misma manera quedan fuera gran parte de los integrantes de los “círculos” fenomenológicos y de aquellos quienes se identificaron dentro de alguna de las “escuelas” fenomenológicas y dentro del “movimiento” fenomenológico en general en las primeras décadas del siglo XX, pues, ¿quienes de ellos vieron el carácter fundamental de la reducción fenomenológica entendida en el sentido recién señalado? y ¿quiénes de ellos realmente fenomenologizaron de este modo?; es decir, ¿quienes de ellos practicaron la fenomenología en términos de dicha reducción fenomenológica y la transformación radical de la existencia humana que ella exige? Ni siquiera Scheler comprendió

⁸⁰Citado de Joachim Ritter, Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel, eds., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe, 1971–2007), 486.

⁸¹Ver Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Vol. I* (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1960), 8–20.

la reducción fenomenológica de esta manera,⁸² y con él, muchos que consideraron a la fenomenología como un mero método de intuición de esencias; no obstante, la “fenomenología” en cuanto una mera ciencia de esencias, una mera ontología real, como señala Held, “se queda enfrente de las puertas de la filosofía”.⁸³

Siendo fieles a esta consideración —y a la autointerpretación del propio Husserl— habrá que decir que incluso el trabajo de las *IL* en su primera edición queda retenido en el umbral de la fenomenología entendida en este sentido limitado y originario, pues a pesar de que en dicha obra se da un paso decisivo en aquella dirección, al lograr desarrollar un primer estudio sistemático el *apriori* intencional que caracteriza al todo de la vida subjetiva de conciencia, en realidad, ello fue efectuado en el marco de una fenomenología entendida como una “psicología descriptiva” y en la que aún dominaba una “ingenuidad filosófica” (Hua VI, 169–170; 207–208), la cual no fue superada sino hasta la aparición de la reducción fenomenológica.

Dicha caracterización de la fenomenología desarrollada en la primera edición de las *IL* fue mantenida por Husserl incluso hasta tres años después de la publicación del primer volumen de la obra en su recensión del libro de M. Palagyi y en su primer artículo sobre Bergmann. Así, por ejemplo, en el primer escrito afirma que la “esfera de las tareas auténticamente filosóficas” se descubre “a través de los exhaustivos análisis psicológicos descriptivos (‘fenomenológicos’)” (Hua XXII, 154). Es a partir de la recensión de un artículo de Th. Elsenhans en 1903 que Husserl cambia públicamente de parecer y afirmó que: “la fenomenología no puede ser designada sin más ni más como ‘psicología descriptiva’ puesto que “su descripción no se refiere a vivencias y clases

⁸²En una conocida carta dirigida a A. Pfänder el 6 de enero de 1931 Husserl confiesa que hacia su llegada a la Universidad de Friburgo en 1916 él se sentía “completamente aislado, como un líder convocado sin seguidores, mejor aún, sin colaboradores en el nuevo espíritu radical de la fenomenología trascendental” abierto por la reducción fenomenológica (HuDo III/2, 182–183). En la carta a J. Stenzel del 28 de marzo de 1934, Husserl afirma contundentemente respecto a sus antiguos colaboradores que “pareció que nadie sintió la necesidad de retener, leer y aprehender honestamente lo que yo digo sobre la reducción” (HuDo III/6, 429). En el presente trabajo no hay lugar para confrontar cada postura de los miembros del movimiento fenomenológico (aunque debemos decir que ya en nuestra tesis de licenciatura tuvimos la oportunidad de confrontar de manera más o menos rudimentaria las objeciones de A. Reinach y R. Ingarden, en cuanto representantes del “realismo fenomenológico”, a la fenomenología trascendental husserliana). Solo podemos señalar, como lo hicieron en su momento tanto Husserl como Heidegger, que la fenomenología pronto fue entendida a partir de modos de filosofar ya predados en la tradición, es decir, preconibiéndola desde un sentido ya bien determinado del quehacer filosófico y no en su sentido originario. Al final de su conferencia “Fenomenología y antropología” de 1931 Husserl afirmaba contundentemente que Scheler vio en la doctrina del *apriori* y del *eidós* de las *IL* “un cheque en blanco para una metafísica ingenua, en vez de haber seguido la tendencia interna de las investigaciones constitutivas subjetivamente orientadas” (Hua XXVII, 180); así también, en la carta a Stenzel recién citada el padre de la fenomenología decía que Scheler “confundió la reducción fenomenológica con la reducción eidética” (HuDo III/6, 429). Por su parte, Heidegger afirmó —en el estilo mordaz que lo caracteriza— que Scheler “[...] da la impresión de que la fenomenología es algo así como ‘volverse católico’” (HGA 59, 32–33).

⁸³Klaus Held, “Husserl’s Phenomenological Method,” en *The New Husserl. A Critical Reader*, editor Donn Welton (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003), 17.

de vivencias de personas empíricas” (Hua XXII, 206–207).⁸⁴ Con todo, habría que señalar que esta corrección del sentido de la primera irrupción de fenomenología en las *IL* apunta hacia el carácter estrictamente eidético pero aún “mundano” de la fenomenología desarrollada en dicha obra y no aún a aquel carácter “trascendental” (en sentido específicamente fenomenológico) ganado a partir de la reducción fenomenológica.⁸⁵ Ya en las lecciones del semestre de invierno de 1906/07 en Gotinga, “Introducción a la lógica y a la teoría del conocimiento”, dejaba en claro que en su fenomenología “si la conciencia deja de ser una conciencia humana o alguna otra conciencia empírica, entonces la palabra pierde todo sentido psicológico, y finalmente uno es *reconducido hacia algo absoluto que ni es un ser físico ni psíquico en un sentido natural científico*” (Hua XXIV, 242). Así que “se debe separar la psicología descriptiva, esto es, en cuanto fenomenología empírica, de la fenomenología trascendental [...] La fenomenología trascendental es fenomenología de la conciencia constituyente y, en consecuencia, no le pertenece ni un solo axioma objetivo (relativo a los objetos que no son la conciencia)” (Hua XXIV, 425).

Posteriormente, en las lecciones del semestre de verano de 1909 también en Gotinga, Husserl exponía a sus alumnos este contraste radical entre su fenomenología trascendental y toda ciencia positiva diciendo que “la fenomenología no es psicología más de lo que es física” (HuaMa VII, 4); asimismo señaló en las lecciones de invierno de 1910/11 también en Gotinga, que esto es así debido a que ella “se coloca en una dimensión nueva y reclama una actitud esencialmente diferente de la que es propia de la psicología y de la de cualquier ciencia de lo espacio-temporalmente existente” (Hua XIII, 112; 47). En las lecciones de verano de 1925 en Friburgo, Husserl llevaría a cabo una clara exposición de los límites, las limitaciones y las diferencias entre la fenomenología psicológica descriptiva de las *IL* y la fenomenología en este “otro” sentido, la fenomenología pura y propiamente filosófica.⁸⁶

Y en este sentido habría que decir, conforme a la autointerpretación de Husserl, que “las *IL* son *pre-filosóficas*”,⁸⁷ y más bien significaron para él desde el momento de su publicación “no

⁸⁴Esto mismo quedará señalado muchos años después, en el prólogo de la segunda edición del primer volumen de las *IL*, ver Hua XVIII, 6; 28–29. Cabe destacar que Heidegger también rechazó duramente esta autointerpretación del trabajo fenomenológico de las *IL* en cuanto psicología descriptiva, ver HGA 58, 13–15; HGA 20, 31; 42.

⁸⁵Ver Hua XX/1, 312–313 y Jean-François Lavigne, “Introduction y Notes du traducteur,” en *Chose et espace*, Edmund Husserl (París: PUF, 1989), 10 y 438–41. Cabe recordar que la posibilidad de una fenomenología psicológica descriptiva será reutilizada en los primeros capítulos de la “Segunda sección” de *Ideas I* (ver § 34 de Hua III/1, 69–71; 150–151) como “medio” para abrir el camino a la fenomenología pura y propiamente filosófica. Pero a su vez, a partir de dicha obra, también será reexplorada esta posibilidad a título propio hasta consolidarse como *otra* fenomenología *diferente*, no obstante paralela, a la fenomenología pura y propiamente filosófica, la psicología fenomenológica pura. Sobre este paralelismo y la posibilidad de la fundación de esta psicología ver la primera y segunda parte del “Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*” (Hua IX, 277–296; 59–77) y la “Conferencia de Amsterdam: Psicología fenomenológica” de 1928 (Hua IX, 302–349).

⁸⁶Ver Hua IX, 42–46.

⁸⁷Cairns, op. cit., 90.

un final, sino un primer comienzo” (Hua XX/1, 273).⁸⁸ Cabe destacar que esta ingenuidad filosófica de aquella obra también fue vista (tal vez antes que el propio Husserl), prácticamente desde la aparición del primer volumen de la obra en 1900, por P. Natorp.⁸⁹ Así, en su *Psicología general* de 1912, Natorp declaraba que se mostró sorprendido de que Husserl, después de haber exigido en los *Prolegómenos* una “fundamentación [*Begründung*] estrictamente objetiva de la lógica del conocimiento objetivo en general”, en cambio, en el segundo tomo de sus *IL*, ofreció una fundamentación “que debería ser calificada como psicológica y no como lógica”.⁹⁰

Ahora bien, una vez señalados los límites de aquello que va a ser entendido por fenomenología, cabe preguntar si, entonces, sucede que esta determinación esencial de toda fenomenología posible (es decir, aquella de la reducción fenomenológica entendida desde nuestra consideración preliminar como una transformación radical de la vida humana, más concretamente la transformación de la actitud natural en la actitud fenomenológica) solo puede ser hallada de manera efectiva en la fenomenología trascendental husserliana. La tesis que trataremos de defender a partir de este momento es que, a nuestro juicio, esto no es así, puesto que estamos convencidos de que ella *también* está presente en la llamada fenomenología hermenéutica heideggeriana, y no de manera accidental, sino que —como tendrá que ser demostrado en lo sucesivo— la determina esencialmente como tal de un cabo al otro.

⁸⁸Con todo, en las lecciones del semestre de invierno de 1906/07 que acabamos de citar, Husserl afirma que “*la fenomenología trascendental hace madurar aquello que fue genuinamente realizado de forma fragmentaria en las IL*” (Hua XXIV, 425).

⁸⁹Ver Paul Natorp, “Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls Prolegomena zur reinen Logik,” *Kant-Studien* 6 (1901): 282–83. Recensión que Husserl consideraría años después (más precisamente en el “Proyecto de un prólogo” para las *IL* escrito en 1913) como “muy instructiva” (Hua XX/1, 274).

⁹⁰Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie* (Tübingen: Mohr, 1912), 280. Por su parte Heidegger retomó y explayó a su manera y según sus propios propósitos estas notas críticas de Natorp en su curso del semestre de invierno de 1925-1926 en Marburgo. Ver HGA 21, 88–100; 78–87. Una crítica muy cercana a la de Natorp está en el ensayo de A. Meinong de 1904 “Teoría del objeto” cuando dice: “Que en este sentido no hay que recurrir, por ejemplo, exclusivamente a la psicología, es algo en que, como de paso lo indiqué arriba, estoy enteramente de acuerdo con el autor de las *IL*. Empero al considerar los conceptos rectores a los que, precisamente en su polémica contra el ‘psicologismo’, vuelve una y otra vez, con el fin de considerar ese sector extrapsicológico del saber, me resulta difícil deshacerme de la impresión de que nuestro autor no ha podido librarse por completo de aquello que con tanto empeño y justicia combate.” Alexius Meinong, *Teoría del objeto*, trad. Eduardo García Máynez (México: UNAM, 1981), 26. Hemos modificado la traducción. Por su parte Th. Lipps le dijo a Husserl en una carta del 8 de diciembre de 1903 que a su juicio las *IL* mantenían una terminología aún muy cercana al psicologismo, pero además, ahí mismo le llega a confesar lo siguiente: “[...] medio en broma, medio en serio, le he dicho a mis alumnos especiales —quienes estudian con mucho empeño vuestras *IL*— que algún día uno de ellos debería escribir un trabajo contra usted cuyo título fuese ‘El psicologismo de Husserl.’” (HuDo III/2, 121). Por su parte, Husserl rechazó la crítica de Natorp en el § 2 de su “Proyecto de un prólogo” a las *IL*, titulado “El sentido de los *Prolegómenos*: la separación de los motivos lógicos y psicológicos en la unidad de un problema (Confrontación con Natorp)” (Hua XX/1, 276). Así mismo, en enero de 1904 Husserl escribió, más en serio que en broma, una respuesta a Lipps que llevaba como título “Mi postura frente al psicologismo” (HuDo III/2, 122) y en la que exponía sucintamente las diferencias entre, por un lado, su fenomenología y, por otro lado, el método trascendental neokantiano y las explicaciones psicologistas, biologicistas y naturalistas en general, del problema del conocimiento (ver HuDo III/2, 122–127).

§ 7. La otra posibilidad de la fenomenología

Heidegger, al igual que Husserl, se opuso fervientemente a que el sentido de la fenomenología estrictamente en sí misma radicase en que con ella se nombra a una escuela o a una corriente filosófica más⁹¹ y también negó que la fenomenología pudiese ser concebida como una mera “técnica filosófica” [*philosophische Technik*] (HGA 24, 467; 390);⁹² es decir, un instrumento o dispositivo que se encuentra al alcance de la mano, listo para ser ocupado para fines ya preestablecidos.⁹³ Al mismo tiempo y al igual que Husserl, rechazó la concepción de la filosofía en cuanto sistema. En cambio, y en plena concordancia con la comprensión husserliana de la misma, Heidegger afirmó al inicio de su conferencia “El concepto y el desarrollo de la investigación fenomenológica” del 4 de diciembre 1926 en Marburgo que “la expresión [fenomenología] no mienta otra cosa que la lucha de la filosofía por y para sí misma, es decir, el esfuerzo por que la filosofía llegue a ser ciencia” (HGA 80.1, 161). Claro está, no en cuanto una ciencia en medio de las ciencias *positivas*, ni tampoco en cuanto una ciencia (formal) vacía de la ciencias o *teoría* de la ciencia, sino como “ciencia crítica” (HGA 80.1, 165) o, como también la llamó en su conferencia “Fenomenología y teología” del 8 de julio de 1927 en Tubinga, “*ciencia trascendental*”⁹⁴ (HGA 80.1, 184). La cual, como señaló en sus lecciones del semestre de verano de 1927, “Los problemas fundamentales de la fenomenología”, “no tiene nada que ver con la metafísica vulgar que trata de algún ente detrás de los entes conocidos”, sino que, en cuanto “*ciencia trascendental del ser*”,⁹⁵ se trata del “concepto científico de la metafísica” que resulta “idéntico al concepto de la filosofía en general: ciencia crítica, trascendental del ser, esto es, ontología” (HGA 24, 23; 43).

La relación entre los conceptos de “*ciencia trascendental del ser*” y “*ontología fundamental*” deberá ser debidamente analizada más adelante. No obstante, mientras tanto, debemos advertir desde este momento que la problemática que determina la dinámica entre ambos conceptos no solo estará desarrollada en proximidad con la fenomenología trascendental de Husserl sino, también, en directa confrontación con ella. De manera que, como han señalado diferentes comentaristas, existen importantes razones para tomar en cuenta que si bien en su autointerpretación Heidegger enfatizó que los impulsos decisivos al inicio de su carrera los encontró en la determinación de la fenomenología según lo desarrollado en la primera edición de

⁹¹Ver Hua VI, 431, St, 27; 37 y HGA 20, 184; 170.

⁹²Al inicio de su conferencia “Fenomenología y teología” del 8 de julio de 1927 en Tubinga, también emplea la expresión “técnica del filosofar” [*Technik des Philosophierens*] (HGA 80.1, 181).

⁹³“Método significa algo más que aquello que por lo común se designa con ese término; el método mismo es más que técnica.” (HGA, 27, 32; 47). “Lo característico del método filosófico mismo es que no es tecnificable” (HGA 58, 135–136).

⁹⁴El énfasis es nuestro.

⁹⁵El énfasis es nuestro.

las *IL*, en realidad, su propia idea de la fenomenología (en conexión con su concepción del *fenómeno* en sentido fenomenológico) construida desde sus primeras lecciones de Friburgo en 1919 hasta llegar a *St*, está más estrechamente conectados, y por ello, confrontados, con la fenomenología *trascendental* esbozada en las *Ideas I* que con la fenomenología psicológica esbozada en la obra de 1900/01.⁹⁶

Esta situación se hace patente desde el momento en que para Heidegger, como lo fue también para su maestro, la fenomenología debía ser comprendida primordialmente en cuanto una posibilidad, a saber, la posibilidad de la filosofía rigurosa encarnada en la idea del *método*; en este sentido, para ambos, la fenomenología se entendía como el *método fundamental* de la filosofía, a través del cual se obtienen los fenómenos en su sentido propio y fenomenológico:

[...] ‘fenomenología’ designa al mismo tiempo y ante todo un método y una postura de pensamiento [*Denkhaltung*]: la *postura del pensar* específicamente *filosófico* y el *método* específicamente *filosófico*⁹⁷ (Hua II, 23; 33).

[...] la expresión ‘fenomenología’ es la denominación del método de la filosofía científica en general (HGA 24, 3; 27).⁹⁸

Si Heidegger también reconoció el carácter estrictamente metodológico de la fenomenología, ¿no sería natural pensar que también para él⁹⁹ el modo en que se conduce el fenomenologizar tendría que haber sido pensado en términos de la reducción fenomenológica? Lo que podría parecer una fácil inferencia, se convierte en un verdadero problema, desde el momento en que el famoso § 7 de su *magnum opus*, en donde se reconoce expresamente el estricto carácter de la fenomenología en cuanto un “*concepto metodológico*” (*St*, 27; 51), aparentemente, no se dice nada acerca de una reducción fenomenológica; y tampoco en ninguna otra parte de este o cualquier otro trabajo posterior publicado en vida por el filósofo de Meßkirch. Más aún, nuestra propuesta interpretativa de que en Heidegger podemos encontrar una apropiación positiva de la reducción fenomenológica trascendental se vería desacreditada, para empezar, como veremos enseguida, por el propio

⁹⁶Ver Rodríguez, op. cit., 58–66; Søren Overgaard, “Heidegger’s Early Critique of Husserl,” *International Journal of Philosophical Studies* 11, no. 2 (2003): 167–70; Carlos Di Silvestre, “La interpretación de la intencionalidad en la obra temprana de Heidegger,” *Anuario filosófico* XXXVIII, no. 2 (2004): 329–58; Rainer Thurner, “Las *Ideas* de Husserl y *Ser y tiempo* de Heidegger,” *Anuario filosófico* XXXVIII, no. 2 (2004): 429–55.

⁹⁷Hemos modificado la traducción.

⁹⁸Esta caracterización se repite casi a la letra en las primeras líneas de la recién citada conferencia “Fenomenología y teología” (HGA 80.1, 181).

⁹⁹Quien llegó a ser querido por los Husserl, Edmund y su esposa Malvine, como si fuese su “*benjamín*” (Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum* [Ramagen: Reichl, 1960], 210) como “el hijo fenomenológico” (Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie* [München: Piper & Co., 1977], 92); quien fue el alumno favorito del venerable maestro y a quien este alguna vez dijo “tú y yo somos *la fenomenología*” (Cairns, op. cit., 9); en fin, a quien el padre de la fenomenología llegó a confiar “las más grandes esperanzas” respecto de *su* concepción de la fenomenología fundada en la reducción fenomenológica, la cual, comportaba una verdadera “*revolución copernicana para la filosofía*” (HuDo III/2, 181).

Husserl y la conclusión lapidaria a la que llegó después de haber leído detenidamente *St* y de haber trabajado de manera conjunta en la redacción del *AEB* con quien, para entonces, era su discípulo preferido e inminente sucesor de su cátedra en la Universidad de Friburgo:¹⁰⁰ “*Heidegger no comprendió el sentido completo del método fenomenológico de la reducción*”¹⁰¹ (HuDo III/3, 236). Además, dicha propuesta también parecerá inviable desde prácticamente todas las perspectivas de interpretación que han abordado la relación entre Husserl y Heidegger, puesto que ella es:

- (1) contraria a aquellas que afirman tajantemente que en Heidegger no hay definitivamente, y en ningún sentido, algo como una reducción fenomenológica;
- (2) contraria a aquellas otras que, en cambio, afirman que el modo heideggeriano de hacer filosofía presupone completamente el método de la reducción fenomenológica trascendental de Husserl, y que el filosofar heideggeriano debe ser interpretado como un desarrollo de lo que está en germen en el de aquél;
- (3) pero incluso, contraria a aquellas otras, más recientes, que consideran que, si bien en dicho filósofo no hay una reducción fenomenológica trascendental en el sentido husserliano, y mucho menos la presupone —pues, como señala F. W. Von Herrmann “debido a que en Heidegger el tema de la filosofía se modifica con respecto a aquel de Husserl, entonces, con ello también se modifica la autocomprensión del método fenomenológico”¹⁰²—, tal vez sí hay *otro* sentido particular y *enteramente distinto* de reducción fenomenológica respecto del que defiende Husserl.¹⁰³

De manera que —como se verá en el próximo capítulo— nuestra propuesta interpretativa se alejará de dichas posturas, pero también de aquellas que contraponen la reducción en sentido husserliano en cuanto una “reducción gnoseológico-trascendental” frente a la reducción en sen-

¹⁰⁰Para un estudio sobre las diferentes lecturas que llevó a cabo Husserl de *St* y sus impresiones sobre dicha obra, ver la “Introducción” de Roland Breeur, ed., “Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik,” *Husserl Studies* 11, no. 1–2 (Noviembre 1994): 3–8 y especialmente la sección titulada “Parting of the Ways” de Thomas Sheehan, “General Introduction. Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship,” en *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, ed. y trad. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer, Edmund Husserl (Dordrecht ; Boston: Kluwer, 1997), 19–33.

¹⁰¹El énfasis es nuestro.

¹⁰²Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins; Eine Erläuterung von Sein und Zeit I. Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein* (Frankfurt: Klostermann, 1987), 278.

¹⁰³J-F Courtine en su *Heidegger et la phénoménologie*, 216–19 y posteriormente, A. Xolocotzi, en su *Fenomenología de la vida fáctica*, 127–30, han hecho un recuento muy ilustrativo del enorme *dossier* de estos diferentes tipos de interpretaciones. A este recuento habrá que agregar el punto de vista de M. Richir, para quien “si Heidegger fue ‘grande’, es, según nosotros, como *metafísico*, y seguramente no como fenomenólogo”, “[...] este filósofo es un grandioso metafísico, quien sin duda ha tocado a la fenomenología por accidente”. Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses* (Grenoble: Jérôme Millon, 2000), 7 y 19.

tido heideggeriano en cuanto una “reducción ontológica”.¹⁰⁴ De hecho, a nuestro juicio, esta caracterización representa un claro ejemplo del tipo de abordaje que más que intentar comprender, desea disolver el conflicto (la tensión y la mutua disconformidad) que campea en el modo en que entendieron y practicaron la fenomenología los dos célebres profesores de Friburgo.

Como veremos a lo largo de la presente investigación, comprender dicho conflicto exigirá de nosotros una actitud y un interés distintos a los de muchos de aquellos que han marcado la pauta de los estudios consagrados a la filosofía de estos pensadores. De modo que, con vistas a ello, y como última parte del presente capítulo, llevaremos a cabo una breve pero importante revisión de la gestación y desenlace de lo que, en palabras del propio Husserl, era una profunda relación personal y filosófica entre él y su más querido discípulo.

En este sentido debemos preguntar, ¿qué quiso decir Husserl (siempre celoso de quién era o no fenomenólogo), antes de leer *St*, cuando afirmó que él y Heidegger encarnaban a la fenomenología?, ¿en qué sentido Heidegger fue un asistente y un colaborador cercano de Husserl? Pero, tomando en cuenta que en la nota de agradecimiento a Husserl en *St* se habla de la “solicita dirección personal y libérrima comunicación de investigaciones inéditas” (*St*, 38; 61) que permitió a su autor desarrollar su propio camino en fenomenología, cabe preguntarse ¿hasta qué punto Heidegger realmente logró penetrar en la ingente obra publicada e inédita de Husserl? y más importante que esto, y a pesar del juicio negativo del propio Husserl, ¿en qué medida

¹⁰⁴Ver, por ejemplo, Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* [Cambridge-London: MIT Press, 1991], 3; Jacques Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, trad. Michael Gendre [New York: SUNY Press, 1991], 35–37; Franco Volpi, “Phenomenology as Possibility: The ‘Phenomenological’ Appropriation of the History of Philosophy in the Young Heidegger,” *Research in Phenomenology* 30, no. 1 [2000]: 126–27; Steven Galt Crowell, “Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology,” *Husserl Studies* 18, no. 2 [Mayo 2002]: 127). Ver especialmente el Cap. II “El ente y el fenómeno” de Marion, *Réduction et donation*, 65–118. En dicho capítulo Marion se empeña en demostrar que, cuando en el § 6 del Anexo I de las *Ideas III* Husserl afirma “porque en sentido propio *la ontología no es fenomenología*” (Hua V, 129; 145), el padre de la fenomenología solo quiso decir que una vez que se pone en marcha la reducción, el fenomenólogo abandona *simpliciter* la problemática entera y propiamente dicha de la ontología, refugiándose en “otro mundo”, de tal manera que, según Marion, “la fenomenología no es, no tiene que ser, y no podría ser, ontología”, Marion, *Réduction et donation*, 70, ver p. 229 y 236. Incluso Overgaard afirma: a pesar de que “la fenomenología trascendental de Husserl adquiere, al final de cuentas, importancia ontológica, ello no demuestra que el proyecto de la fenomenología trascendental en sí mismo sea ontológico. En vistas de nuestra definición de fenomenología constitutiva como aquella que se ocupa del “cómo” de la experiencia-del-mundo, parece que este proyecto debe ser concebido como fundamentalmente *epistemológico*. El hecho de que debamos conceder a Husserl una conciencia del significado ontológico de la fenomenología trascendental no debilita la fuerte trayectoria epistemológica en su proyecto en cuanto tal.” Søren Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World* (Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 2004), 62. Más adelante (ver p. 236 y ss), intentaremos clarificar esta afirmación de Husserl sobre la relación entre fenomenología y ontología y mostraremos que, en realidad, la idea más acabada de la fenomenología husserliana implica que ella se funda a sí misma como una ontología radical a partir de la cual, no solo es posible dar cuenta de las protoformas del conocimiento científico y de las diferentes formas más generales de las cosas del mundo, sino que también se intenta dar cuenta del sentido de ser mismo de dichas cosas, del mundo mismo y de su origen a través de la subjetividad trascendental.

Heidegger realmente conoció la fenomenología husserliana y pudo iniciarse en los misterios de la fenomenología trascendental y su posibilidad de ejecución, la reducción trascendental?

§ 8. Ser asistente de Husserl en Friburgo

Los de ser un mero lugar común en la historia del movimiento fenomenológico, consideramos que es de vital importancia puntualizar qué significó ser asistente de investigación de Husserl durante el último periodo de su vida transcurrido en Friburgo. Para ello, habría que comenzar diciendo que E. Stein fue la primera persona que se doctoró 1916 con Husserl desde su llegada a Friburgo a inicios de ese mismo año.¹⁰⁵ Tal y como ella cuenta, en aquella época Husserl era incapaz de avanzar con su trabajo, entre otras razones, debido a la reciente muerte de uno de sus hijos en el frente de guerra cerca de Verdun,¹⁰⁶ y la creciente debilidad visual del maestro; fue entonces que se hizo necesaria la ayuda de un asistente de investigación. Fue ella misma quien le propuso a Husserl hacerse cargo de esta tarea, y él aceptó en el acto, ofreciéndole una retribución de 100 marcos al mes.¹⁰⁷ El arduo trabajo de Stein comenzó en octubre de 1916 y duró casi dos años.¹⁰⁸ Durante este tiempo, además de ocuparse del “kindergarten filosófico”,¹⁰⁹ es decir, de los seminarios para no iniciados en el pensamiento husserliano, como afirma Ingarden, ella no se limitó a conjuntar, ordenar y transcribir simplemente manuscritos, sino que, efectivamente, con el fin de prepararlos para su publicación, tenía la responsabilidad de “reelaborarlos e introducir los cambios que ella considerase como necesarios respecto al contenido o respecto a la estructura interna”.¹¹⁰ Por ejemplo, manuscritos tales como *Ideas II* e *Ideas III*, la “VIª investigación lógica”,¹¹¹ así como las lecciones “Fenomenología y teoría del conocimiento” y “Fenomenología de la conciencia interna del tiempo” (esta última publicada como *LFCIT*), fueron retrabajados por ella.¹¹²

Después de rechazar la oferta de una cátedra de filosofía en Berlín, Husserl logró que a partir del otoño de 1923 Landgrebe fuese su asistente de investigación, lo cual duró hasta 1930; e

¹⁰⁵Ver HuDo I, 199 y ss. y Edith Stein, *Edith Steins Werke, Band VII: Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend* (Herder-Nauwelarts: Freiburg-Louvain, 1965), 287.

¹⁰⁶Ver HuDo I, 200.

¹⁰⁷Ver Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, 289–90.

¹⁰⁸Ver HuDo I, 202.

¹⁰⁹Walther, op. cit., 204.

¹¹⁰Roman Ingarden, “Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl,” *Philosophy and Phenomenological Research* 23, no. 2 (Diciembre 1962): 157. Sobre el trabajo de ordenación e indexación de los manuscritos de Husserl por parte de Stein, ver las indicaciones de Marbach en Hua XXIII, 601–612.

¹¹¹Roman Ingarden, “Meine Erinnerungen an Husserl,” en *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, Edmund Husserl (Den Haag: Nijhoff, 1968), 109, 133 y 140.

¹¹²Ver HuDo I, 208, 210 y 211. Sobre el trabajo realizado por Stein respecto a estas últimas lecciones, ver Hua X, XIX-XXI.

igualmente recibió una remuneración por sus servicios.¹¹³ Su trabajo también consistió en transcribir lecciones como las de “Filosofía primera” del semestre de invierno 1923/24 y diferentes manuscritos, como los “Estudios sobre la estructura de la conciencia” entre 1926 y 1927 (a los que nos referiremos más adelante), pero además, en elaborar por más de diez años con Husserl el texto de *EU*, publicado póstumamente.¹¹⁴ Aunado a ello, Landgrebe cargo en sus espaldas, junto con Fink, el enorme trabajo de preparar el legado entero para la fundación de los Archivos Husserl de Lovaina; lo que les permitió tener una visión general de la amplitud y alcance de la labor filosófica de Husserl.¹¹⁵ O. Becker también llevó a cabo un brevísimo pero importante trabajo de colaboración con Husserl al redactar para Husserl un texto sobre la “tautología en el sentido de la logística”, mismo que fue incorporado como el § 4 del Apéndice III de *LFLT* (Hua XVII, 333–335; 406–408).¹¹⁶ Finalmente, Fink trabajó como segundo asistente de investigación de 1928 hasta 1930; luego, como primer asistente de investigación de 1930 a 1934; por último, debido a la anulación de todo apoyo oficial para el profesor retirado por parte del régimen nazi, laboró en calidad de asistente privado de Husserl, gracias a apoyos extranjeros y privados desde 1934 hasta la muerte del maestro en 1938.¹¹⁷

Fink comenzó su trabajo de asistente haciéndose cargo del legajo de entre 500 y 600 páginas estenografiadas que contenía los hoy famosos “Manuscritos de Bernau” de 1917/18 sobre la conciencia constituyente del tiempo y el problema de la individuación. Sin embargo, como cuenta el propio Ingarden, antes de que llegara Fink, Husserl le confió a él mismo la edición de estas importantes investigaciones diciéndole “esta es mi obra principal y usted habrá de prepararla para su publicación”.¹¹⁸ Si bien el proyecto nunca logró completarse, hoy en día podemos saber que Fink llevó a cabo importantes avances al respecto e incluso escribió un “proyecto de plan” para la edición de dichos manuscritos.¹¹⁹ Él también se encargó de transcribir y dividir en secciones y

¹¹³Ver HuDo I, 271, 273 y 332.

¹¹⁴Ver “Prefacio del editor” de EU V-XI; 5–10. Para un recuento detallado de la elaboración de este texto ver Dieter Lohmar, “Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*,” *Husserl-Studies* 13 (1996): 31–71.

¹¹⁵Ver Husserl-Archiv Leuven, *Geschichte des Husserl-Archivs / History of the Husserl-Archives* (Dordrecht: Springer, 2007).

¹¹⁶Hasta donde sabemos, este texto es el único en toda la obra de Husserl en el que aparece una referencia a Wittgenstein. Su importancia radica en que dicho texto es una prueba de su interés por situar sus aportes a la lógica formal, en especial, a la llamada por él “lógica de la consecuencia”, en el contexto de la lógica analítica de su tiempo. Ver Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, 61–63.

¹¹⁷Ver HuDo I, 337, 359; Ronald Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938* (New Haven & London: Yale University Press, 2004), 546.

¹¹⁸Roman Ingarden, “Erleuterungen zu den Briefen,” en *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, Edmund Husserl (Den Haag: Nijhoff, 1968), 154.

¹¹⁹Ver HuDo III/4, 83; Hua XXXIII, XVIII-XXIX; Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, 13–16. El borrador de este “proyecto de disposición” se puede consultar en FGA 3/2, 347–352.

parágrafos, entre otros textos, los manuscritos de lo que se convertiría en las *MC* y *La crisis*.¹²⁰ Asimismo, se encargó de responder cartas para el maestro tanto oficiales como personales y sobre asuntos filosóficos;¹²¹ e incluso compuso aquel famoso artículo publicado en *Kant-Studien*, avalado incondicionalmente por Husserl mismo,¹²² en el que se refutaban las críticas a la fenomenología trascendental por parte de algunos neokantianos.¹²³

Pero quizá más importante que todo esto fueron dos encargos de Husserl estrechamente conectados: primero, la elaboración de un plan para un *sistema de la filosofía fenomenológica* que Husserl había comenzado a desarrollar desde hacía tiempo;¹²⁴ segundo, la reelaboración completa del proyecto de las *MC* y la confección de dos textos enteramente nuevos, la *VIª MC* y una séptima meditación que nunca se llevó a cabo. No obstante, hoy podemos saber que, según el propio plan de Husserl de 1929, este último texto versaría sobre “la transformación fenomenológica de la idea de la metafísica” (FGA 3/2, 361) y que, según el plan de Fink, trataría sobre “el problema trascendental de la unidad del mundo” (FGA 3/2, 362); para ello, la temática de los “Manuscritos de Bernau” y los “Manuscritos C” sobre la conciencia constituyente de tiempo habrían tenido un papel muy relevante.¹²⁵

¹²⁰Ver Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, 21.

¹²¹Ver, por ejemplo, la serie de cartas publicadas en FGA 3/2, 457–486 acerca de los más diversos temas filosóficos, pero en los que destaca el trabajo conjunto de Husserl y Fink sobre el sentido de la reducción fenomenológica en el marco de una fenomenología de la fenomenología.

¹²²Al final del “Prólogo” escrito por Husserl al texto se afirma: “Por deseos de la estimada redacción de los *Kant-Studien* revisé por completo el presente tratado, y me congratulo por poder afirmar que en él no hay una sola frase que no pudiese apropiarme por completo y que no pudiese reconocer como expresión de mis propias ideas” Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik,” 320.

¹²³Cabe destacar que Fink también se dio a la tarea de esbozar una réplica a la crítica a la fenomenología por parte de la escuela de Dilthey y expuesta por G. Misch en su *Filosofía de la vida y fenomenología: una confrontación de la corriente diltheyana con Heidegger y Husserl* (de aquí en adelante nosotros nos referiremos a dicha obra a partir de su segunda edición de 1931: George Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2ª Ed [Leipzig-Berlin: B. G. Teubner, 1931]). Las notas sobre dicha réplica y el plan de un segundo texto bajo la temática “La fenomenología y la crítica contemporánea”, en este caso, la filosofía de la vida de Dilthey, se pueden consultar en FGA 3/2, 180–181 y 252–253.

¹²⁴Sobre los planes de este sistema de la filosofía fenomenológica de Husserl ver HuDo II/2, 3–9; HuDo III/3, 38, 277, 287; HuDo III/9, 79, 183; HuDo III/2, 77–178; HuDo III/6, 282–284; Hua XV, XXXVI; Sebastian Luft, «Phänomenologie der Phänomenologie». *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, *Phaenomenologica* (Dordrecht-Boston: Kluwer, 2002), 2–9. Las notas de Fink para dicho plan se pueden consultar en FGA 3/2, 3–70.

¹²⁵Sobre el trabajo general de la reelaboración del proyecto de las *MC* ver Hua XV, XVI–XLV; HuDo II/1, X–XII; Ronald Bruzina, “Translator’s Introduction,” en *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, trad. Ronald Bruzina, Eugen Fink (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995), vii–xcii; Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, 26–83. De acuerdo con las investigaciones hechas por Bruzina, el nuevo punto de arranque de la fenomenología proyectado en el trabajo conjunto de Husserl y Fink para la séptima meditación habría tenido como base la problemática de la “reducción del tiempo mundano predado a la prototemporalización constituyente”. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, 426. Ver HuaMa VIII, 4–16, 115–117 y 204–206.

Para completar la idea de lo que implicó para Fink ser asistente de investigación de Husserl durante su última década de trabajo y de vida, es necesario tomar en cuenta las siguientes observaciones de Bruzina:

Fink no trabajaba en lo absoluto como alguien con una mente servilmente subordinada a las rúbricas inscritas en los textos del propio Husserl; más bien él se movía libremente y de manera creativa para criticar las formulaciones estándar de Husserl con el interés de avanzar en el programa dispuesto por él. [...] En la medida en que Fink comenzó a hacer más para Husserl, él también comenzó a hacer más *con* Husserl, no en el sentido de convertirse en un segundo polo en un mismo modo de pensar, sino más bien en un segundo modo de pensar en un mismo programa. Husserl descubrió que Fink era un otro genuinamente distinto que podía fijar su atención en el mismo asunto que él, [descubrió que Fink] estaba investigando, pero que podía hacerlo de manera distinta y que en ello ofrecía una alternativa, una complementariedad, y una crítica que Husserl habría de tomar en cuenta y considerar.¹²⁶

§ 9. Heidegger como asistente y el *συνφιλοσοφεῖν*

Por su parte, y hasta donde tenemos noticias, Heidegger supo por primera vez del trabajo de Husserl a través de “indicaciones de revistas filosóficas” y, en 1909, mientras era estudiante de la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, comenzó a leer las *IL* (HGA 14, 93; 95).¹²⁷ Al parecer, hacia 1911 Heidegger intentó estudiar con Husserl en la Universidad de Gotinga, pero no lo logró debido a dificultades financieras.¹²⁸ Una vez abandonados los estudios de teología, continuó su formación en filosofía, se doctoró con A. Schneider en 1913 gracias a una tesis sobre “La doctrina del juicio en el psicologismo” (HGA 1, 59–188) y, finalmente, se habilitó en 1915 bajo la supervisión de H. Rickert con un trabajo sobre “La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto” (HGA 1, 189–411).¹²⁹ Como es bien sabido, a pesar de haberse formado en la cercanía de este insigne profesor neokantiano, en realidad, el pensamiento de Heidegger estuvo

¹²⁶Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, 29 y 31.

¹²⁷Ver HGA 16, 37 y 41; Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino a su biografía*, trad. Helena Cortés (Madrid: Alianza, 1992), 68.

¹²⁸Sobre el incipiente contacto epistolar con Husserl que tuvo lugar en esta época, ver la carta de Heidegger a Rickert del 3 de julio de 1914 en Martin Heidegger and Heinrich Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Alfred Denker (Frankfurt am Main: Klostermann, 2002), 19. Sobre el plan de estudiar con Husserl en Gotinga ver HGA 16, 41 y Spiegelberg, op. cit., 276; Sheehan, “Husserl and Heidegger,” 4.

¹²⁹Ver Ott, op. cit., 82–93 y Ángel Xolocotzi Yáñez, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (Puebla: BUAP-ITACA, 2011), 27–39.

fuertemente determinado desde el inicio por la fenomenología husserliana de las *IL*.¹³⁰ A su vez, fue en los seminarios de Rickert donde tuvo oportunidad de conocer la obra de E. Lask, quien, a su juicio, fue influenciado de forma decisiva por las *IL*,¹³¹ lo que incentivó aún más su interés por la obra de irrupción de la fenomenología (HGA 14, 94–95; 96–97).

Contrariamente a lo que Heidegger mismo llegó a afirmar en determinado momento, la llegada de Husserl a la Universidad de Friburgo, en 1916, y el trabajo conjunto que se desarrolló a partir de entonces, en realidad, y de manera cada vez más intensa entre ambos, fue, para el joven filósofo, mucho más que “apenas un episodio”.¹³² Ciertamente, habría que decir que dicho encuentro representó para el joven filósofo, tal y como él afirmaría en múltiples ocasiones, la posibilidad de aprender a filosofar de manera radical y rigurosa, como diría Husserl, “desde abajo”, no constructivamente, ni a partir de doctrinas ya establecidas. Así, por ejemplo, en una carta a E. Blochmann del 1 de mayo de 1919, no tuvo reparo alguno en reconocer su cercanía al inicio de su formación fenomenológica con Husserl.¹³³ Por petición del propio Heidegger, Husserl tuvo oportunidad de leer su tesis de habilitación hacia mediados de 1916;¹³⁴ misma que el recién llegado profesor no parecía haber comprendido suficientemente en un primer momento,¹³⁵ pero que, finalmente, terminaría recomendando para su publicación a través de una solicitud de subsidio para estos fines por parte de la *Sociedad científica de Friburgo*.¹³⁶ Después de haber impartido las lecciones “Preguntas fundamentales sobre la lógica” en el “Seminario II” (de filosofía católica) durante el semestre de invierno de 1916/17 (también gracias a la intervención de Husserl ante la Facultad de filosofía de la Universidad de Friburgo¹³⁷), Heidegger tuvo en mente llevar a cabo una confrontación sistemática entre la filosofía del valor de Rickert y la

¹³⁰Ver el “Currículum para la Habilitación de 1915” (HGA 16, 37–39) y el texto “Mi camino en la fenomenología” de 1963 (HGA 14, 93–102). El propio Rickert era consciente del acercamiento de Heidegger a la fenomenología, tal como lo demuestra en su carta del 21 de enero de 1920: “Si estoy informado correctamente, usted ahora está situado bien cerca de Husserl. Eso no me extraña en absoluto, ya que era fácil darse cuenta de [su] camino hacia la fenomenología a partir del planteamiento de problemas que a usted le interesaban desde hace tiempo, por lo demás también comprendo completamente el atractivo de los pensamientos husserlianos. Aunque, todavía me es bien difícil entenderme con ellos, por lo que lamento profundamente no haber tenido aún la oportunidad de confrontar en persona a un representante de tales doctrinas”. Heidegger and Rickert, op. cit., 45.

¹³¹Ver St, 218; 239.

¹³²Fue en estos términos que, en una carta de 1917 a su esposa Elfride, Heidegger describía su nuevo trato personal con Husserl: “El que haya llegado Husserl es apenas un episodio de un proceso que en gran medida me acoge desde la oscuridad y que se aleja en la oscuridad” Martin Heidegger, *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915–1970*, trad. Sebastián Sfriso (Buenos Aires: Manantial, 2008), 74.

¹³³Ver Martin Heidegger y Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel. 1918–1969*, ed. Joachim Storck (Marbach: Deutsche Schillerges, 1990), 16.

¹³⁴Ver HuDo III/4, 127.

¹³⁵Ver la brevísima carta del 21 de julio de 1916 en HuDo III/4, 127.

¹³⁶Ver HGA 1, 191.

¹³⁷Ver HuDo I, 203; Xolocotzi Yáñez, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 46; Sheehan, “Husserl and Heidegger,” 46.

fenomenología de Husserl;¹³⁸ no obstante, esto no pudo concretarse debido al cumplimiento de sus obligaciones militares.

En octubre de 1917, Husserl escribió a Natorp acerca de sus primeras impresiones sobre Heidegger, señalando también que se había apartado de la filosofía de Rickert y que buscaba “confrontarse con la filosofía fenomenológica desde dentro” (HuDo III/5, 132). No obstante, como ha enfatizado Sheehan, fue solo a partir de que Husserl estuvo seguro del rompimiento de Heidegger con el dogmatismo católico, aproximadamente hacia finales de 1917, que el para entonces célebre profesor se decidió a establecer una relación personal y profesional más cercana con el joven filósofo.¹³⁹ Dicho acercamiento primero tuvo lugar de forma epistolar, debido a que Heidegger estuvo alejado de Friburgo, cumpliendo su servicio militar desde febrero hasta finales de noviembre de 1918.¹⁴⁰ En una carta dirigida a Heidegger desde Bernau, en la Selva Negra, y fechada el 28 de abril de 1918, Husserl escribió:

Con suerte (una vez se obtenga la gloriosa victoria en el Oeste) la guerra no durará mucho más y usted podrá regresar con mayor fuerza a sus difíciles problemas. Con gusto pondré de mi parte para situarlo *in medias res* y familiarizarlo con estas *res* en *συνφιλοσοφεῖν* [...] Aquí, en este tranquilo valle, una gran obra está llegando a buen término para mí: *tiempo e individuación*, una renovación de la metafísica racional basada en principios¹⁴¹ (HuDo III/4, 129–130).

A su regreso en Friburgo, en enero de 1919, Husserl volvió a interceder en favor de Heidegger al solicitar al Ministerio de Cultura que se le otorgara una plaza de asistente para el “Seminario I” de la Facultad de filosofía;¹⁴² fue así que Heidegger pudo retomar su carrera docente el 25 de enero de ese mismo año, impartiendo sus hoy famosas lecciones del semestre por emergencia de guerra “La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo”. Sin embargo, hecho el recuento de los asistentes de investigación que Husserl tuvo desde su llegada a Friburgo y de sus

¹³⁸Ver Heidegger y Rickert, op. cit., 37; Martin Heidegger, *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915–1970*, 75.

¹³⁹Sheehan, “Husserl and Heidegger,” 12–14.

¹⁴⁰Xolocotzi Yáñez, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 49–52.

¹⁴¹Las cursivas son nuestras.

¹⁴²El 7 de enero de 1919 “Husserl envía al Ministerio de Cultura un escrito solicitando la plaza de asistente para H.: ‘Mediante la plaza solicitada para el doctor Heidegger se enfrentaría también el peligro de que su valiosa fuerza científica [...] fuese paralizada y, finalmente, se perdiera para la universidad’ (UAF B 24/ 1277)” HuDo I, 231; Xolocotzi Yáñez, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 55. Como apunta especialmente Ott, si tomamos en cuenta que para entonces los puestos de asistentes y de profesores no titulares no eran remunerados, la asignación de Heidegger como asistente de Husserl con un sueldo anual fijo pone de relieve el interés de este último por su joven amigo y sus esfuerzos por ayudarlo en la muy difícil situación económica en que él y su familia se encontraban. Ver Ott, op. cit., 126–27. Esta *paternal amistad* —por ejemplo, Heidegger se refiere a Husserl como “querido paternal amigo” (HuDo III/4, 144) en una carta del 22 de octubre de 1927— se hace patente en una carta de Husserl a P. Bell del 18 de septiembre de 1921. En ella le agradece encarecidamente por los 7000 marcos que éste le envió y avisa a su antiguo alumno de Gotinga que ha dado 1000 marcos al “excelente” y “muy dotado” Heidegger, pues, “es tan pobre como un ratón de iglesia” (HuDo III/3, 21).

labores con él, debemos dejar en claro que si bien Heidegger fungió como profesor asistente del Seminario I de filosofía entre 1919 y 1923 (haciéndose cargo de los principiantes en fenomenología), él no fue un asistente de investigación como sí lo fueron Stein, Landgrebe y especialmente Fink; aunque esto fue lo que en algún momento Husserl debió haber esperado de su relación con el joven filósofo originario de Meßkirch.¹⁴³ En lo que sigue, no llevaremos a cabo una revisión exhaustiva de la relación entre los dos filósofos de Friburgo durante la década de 1919 a 1929, sino que nos limitaremos a abordar algunos puntos esenciales que nos permitirán analizar la particular proximidad y distancia que define la concepción de la fenomenología que cada uno desarrolló durante este tiempo.¹⁴⁴

En primer lugar debemos señalar que en estas primeras lecciones impartidas en la universidad de Friburgo podemos ver cómo Heidegger desarrolló una feroz crítica de los principios que sostienen a la filosofía neokantiana (de las Escuelas de Marburgo y de Baden) a partir de su apropiación de la fenomenología husserliana, a la cual incluso llegó a defender frente a las críticas de Natorp y Rickert.¹⁴⁵ Pero al mismo tiempo, son justamente en estas mismas lecciones en donde

¹⁴³De tal manera que la siguiente afirmación hecha por Sheehan es imprecisa, por no decir errónea: “El 21 de enero de 1919 Husserl convirtió a Heidegger en su nuevo asistente, ocupando la posición que Edith Stein había dejado libre once meses atrás” Sheehan, “Husserl and Heidegger,” 14. Interpretes como Welton y Bruzina han puesto mucha atención en esta significativa diferencia. Ver Bruzina, “Translator’s Introduction,” xxx; Welton, *The Other Husserl*, 121.

¹⁴⁴Hoy en día contamos con diferentes contribuciones tanto históricas como sistemáticas sobre el desarrollo del pensamiento heideggeriano durante la llamada “década fenomenológica” que va, aproximadamente, de 1919 a 1929. Sobre la acuñación y sentido de este concepto ver Steven Galt Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2001), 115–28. Sin el afán de presentar una bibliografía exhaustiva (para ello, consultar el “Martin Heidegger Sekundärliteratur: Ständig aktualisierte Liste.” http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/02/heidegger/heidegger_20.html preparado por M. Becht y R. Raffelt para la Biblioteca de la Universidad de Friburgo y cuyos datos de referencia están en la bibliografía general de nuestro trabajo), podemos mencionar tan solo algunos trabajos monográficos, como el ya clásico de Kisiel, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, pero también, los trabajos, en orden cronológico de Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*; Lazzari, op. cit.; Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica*; Gisbert Hoffmann, *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein - Reflexion - Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk* (Königshausen & Neumann, 2005); Ángel Xolocotzi Yáñez, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger* (México: Universidad Iberoamericana - Plaza y Valdes, 2007); Francisco de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919–1923* (Freiburg-München: Alber, 2008); Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana* (Barcelona: Herder, 2010); Scott Campbell, *The Early Heidegger’s Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language* (New York: Fordham University Press, 2012); Sophie-Jan Arrien, *L’inquiétude de la pensée. L’herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919–1923)* (Paris: PUF, 2014); Robert C. Scharff, *Heidegger. Becoming Phenomenological. Interpreting Husserl Through Dilthey, 1916–1925* (New York - London: Rowman and Littlefield, 2019).

¹⁴⁵Así, por ejemplo, en una carta del 17 de abril de 1919 a su esposa Elfride, Heidegger afirma: “De improviso me sorprende elaborando nuevamente una construcción —un viejo resabio de filosofía rickertiana— ayer he ensayado una revisión del *Objeto del conocimiento*, de Rickert —para mi curso [es decir, “Fenomenología y filosofía trascendental del valor”]— pero ni con mi mejor buena voluntad me fue posible seguir leyendo —sentía como una íntima hostilidad contra ese tipo insuperable de pensamiento constructivo pero nada metódico— en mi curso intentaré

también expuso sus objeciones a la fenomenología trascendental husserliana, empezando con lo que él consideraba como el acceso reflexivo a la subjetividad y el supuesto “dominio total y primacía de lo teórico” (HGA 56/57, 87; 105) ante el cual, a decir de Heidegger, incluso Husserl sucumbió. Como se verá en el capítulo siguiente, el origen de esta crítica tendrá que ser analizado a detalle, lo cual nos conducirá hasta la confrontación de Heidegger con Descartes, no el de las famosas *Meditaciones* sino el de una obra de juventud que sería crucial para el futuro de la filosofía y la ciencia moderna. De tal modo que cuatro años después de haber iniciado su labor como profesor asistente, Heidegger comunicó a K. Löwith en una carta del 20 de febrero de 1923 los términos en que llevó a cabo dicha crítica en su seminario de Invierno de 1922/1923 “Ejercicios fenomenológicos para principiantes en torno a Husserl, *Ideas I*”:

En la última sesión del seminario abiertamente quemé las *Ideas* y las destruí de tal modo que puedo decir que los fundamentos esenciales para todo se hallan ahí limpiamente puestos de relieve. Si ahora desde aquí veo en retrospectiva las *Investigaciones lógicas*, llego a la convicción de que Husserl *nunca fue filósofo*, ni un segundo de su vida”.¹⁴⁶

Sorprendentemente, apenas unos meses después, al inicio de sus célebres lecciones del verano de 1923, “Ontología, hermenéutica de la facticidad”, afirmaría sin más que “mentor en la búsqueda fue el joven *Lutero*; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio *Kierkegaard*, y los ojos me los puso *Husserl*” (HGA 63, 5; 22); sin que esto impidiese que en estas mismas lecciones Heidegger ofreciera la exposición más sistemática y contundente de sus críticas a Husserl.¹⁴⁷ Sobre ellas, el joven filósofo hablaría en una nueva carta a Löwith del 8 de mayo de ese mismo año.¹⁴⁸ Es significativo que, ya en Marburgo, en las decisivas lecciones del semestre de invierno de 1925, “Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo” (una vez expuesta su implacable crítica a la fenomenología husserliana en la que, como veremos más adelante, concluye que Husserl omite la cuestión fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser, debido a que tampoco se cuestiona por el ser de los actos de conciencia, ya que se conforma con asegurar

desarrollar los problemas de manera positiva, dejando de lado las posiciones críticas extremas —cada vez entiendo más por qué le resulta tan difícil a Husserl dedicar tiempo y fuerzas a un debate crítico con los otros— el ámbito de los problemas es tan vasto que uno no debería perder ni un instante” Martin Heidegger, *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915–1970*, 108. Así mismo, en sus lecciones de Marburgo, Heidegger defendió la concepción husserliana de la evidencia como dación originaria frente al concepto de evidencia en cuanto un mero sentimiento (Hua II, 59–63; 72–78) sustentado, entre otros, por Rickert (HGA 20, 67; 74).

¹⁴⁶Martin Heidegger y Löwith Karl, *Briefwechsel 1919–1973*, ed. y comentarios de Alfred Denker, Martin Heidegger Briefausgabe Band II.2 (Freiburg-München: Alber, 2017), 84. El énfasis es nuestro.

¹⁴⁷De estas críticas no haremos cargo en el siguiente capítulo.

¹⁴⁸Heidegger y Löwith Karl, op. cit., 87. En su carta a Jaspers del 14 de julio de 1923 vuelve a arremeter duramente contra Husserl. Ver Martin Heidegger y Karl Jaspers, *Correspondencia (1920–1963)*, eds. Walter Biemel y Hans Saner, trad. Juan José García Norro (Madrid: Síntesis, 2003), 35–36.

para su nueva ciencia una “región”, la cuasi-cartesiana conciencia absoluta¹⁴⁹) Heidegger formuló el siguiente comentario sobre el trabajo filosófico de Husserl:

Característico de él es que su cuestionar se halla en continuo movimiento, por lo que una vez más nuestra crítica debe ser precavida. Acerca del contenido de la posición actual de sus investigaciones, no tengo suficiente orientación. Lo que sí puedo señalar es que Husserl, tras conocer mis lecciones de Friburgo y las de aquí, y habiéndole expuesto mis objeciones, tomó buena cuenta de ellas, y que hoy en día mi crítica no le concierne en todo su rigor. Ahora bien, no se trata de criticar por criticar, sino de poner al descubierto las cosas y así entenderse. No hace falta aclarar que, comparándome con Husserl, yo no me considero aún más que un simple aprendiz. Al enviarme este invierno el manuscrito de la segunda parte de *Ideas*, me decía Husserl: ‘Desde los comienzos de Friburgo he hecho progresos tan esenciales justamente en las cuestiones del espíritu y la naturaleza que debería hacer una exposición completamente nueva, con contenidos en parte completamente diferentes’ (comunicación escrita en carta del 7/2/1925).¹⁵⁰ Así pues, la caracterización que hacía yo de entrada se ha quedado en cierto modo un poco anticuada (HGA 20, 167–168; 154–155).

A nuestro modo de ver, este comentario no es sino un fiel testimonio de la posición ambivalente de Heidegger respecto a la fenomenología de Husserl, siempre necesitada de ser radicalizada, según las críticas del filósofo suabo. Para concluir este capítulo, consideramos que es importante señalar que Heidegger pareció estar más que dispuesto a apropiarse de forma positiva:

- (1) el principio fenomenológico de la experiencia, pero lo transformó a partir de su concepción de la intuición hermenéutica;
- (2) la doctrina del *apriori* universal de la correlación intencional comprendido trascendentalmente bajo el esquema “nóesis-nóema”, pero, como se verá a continuación, consideró que dicha doctrina está hecha desde una perspectiva teórica forjada desde arriba y a partir del paradigma cartesiano de la relación sujeto-objeto, por lo que tuvo que ser radicalizada en su doctrina del cuidado;
- (3) la determinación de la fenomenología como ciencia *apriorística*, pero, por razones que también serán abordadas más adelante, rechazó el método de la reducción eidética y propuso un método propio, el de la indicación formal;
- (4) la doctrina de la actitud natural, pero a su vez criticó que, tal y como la ha concebido Husserl, ella se perfila más bien como una actitud naturalista, por lo que desarrolló su propia doctrina de la cotidianidad y de la distinción entre modos propios e impropios de ser del Dasein;
- (5) la doctrina de la *epojé* en cuanto la necesidad de no participar en el estar simple y directamente entregados al mundo con la finalidad de volcarse temáticamente al anónimo y transparente modo subjetivo de dación de dicho mundo, pero consideró que

¹⁴⁹Ver HGA 20, 124–163; 123–152.

¹⁵⁰Esta carta no se encuentra en el compendio de cartas de Husserl y Heidegger reunido en HuDo III/4, 127–161.

esta doctrina implicaba un abandono del mundo y propuso que es posible encontrar motivos y caminos para romper con el modo impropio del Dasein desde la cotidianidad a partir de la posibilidad existencial de la disposición afectiva sin que ello implique una *fuga mundi*.

- (6) la doctrina de la reducción a la esfera originaria de la experiencia subjetiva, pero consideró que esto se hace bajo el esquema de la teoría y la reflexión, por lo que fue necesario para él mostrar que la comprensión propia de sí mismo es ante todo una posibilidad existencial y no un evento “venido de fuera”.
- (7) la doctrina de la diferencia entre dimensión subjetiva originaria y mundo originado, pero consideró que dicha diferencia comporta una injustificada escisión entre estos dos modos ser, por lo que para él resultó crucial mostrar que la estructura del ser del ente que somos está articulada de un cabo al otro por el estar-en-el-mundo sin que ello implique que seamos un ente cualquiera en medio de los demás entes;
- (8) la doctrina de la constitución entendida no como una construcción, sino como una apertura a la trascendencia óptica, pero, como también veremos, consideró que esta última no puede ser concebida como el fenómeno originario fundante en sentido último, especialmente si se adopta el enfoque por capas de la constitución, sino que, por el contrario, él ya está fundado en la unidad estructural del estar-en-el-mundo del Dasein y su trascendencia cuyo suelo y punto de partida es la cotidianidad a partir de la cual todo enfoque resulta derivado.

CAPÍTULO II

PROXIMIDAD Y LEJANÍA ENTRE HUSSERL Y HEIDEGGER

*“En última instancia, la relación entre Husserl y Heidegger es comparable
con la disputa entre dos hombres que se acusan mutuamente
de embriagar al caballo por la cola”
(FGA 3/2, 122)*

§ 10. Heidegger como estudioso y crítico de la fenomenología husserliana

Como se indicó en el capítulo anterior, una cuestión importante para los fines de nuestro trabajo es aclarar hasta qué punto Heidegger logró penetrar en la densa y vasta fenomenología husserliana, especialmente, en aquellas investigaciones de madurez desarrolladas justamente desde la llegada a Friburgo del filósofo moravo. A este respecto podemos decir que —a partir de las propias afirmaciones y referencias hechas por Heidegger tanto en sus obras publicadas como en sus lecciones impartidas en las Universidades de Friburgo y Marburgo— él pudo estudiar las *IL*, el ensayo de la revista *Logos*, *FCR*,¹ *Ideas I*² y el manuscrito de *Ideas II*.³ Sin embargo, de obras como *LFLT*,⁴ *MC*⁵ y *La crisis*⁶ apenas tenemos indicios de que Heidegger llegó a conocerlas.⁷ Pero, por otro lado —tal como Husserl aclaró por escrito a Pfänder— hoy en día sabemos

¹En sus trabajos de doctorado y de habilitación, en diferentes obras publicadas durante su carrera, incluyendo *St*, y en sus lecciones impartidas durante la década fenomenológica y más allá, Heidegger reconoció ser un gran admirador de la obra de irrupción de la fenomenología y seguramente contó como uno de los “amigos” (Hua XIX/2, 534; 593–594) de la “VIª investigación lógica” que alentaron su reimpresión en 1920. Casi lo mismo podría decirse respecto al ensayo de 1910.

²Como se puede deducir a partir de una carta a E. Krebs, Heidegger pudo estudiar las *Ideas I* desde 1914; Ott, op. cit., 92–93. Como se mencionó más arriba, en el semestre de invierno de 1922/23 Heidegger ofreció en la Universidad de Friburgo un seminario de principiantes sobre esta obra; pero a su vez, en distintas lecciones impartidas durante la década fenomenológica Heidegger se confrontó con dos puntos principales de dicha obra, a saber, la ontología formal expuesta en la “Sección primera” y la determinación de la región de la conciencia pura en la “Sección segunda” de la misma.

³El propio Heidegger da cuenta en sus lecciones del semestre de verano de 1925 en Marburgo que Husserl le envió a inicios de ese mismo año el manuscrito de *Ideas II* y enuncia los temas tratados en ella con relación a la problemática de la constitución; ver HGA 20, 168; 155. Esto mismo se repetirá en una nota del § 10 de *St*; ver *St*, 47; 72.

⁴Heidegger se refiere brevemente a *LFLT* tanto en sus lecciones del semestre de invierno de 1930/31 en la Universidad de Friburgo (ver HGA 32, 32) como en su conferencia de 1964 “El final de la filosofía y la tarea del pensar” (ver HGA 14, 78 [la traducción castellana no incluye esta referencia]).

⁵En una breve carta a M. Boss del 14 de Julio de 1965 Heidegger se refiere brevemente a dicha obra: “La discusión de la *intuitus* de Descartes no puede llevarse a cabo sin introducirse en las *MC* de Husserl. Ofrecen un buen paso hacia la ‘fenomenología’ en el próximo seminario”. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe*, Medard Boss (Frankfurt am Main: Klostermann, 1987), 339; 360.

que, una vez que estudió a conciencia *St*, Husserl tuvo la impresión de que Heidegger se alejaba de su fenomenología trascendental e intentaba abordar “demasiado rápido problemas de orden superior” (HuDo III/2, 181) para los que, según el maestro, él no había madurado lo suficiente. En un esfuerzo por restablecer su relación filosófica con su más importante discípulo, hacia mediados de 1927, Husserl le encargó a este tres tareas: 1) trabajar junto con él la redacción del *AEB*;⁸ 2) leer y comentar el manuscrito titulado “Estudios sobre la estructura de la conciencia”;⁹ 3) editar y publicar, finalmente, los manuscritos sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo que Stein había trabajado para él años atrás, encargo que, como vimos más arriba, Husserl le había hecho en Todtnauberg el año anterior.

Como es bien sabido, después de intentar obtener una versión final del *AEB* durante varios días de intensa labor (aproximadamente del 10 al 20 de octubre de 1927), lo primero condujo a un resultado infructuoso para ambas partes,¹⁰ pero cuyos borradores, pese a todo, son un valioso testimonio de aquella colaboración y de las diferencias que hicieron imposible su buen término.¹¹ Lo

⁶Hasta donde sabemos, Heidegger solo se refiere a dicha obra en una carta escrita a J. Beaufret el 30 de marzo de 1974 y que abordaremos más adelante. Ver Ángel Xolocotzi Yáñez, “Técnica, verdad e historia del ser,” en *La técnica ¿orden o desmesura?* Ángel Xolocotzi y Célida Godina (Puebla: BUAP-Libros de Homero, 2009), 51–52.

⁷De acuerdo con A. Denker, Heidegger también asistió a dos seminarios impartidos por Husserl en el semestre de invierno de 1920/21 acerca de “Fenomenología de la abstracción” y “Fenomenología de la conciencia del tiempo”, respectivamente. Heidegger y Löwith Karl, op. cit., 218.

⁸Ver Xolocotzi Yáñez, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 117–18. Para un recuento detallado de las circunstancias precisas de este encargo ver Sheehan, “Husserl and Heidegger,” 23–24 y Thomas Sheehan, “The History of the Redaction of *Encyclopaedia Britannica* Article,” en *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, ed. y trad. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer, Edmund Husserl (Dordrecht; Boston: Kluwer, 1997), 36–68.

⁹Sobre esto ver Sheehan, “The History of the Redaction of *Encyclopaedia Britannica* Article,” 41.

¹⁰En su carta a Pfänder de inicios de 1931, Husserl se refiere a este encuentro como “un completo fracaso” (HuDo III/2, 82). Ver también la carta de Husserl a Ingarden del 26 de diciembre de 1927 en la que también se refiere a ello en HuDo III/3, 236–237. Por su parte, Heidegger dejó constancia de sus impresiones sobre su desencuentro con Husserl en lo que parece ser un borrador para una carta a su esposa del 17 de octubre de 1917, recogido por la editora del epistolario de la pareja: “A mi juicio, el artículo sobre ‘Fenomenología’, que Husserl ha redactado para la Enciclopedia Británica y que ya ha enviado a Oxford para que fuera traducido, es sencillamente *inadmisible*. Es demasiado extenso, está lleno de repeticiones, carece de plan y no logra hacer ver lo esencial de manera clara y concisa. Me sentí en la obligación de decírselo abiertamente. Los Husserl se lo han tomado bien, especialmente M[alvine], que se puso contenta. Se decidió que debía interrumpirse la traducción y desde el miércoles estamos trabajando duro en eso. La primera parte se la dicté a Landgrebe. Espero que esté terminado para este jueves. Es un gran esfuerzo para mí, sobre todo cuando H. se obstina en aferrarse a su plan inicial. De todas formas, los dos nos alegramos de este trabajo, que es el primero que auténticamente hacemos juntos. Me alegra, además, poder corresponder de esta manera a su hospitalidad”. Dichas impresiones fueron finalmente transmitidas a su esposa en una carta redactada apenas un día después del largo encuentro (es decir, del 21 de octubre de 1927): “[...] Para cuando llamaste por teléfono ya me había puesto de acuerdo con Finke para asistir; antes mantuve con Husserl un diálogo muy intenso, vehemente por momentos, pero siempre amistoso y filosófico. [...] Los días que pasé en Friburgo fueron duros; Husserl se ha puesto increíblemente pesado para la exposición y la formulación literarias. Pero a veces resulta imposible suprimir las partes demasiado extensas y las repeticiones sin alterar el sentido del texto, por lo que tuvimos que conversar al respecto. Malvine estuvo encantadora, pero a menudo sentí deseos de estar en la cabaña” Martin Heidegger, *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915–1970*, 160–62.

¹¹Más adelante nos referiremos a las críticas hechas por Heidegger al primer borrador (A) hecho por Husserl y al

segundo constituye un muy importante indicador, tanto del conocimiento que Heidegger pudo llegar a tener del alcance de las investigaciones husserlianas, más allá de las obras publicadas y de *Ideas II*, como de la toma de conciencia de la pertinencia de sus propias críticas a la filosofía fenomenológica husserliana a partir de su interpretación de dichas obras. Para valorar adecuadamente lo anterior y antes de avanzar hacia una breve consideración de estos estudios, tomemos en cuenta lo siguiente: en sus lecciones del semestre de verano de 1925, “Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo”, Heidegger también se refirió a las lecciones impartidas por Husserl en el semestre de verano de 1919, “Naturaleza y espíritu” en cuanto una continuación de una psicología personalista.

De acuerdo con él, esta psicología estaba en perfecta continuidad con el proyecto de las *Ideas*¹² de una fundación de la fenomenología trascendental en la que se asegura la conciencia absoluta —siempre según la interpretación heideggeriana— como “*el ser objeto eminente para un ciencia objetiva de la conciencia*” (HGA 20, 165; 153) y sobre la cual se edifica una fenomenología constitutiva de las diferentes regiones ónticas; las cuales poseen una función sustantiva respecto al quehacer científico de las ciencias de la naturaleza y del espíritu.¹³ En dicha presentación y crítica, Heidegger se esforzó en poner de relieve que, a su juicio, por innovadora que ella pueda llegar a ser, y en tanto en cuanto ella se pone en marcha “en cuanto *inspectio sui*, en cuanto contemplación interior de uno mismo” (HGA 20, 169; 156), esta psicología husserliana “[...] en última instancia se orienta por Descartes” (HGA 20, 170; 157) y su ontología.¹⁴ Como se acaba de mencionar, al final de esta presentación, el propio Heidegger glosó sus críticas reconociendo que “no conciernen en todo su rigor” a la fenomenología husserliana y que han quedado un tanto “anticuadas” frente a los avances hechos por esta después de la obra de 1913. Precisamente, los ya también mencionados “Estudios sobre la estructura de la conciencia” constituyen un claro ejemplo de dichos avances de la fenomenología husserliana más allá del proyecto de las *Ideas* y de las motivaciones justamente “cartesianas” presentes en el proyecto.

Tales estudios fueron el resultado del encargo que Husserl hizo a Landgrebe entre 1926 y 1927 de elegir y conjuntar una serie de materiales de investigación que comprendían un extenso

segundo borrador (B) en el que Heidegger también estuvo involucrado y que se encuentran en Hua IX, 237–277; 17–58. Finalmente, Husserl concluyó su propia versión del artículo, sin tomar en cuenta la contribución y críticas hechas por su sucesor en la cátedra de filosofía de la Universidad de Friburgo.

¹²Recordemos que con la expresión “*Ideas*” nos referimos a los tres volúmenes (Hua III, *Ideas I*; Hua IV, *Ideas II*, y Hua V, *Ideas III*) del proyecto titulado *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* en el que Husserl intenta sistematizar el trabajo realizado durante poco más de una década. Sobre esto, ver la “Introducción” del editor de *Ideas I* en Hua III/1, XV-LVII; 27–73.

¹³Ver HGA 20, 167–168; 154–155.

¹⁴Como se verá un poco más adelante, para Heidegger, la vinculación de Husserl con la ontología cartesiana será decisiva para la conformación de su fenomenología trascendental. Sin embargo, esto no incluye exclusivamente lo que encontramos en las *Meditaciones* o *El discurso del método*, sino, primeramente, lo expuesto en las *Regulæ*.

periodo que va desde 1904 hasta la década de los veintes; cuya versión a máquina —de acuerdo con T. Vongehr, uno de los actuales editores de dichos estudios— alcanza las “800 páginas”,¹⁵ y que están organizados en tres clases de *estudios* titulados “Actividad y pasividad”, “Constitución del valor”, “Emoción [*Gemüt*] y voluntad” y “Modalidades y tendencias”, respectivamente.¹⁶ En conjunto, estos escritos representan uno más de los proyectos editoriales inconclusos de Husserl en el que se pretendía elaborar una presentación sistemática de los alcances de los análisis fenomenológicos de la intencionalidad de la vida subjetiva, pero más aún, constituye —como señalan Vongehr y Melle (el otro editor de estos manuscritos)— un claro ejemplo de los esfuerzos de Husserl por desarrollar una psicología fenomenológica o pura, como paralelo positivo de su fenomenología trascendental, que se conocen desde hace tiempo, por ejemplo, gracias al *AEB*, las *CA* de 1928, *La crisis* y las lecciones del semestre de verano de 1925 publicadas en Hua IX.¹⁷

Como advierte Melle, a diferencia del *AEB*, las *CA* y las lecciones de 1925 o posteriores, estos estudios no tienen un carácter programático, metodológico o fundacional respecto a una psicología fenomenológica, sino que se trata de “una extensa pieza de investigación fenomenológico-psicológica concreta.”¹⁸ A su vez, a diferencia de las lecciones de 1925 que toman como hilo conductor los aportes y las limitaciones del pensamiento de Dilthey para una psicología descriptiva, estos estudios, en cambio, toman como punto de partida las contribuciones y las limitaciones de las propuestas hechas por Brentano; más precisamente, “la ambigüedad del concepto del ‘objeto intencional’, la ambigüedad del concepto de ‘dirigirse-hacia’ [...] y la falta del concepto del yo”.¹⁹

No obstante, otro punto sobresaliente es que, por ejemplo, si a partir del § 27 de *Ideas I* se hace patente, ya sea desde un punto de vista temático como metodológico, la centralidad de la vida yóica de conciencia tanto en la actitud natural²⁰ (que no es otro que el campo de la psicología

¹⁵Thomas Vongehr, “Husserls Studien zu Gemüt und Wille,” en *Die Aktualität Husserls*, eds. Verena Mayer, Christopher Erhard y Marisa Scherini (Freiburg/München: Alber, 2014), 338.

¹⁶Estos estudios están catalogados en los Archivos-Husserl como el legajo M III 3 I hasta M II 3 III, y serán publicados en breve como Hua XLIII. Sobre la historia y contenido de este manuscrito ver Hua XX/1, XXI-XXII; Hua XXVIII, XXXVIII; Hua XXXVIII, XV; Hua XXXVIII, 494–495.

¹⁷Para una sinopsis de su contenido ver, además del ensayo de Vongehr recién citado, los ensayos de Ullrich Melle, “Studien zur Struktur des Bewußtseins-Felds,” en *Die Freiburger Phänomenologie*, ed. Wolfgang Orth (Freiburg/München: Alber, 1996), 111–40 y “‘Studien zur Struktur des Bewusstseins’: Husserls Beitrag zu einer phänomenologische Psychologie,” en *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, ed. Marta Ubiali y Maren Wehrle (Heidelberg, New York, London: Springer, 2015), 3–11. Como indica el editor de Hua IX, W. Biemel, Husserl ofreció dos lecciones más en Friburgo sobre psicología fenomenológica: en el semestre de invierno de 1926/27 ofreció unas lecciones cuyo título fue “La posibilidad de una psicología intencional”, y en el semestre de verano de 1928 ofreció unas lecciones cuyo título fue “Psicología intencional” (Hua IX, XII).

¹⁸Melle, “Studien zur Struktur des Bewußtseins-Felds,” 114.

¹⁹Ibid.

²⁰Ver Hua III/1, 56–58; 135–137.

pura) como en la actitud fenomenológica, en cambio —y a pesar de que en el borrador para la introducción de los estudios, Husserl critica “la egofobia de la psicología descriptiva de Brentano ([HuMS] A VI 26, 145b)”²¹—, en dichos trabajos “Husserl de momento desea desconectar la problemática del yo”²² con el fin de investigar la vida de la conciencia no despierta y su trasfondo en el que el yo no es efectivo; comenzando con “el concepto de las vivencias prefenoménicas y preobjetivas, y su posible objetivación por principio en la reflexión, para así, entonces, poder tematizar el concepto de las vivencias intencionales en general”.²³

Además, y en conexión con la crítica a Brentano, Husserl lleva a cabo una distinción central para el desarrollo de todos los estudios entre “el concepto de intencionalidad como conciencia de y el concepto de intencionalidad como tendencia”.²⁴ Asimismo, en ellos se destaca especialmente la “unidad de la actividad y la espontaneidad” respecto al “dirigirse atentivamente hacia y la toma de postura”²⁵ y su contraste con la pasividad y la conciencia de trasfondo preobjetivante; lo que hace posible una profundización de “la distinción entre aprehensión sensible y la aprehensión categorial” en tanto en cuanto “la primera no es constitutiva, pues, su aprehensión es la unidad objetiva en cuanto que dándose constitutivamente de manera pasiva en el transcurso de la aparición”,²⁶ en cambio, la segunda “es una puesta [*Setzung*] espontánea que produce a sus objetos”.²⁷

Con base en esto, Husserl concluye que “los actos en sentido propio y preciso solo son los de la espontaneidad” y que “las intuiciones sensibles no son actos objetivantes en sentido estricto;”²⁸ empero a su vez, sea mediata o inmediatamente los primeros, que se distinguen por su carácter sintético productivo, remiten genéticamente a predaciones a través de las cuales los actos se dan originariamente en una conciencia receptiva no objetivante. No es difícil ver que dicha cuestión no es otra que aquella que se puede encontrar en las lecciones del semestre de invierno de 1920/21 sobre “Lógica trascendental”, pero también en *EU*; de hecho, hoy en día sabemos que

²¹Melle, “Studien zur Struktur des Bewußtseins-Felds,” 114.

²²Ibid., 115.

²³Ibid.

²⁴Melle, “Studien zur Struktur des Bewußtseins-Felds,” 113. Esta distinción va tener un lugar central en nuestra exposición de la vida (monádica) concreta desde la que surge la posibilidad de la fenomenología y en nuestra clarificación del principio de exclusión de supuestos. Sobre esto, ver p. 262 y ss del presente trabajo.

²⁵Melle, “Studien zur Struktur des Bewußtseins-Felds,” 117.

²⁶Sobre esto Husserl dice: “La aprehensión es aquí una que acepta, es decir, un aceptar y recibir una predación que también podría ser sin aprehensión, y justamente aparecer. ([HuMS M III 3 I 1 I] 188)”, citado en Melle, “Studien zur Struktur des Bewußtseins-Felds,” 120.

²⁷Melle, “Studien zur Struktur des Bewußtseins-Felds,” 120.

²⁸Ibid., 120 y 121.

Landgrebe tuvo presente los estudios en cuestión para la realización del trabajo de edición de esta obra póstuma de Husserl.²⁹

Así también, podemos destacar que en estos estudios Husserl desarrollará análisis detallados sobre la “constitución afectiva y productora” a través de la cual “los objetos se hacen presentes afectivamente”³⁰ y que, finalmente, el tercero de los estudios se “distingue de los dos anteriores por la utilización de manuscritos tardíos en los que ya se encuentra claramente en el horizonte a la fenomenología genética”.³¹ Estas breves observaciones acerca de los “Estudios sobre la estructura de la conciencia” nos permiten sostener, como decíamos más arriba, que Heidegger, al leerlos, debió haber tenido oportunidad de valorar:

- (9) hasta qué punto la fenomenología husserliana se había transformado y expandido, tanto temática como en sentido metodológico, más allá del proyecto de las *Ideas*; es decir, más allá de una tematización de la vida subjetiva que sin dejar de reconocer el carácter central del papel constituyente y activamente objetivante del yo, en realidad, no se agota en él y, por el contrario, necesita adentrarse en las profundidades de la constitución pasiva, de la vida afectiva y el carácter esencialmente práctico y performativo de la intencionalidad, y junto con ello, en la historia de la vida subjetiva pretemática y preobjetiva, en una palabra, en el reino de las representaciones y apercepciones preobjetivas y de sus respectivas predonaciones y campos no objetivos de experiencia, desde donde surge la posibilidad de toda objetivación;³²
- (10) que la fenomenología trascendental y la psicología fenomenológica husserliana realmente jamás se sometió acríticamente al paradigma de la filosofía cartesiana de un yo absoluto ganado a partir de una mera consideración teórico-abstracta que lo aliena de su facticidad.

²⁹Sobre la relación de los “Estudios sobre la estructura de la conciencia” y la preparación de *EU* ver Lohmar, “Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*,” 42–43, 48.

³⁰Melle, “Studien zur Struktur des Bewußtseins-Felds,” 123. Cabe destacar, como lo hace Zirióñ, que los análisis sobre la afectividad y las emociones que Husserl lleva a cabo en dichos estudios se desarrollan a través de un fructífero diálogo con las investigaciones hechas sobre tales cuestiones por M. Geiger. De lo que se puede deducir que la psicología fenomenológica no solo está puesta en marcha a partir de las discusiones del padre de la fenomenología con Hume, Brentano, Dilthey, Natorp y Stumpf. Sobre la discusión con Geiger ver el ensayo de Antonio Zirióñ Quijano, “El resplandor de la afectividad,” en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Acta del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, eds. Rosemary Rizo-Patrón y Zirióñ Q. Antonio (Lima-Morelia: PUCP-UMSNH, 2009), 148–52.

³¹Melle, “Studien zur Struktur des Bewußtseins-Felds,” 113.

³²De manera que estos trabajos de Husserl permitirían desmentir claramente la idea de que la fenomenología husserliana está guiada y también limitada por una metafísica de la presencia y el ideal de la objetividad donde el ser dado originariamente solo puede poseer el carácter de ser objeto. Idea que se remonta hasta la tesis doctoral de Levinas (y que ciertamente tiene también su origen en las críticas hechas por Heidegger a su mentor) y que aún encontramos en autores como Marion. Ver Emmanuel Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, trad. Tania Checchi (Madrid: Sígueme, 2004) y Marion, *Réduction et donation*.

- (11) que el método estático de la fenomenología con el que Husserl había trabajado desde las *IL* hasta 1913 en las *Ideas I* es un enfoque inicial y esquemático para la tematización de la vida intencional que debe dar paso al método genético desarrollado en años posteriores cuyo finalidad es volcar la mirada y el análisis fenomenológico: a los procesos de individuación espacio-temporal; a la emergencia de lo objetivo desde el fondo de lo no objetivo; a las dinámicas de interacción entre lo presente y lo ausente, entre lo percibido y lo apercebido, entre unidad de sentido y su horizonte.

Por desgracia, no conocemos ningún testimonio posterior a la lectura de los estudios que indique que Heidegger redimensionó su crítica a la psicología fenomenológica husserliana a partir de la lectura de los mismos. Por el contrario, hasta donde sabemos, en realidad, el veredicto de Heidegger sobre el sentido global y el alcance de la fenomenología husserliana permaneció invariable a lo largo de los años. Lo que sí es digno de mencionar es que, en su carta a Husserl del 22 de octubre de 1927, Heidegger enfatizó la importancia de la psicología pura respecto a la clarificación de la subjetividad trascendental y su relación con lo anímico; reconoció su propio desconocimiento de los avances de las investigaciones husserlianas más recientes y el carácter formalista de sus objeciones; y reiteró la urgencia de publicar los estudios por dos razones, en palabras del propio Heidegger: 1) “para que se tengan a la vista investigaciones concretas y no se busquen en vano como un programa prometido” y 2) para que Husserl “tome impulsos para una exposición fundamental de la problemática trascendental” (HuDo III/4, 145).

Por último, el tercer encargo de Husserl dio como resultado la publicación de las *LFCIT* con un breve prólogo de la mano de Heidegger en el vol. IX del *Anuario de fenomenología* de 1928 y como separata en la editorial Niemeyer.³³ Si bien en la carta del 9 de junio de 1928, Husserl agradeció a Heidegger por su “muy apropiado prólogo” (HuDo III/4, 156), en la ya citada carta a Pfänder, el padre de la fenomenología se lamentó del encargo,³⁴ pues, como hoy se sabe, el trabajo editorial para la publicación fue prácticamente nulo y, como informó a Ingarden, no recibió “ni una vez las correcciones” (HuDo III/3, 241). De acuerdo con un testimonio de Cairns, “Husserl se lamentó de que las lecciones sobre el tiempo fuesen publicadas en el modo en que estaban. Si Fink hubiese estado para entonces, él y Husserl las hubiesen podido reeditar junto con las últimas lecciones sobre el tiempo”.³⁵ A propósito de los análisis fenomenológicos del tiempo, llevados a cabo por Husserl a partir de su llegada a Friburgo: si bien no existen pruebas de que Heidegger haya podido conocer más manuscritos que los que ya hemos mencionado, no

³³Para un recuento de las circunstancias en que se llevó a cabo dicho encargo, ver Sheehan, “Husserl and Heidegger,” 26–28.

³⁴Ver HuDo III/2, 182.

³⁵Cairns, op. cit., 28.

podemos dejar de tomar en cuenta dos tesis desarrolladas en las investigaciones de S. Rombach acerca de la constitución temporal de los objetos en el pensamiento tardío de Husserl como *possible* origen, o al menos como una posible motivación, de la problemática de la diferenciación tempórea de los tipos de ser hecha por Heidegger:

- (a) Contrariamente a la famosa afirmación del § 6 de *St* de que “el primero y único que recorrió en su investigación un trecho del camino hacia la dimensión de la temporalidad [...] es Kant” (*St*, 23; 47),³⁶ este autor sostiene que, en realidad, Husserl también llevó a cabo muy importantes contribuciones respecto a la “interpretación del ser a partir del tiempo”.³⁷

Contribuciones que no solo tuvieron lugar muchos años antes de la publicación de la obra de Heidegger, sino incluso antes de que este abordase tales cuestiones en sus lecciones del semestre de verano de 1923 “Ontología: Hermenéutica de la facticidad”.³⁸ Más precisamente, Husserl analizó la posibilidad de distinguir regiones o tipos de objetos a partir de su constitución temporal durante la elaboración entre 1917 y 1918 de los ya mencionados “Manuscritos de Bernau”, en los manuscritos que fueron utilizados para confeccionar *EU*, y en las ya también mencionadas lecciones del semestre de invierno de 1920/21 “Lógica trascendental”.³⁹

- (b) Contrariamente al propio testimonio de Heidegger de que *su* “interrogación por el tiempo estuvo determinada por la pregunta por el ser, y se encaminó en una dirección que siempre se mantuvo ajena a las investigaciones de Husserl” (HGA 14, 58),

³⁶En sus lecciones del semestre de verano de 1928 en la Universidad de Marburgo, justo después de haber acabado la edición de las *LFCIT* de Husserl, Heidegger afirma que, si bien es mérito de Husserl haber investigado en dichas lecciones fenómenos fundamentales de la constitución tempórea de la conciencia intencional, en ellas “respecto del problema del tiempo todo permanece en lo fundamental como antes”(HGA 26, 264; 237), es decir, como en el resto de la tradición que se remonta, según Heidegger, hasta Aristóteles.

³⁷Siegfried Rombach, “Gegenstandskonstitution und Seinsentwurf als Verzeitigung. Über die zeitliche Konstitution der Gegenstandstypen bei Husserl und den zeitlichen Entwurf der Seinsarten bei Heidegger,” *Husserl Studies* 20 (2004): 29. Dahlstrom también considera que las investigaciones de Husserl sobre la temporalidad de la conciencia intencional anticipan elementos fundamentales de la ontología fundamental expuesta en *St*. Ver Daniel Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 147 y ss.

³⁸Es decir, en donde Heidegger “diferencia el modo de ser de la vida (posteriormente existencia) del modo de ser del ente que comparece de manera intramundana”. Rombach, op. cit., 29.

³⁹Ver Rombach, op. cit., 29. Rombach concluye: “no solo Kant y Heidegger se ocuparon del ser del ente, no únicamente desde la perspectiva del contenido quidditativo, la *essentia*, pero también desde el modo temporal diferenciado de la *existentia*, sino que también Husserl prestó gran atención a esta problemática. Incluso, es muy probable que Husserl viese antes que Heidegger la posibilidad de hacer comprensible los distintos modos de ser a través de los distintos modos del tiempo. Husserl no operaba sobre la base de una metafísica (tal como sucedió, por ejemplo, en la Escolástica de Edad Media, cuando igualmente se contraponía la dualidad del ser finito y eterno), pues, más bien, deseaba mostrar las diferenciaciones temporales del ser a partir de la constitución temporal en la conciencia. En este punto hay una analogía digna de ser tomada en cuenta entre Husserl y el primer Heidegger, quien, en última instancia, mostró cómo se origina la formación tempórea de los modos de ser a partir de un movimiento de ejecución, a saber, el proyecto extático-horizontal del Dasein”. Rombach, op. cit., 39.

Rombach insiste en defender que el filósofo de Meßkirch adquirió una deuda no solo metodológica con la fenomenología Husserl, sino también respecto a contenidos doctrinales bien determinados con relación a la fenomenología husserliana del tiempo que él supo explotar para sus propios fines.⁴⁰

Sin dejar de ser conscientes de que no hay testimonios directos que permitan sustentar tales tesis, este intérprete considera que resulta realmente inverosímil que Heidegger no conociera las investigaciones sobre la fenomenología del tiempo que Husserl estuvo realizando durante 1917 y 1918 en Bernau. Aunque sí sabemos con certeza que meses antes —en la ya aludida correspondencia desde este pequeño paraje de la Selva Negra con Heidegger, quien cumplía con su servicio militar— Husserl le hizo saber a su joven amigo cuáles eran sus planes para trabajar durante sus largas estancias “allá arriba” en Bernau;⁴¹ e incluso, como recién vimos, los temas del *tiempo* y la *individuación* fueron explícitamente mencionados en una carta del 28 de abril de 1918.⁴² Pero además, no podemos obviar el hecho de que fue el propio Heidegger quien por primera vez señaló públicamente la existencia de tales investigaciones en su “Advertencia previa del editor” de las *LFCIT* publicadas en 1928 en el *Jahrbuch*.⁴³

Por su parte, respecto a las investigaciones que Husserl llevó a cabo en aquel fértil periodo de trabajo sobre la relación entre *tiempo* e *individuación*, los editores de *Hua* XXXIII han puesto dos cartas en el punto de mira: una a A. Grimme del 5 de abril de 1918 en la que Husserl mismo describe globalmente estas pesquisas como la puesta en marcha de “una ontología formal fenomenológicamente fundada que está en completo acuerdo con una resolución de la problemática trascendental más profunda, y ello en cuanto una ciencia estricta que puede afirmar para siempre su validez objetiva” (HuDo III/3, 82);⁴⁴ otra a R. Ingarden, del mismo día que aquella, y

⁴⁰Ver Rombach, op. cit., 30. Sobre esta negación por parte de Heidegger de toda vinculación entre la problemática del ser con la del tiempo en la fenomenología del tiempo de Husserl, T. Prüfer afirma: “Quizá la causa de la ceguera de Heidegger para este tema en Husserl es que dicho tema es completamente crucial para Heidegger mismo, solo que él lo traslada a un modo de hablar muy diferente. Tal vez cancela este tema en Husserl debido a que él estaba buscando un modo más adecuado para hablar de ello, un modo que no estuviese incrustado, como lo era en Husserl y a pesar de sus intentos de purificación, en una matriz de términos impregnados de psicología” Thomas Prüfer, “Heidegger, Early and Late, and Aquinas,” en *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, Robert Sokolowski (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press), 199.

⁴¹Ver, por ejemplo, la carta del 24 de septiembre de 1927 y la carta de 30 de enero de 1918 (HuDo III/4, 128 y 129).

⁴²Ver el fragmento citado de dicha carta en la p. 58 del presente trabajo.

⁴³En el segundo párrafo de dicho texto, Heidegger escribió: “Para una publicación posterior se han reservado las investigaciones ulteriores sobre la conciencia del tiempo en relación con el problema de la individuación, reanudadas, sobre todo, a partir de 1917” (Hua X, XXV; 17).

⁴⁴Sobre este punto, no hay que olvidar que en una carta del 27 de enero de 1920 a Rickert, en la que Heidegger hace un breve recuento de sus ocupaciones académicas, también habla del trabajo de Husserl justamente en términos de “[...] estrictas meditaciones ontológicas sobre una teoría general de la ciencia [...]”. Heidegger y Rickert, op. cit., 48.

en la que afirma que estas investigaciones no versan sobre una “mera fenomenología del tiempo” puesto que en ellas se aborda “el inmenso problema de la individuación, esto es, de la constitución del ser individual (o sea, ‘fáctico’) en general y según sus fundamentales configuraciones esenciales. Por consiguiente, se trata de una fenomenología central o radical” (HuDo III/3, 182).⁴⁵

Ahora bien, con lo dicho hasta aquí podemos concluir lo siguiente, como indicó Spiegelberg hace años: “Heidegger nunca fue un discípulo de Husserl en el sentido del termino en que se justificaría una especial lealtad personal a Husserl”,⁴⁶ en este sentido, al inicio de sus lecciones del semestre de invierno de 1919/20, Heidegger afirmó: “En la investigación científica no existe ningún *iurare in verba magistri*” (HGA 58, 6). No obstante, a pesar de ello y de que tampoco fue un asistente de investigación en el sentido y la medida en que lo fueron Stein, Landgrebe y Fink, Heidegger sí fue incluido por el propio Husserl como parte de sus colaboradores más cercanos.⁴⁷

Como vimos, esto implicó que Heidegger pudo tener una perspectiva privilegiada del *status quo* de la fenomenología husserliana desarrollada hasta entonces pero también más allá. Primero, al tener trato directo con Husserl y participar en las discusiones del círculo más cercano del maestro. Segundo, al no solo conocer las obras publicadas hasta ese momento y los manuscritos de trabajo correspondientes a la irrupción de la fenomenología trascendental en el marco del proyecto de las *Ideas*, sino también al tener acceso a importantes manuscritos de investigación en los que la fenomenología trascendental es desplegada más allá de los límites del método estático, la vía cartesiana y la egología fenomenológica, expandiendo los horizontes tanto metodológicos, a través del desarrollo de la fenomenología genética, como temáticos, con asuntos tan importantes y diversos como la individuación, la vida de conciencia no despierta, las vivencias preobjetivantes, la afectividad (receptividad y emotividad) y la transformación de la concepción general de la intencionalidad como tendencia.

En general, esto implicó una profundización y, hasta cierto punto, una exaltación de la vida (espacio-temporalmente) concreta en su talante esencialmente práctico-performativo, y su clarificación a partir de una *ontología fenomenológica* que encontraremos tanto en sus trabajos sobre la genealogía de la lógica como en el proyecto de la fenomenología del mundo de la vida. ¿Acaso no es esta misma dirección hacia la que apunta gran parte del trabajo fenomenológico rea-

⁴⁵Ver Hua XXXIII, XXI-XXIII. Sobre el problema de la individuación y la facticidad, ver los dos célebres ensayos de Landgrebe “Meditación sobre las palabras de Husserl ‘La historia es el gran *factum* del ser absoluto” y “Facticidad e individuación” contenidos en Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu Grundfragen der Phänomenologie* (Hamburg: Meiner, 1982), 38–57 y 102–16, respectivamente.

⁴⁶Spiegelberg, op. cit., 276.

⁴⁷Ver Karl Schuhmann, “Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl,” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, no. 4 (Octubre-Diciembre 1978): 593.

lizado por Heidegger desde 1919 y hasta llegar a *St*?⁴⁸ Más aún, y como también pudimos ver, el mismo Husserl consideró que el acercamiento *crítico* de Heidegger a su fenomenología trascendental se llevó a cabo “desde dentro”.⁴⁹

Con lo anterior hemos podido delinear una idea esquemática de lo que esto pudo significar. De modo que volvemos a preguntar, ¿esta iniciación esotérica no debió también implicar que Heidegger, *necesariamente*, tuvo que conocer de primera mano, e incluso bajo la guía de Husserl mismo, el sentido fundamental de la reducción y *epojé* fenomenológicas presentadas en *Ideas I* y sus misterios; pero también las limitaciones de dicha presentación y su correspondiente superación, trabajada por Husserl desde antes de mudarse a Friburgo y expuesta, por ejemplo, en la segunda parte de sus lecciones de 1924 sobre “Filosofía primera”?

Con la finalidad de preparar el terreno para una repuesta en el último capítulo de la presente investigación, a continuación abordaremos algunos puntos claves de la crítica husserliana al proyecto de la ontología fundamental presentada en *St*. En segundo lugar, pondremos de relieve que la crítica de Husserl falla estrepitosamente debido a que él mismo no supo ver, en la filosofía heideggeriana, aquello que él consideraba que sus críticos, justamente, no supieron ver en su propia fenomenología trascendental. En tercer lugar, analizaremos los términos en que Heidegger le expresó a su mentor que existía una profunda comunidad de pensamiento, más allá de sus críticas a la fenomenología trascendental. Pero como se verá hacia el final de esta investigación, esta comunión no se hubiese podido dar sin que se diera también una apropiación positiva del sentido fundamental de la reducción fenomenológica por parte del filósofo suabo, misma que puede ser rastreada en las lecciones impartidas en la década que va de 1919 a 1929.

§ 11. La crítica de Husserl al proyecto de la ontología fundamental

Hacia finales de la década de los años veintes y comienzos de los treintas, Husserl juzgó a Heidegger de manera muy semejante a como este enjuició a su mentor en aquella carta a Löwith del 20 de febrero de 1923, citada en el capítulo anterior.⁵⁰ Es decir, una vez publicado *St*, quedó claro para Husserl que Heidegger estaba completamente fuera de aquello que él consideraba como filosofía en sentido estricto y más bien se situaba en sus antípodas.

Sin embargo, y como vimos al final de capítulo anterior, habría que señalar que prácticamente desde el inicio, Husserl logró ver que entre él y Heidegger existía una peculiar proximidad y distancia, tal y como se puede constatar en la correspondencia entre el padre de la

⁴⁸Ver la carta de Husserl a Mahnke del 3 de agosto de 1927 citada en la p. 76 del presente trabajo.

⁴⁹Ver las pp. 58 y 95 de este capítulo.

⁵⁰Ver la cita de dicha carta en la p. 60 del presente trabajo.

fenomenología y Natorp.⁵¹ Incluso, a partir de los testimonios de G. Walther sobre las discusiones habituales entre Husserl y sus allegados, queda claro que el maestro *sabía* de las críticas de Heidegger a su doctrina del yo puro; esto es, que de acuerdo con el joven filósofo, el yo puro es una mera abstracción separada del mundo.⁵² Dicha crítica a la idea de un “yo carente de mundo” aparecerá de nuevo en *St* y Husserl supo ver en ello una objeción a su filosofía.⁵³

La peculiar tensión entre maestro y discípulo volvió a hacerse presente en una carta de Husserl a G. Misch del 31 de mayo de 1922 (en la que recomendó la contratación de Heidegger en la Universidad de Gotinga) de la siguiente manera:

Heidegger es probablemente el estudiante más importante que he podido tener hasta ahora. Tengo grandes esperanzas en él, especialmente respecto a la fenomenología del espíritu y la teoría fenomenológica de las ciencias humanas [...]

Pero al mismo tiempo agregó que

[...] Heidegger es una personalidad absolutamente independiente, completamente original (sin la tendencia de los estudiantes al discipulazgo) incluso en la manera en que él ejerce la fenomenología y forja su propio camino en el bosque primaveral.⁵⁴

Cabe recordar que Husserl, y por mediación de Natorp, apoyó incondicionalmente a Heidegger

⁵¹Ver, por ejemplo, la carta de Husserl a Natorp del 1 de febrero de 1922 (HuDo III/5, 150–151); misma que fue decisiva en la contratación de Heidegger en la Universidad de Marburgo un año después.

⁵²Sobre estas críticas llevadas a cabo en el marco de las discusiones sabatinas en casa de Husserl hacia mediados de 1919, ver Walther, op. cit., 213–14; HuDo I, 235; Sheehan, “Husserl and Heidegger,” 17. Más testimonios de las críticas tanto públicas, en sus seminarios y lecciones, como privadas por parte de Heidegger a Husserl durante los años 1919 a 1924 son ofrecidos en Fritz Kaufmann, “Kaufmann, Fritz,” en *Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif publié à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, ed. Herman Van Breda y Jacques Taminiaux (La Haye: Nijhoff, 1959), 41; Ludwig Landgrebe, “Selbstdarstellung,” en *Philosophie in Selbstdarstellung II*, ed. Ludwid Pongratz (Hamburg: Meiner, 1975), 134; Ingarden, “Meine Erinnerungen an Husserl,” 132–33. A su vez, en su carta del 15 de septiembre de 1921, Stein cuenta a Ingarden sus planes junto con A. Koyré y otros antiguos alumnos de Husserl de organizar una contraofensiva frente a los embates de Heidegger contra el maestro en Edith Stein, *Briefe an Roman Ingarden 1917–1938*, eds. Lucy Gelber y Michael Lissen, Edith Steins Werke (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1991), 142–43. Stein también cuenta que Elfride Petri (quien posteriormente sería esposa de Heidegger) atacó duramente a Husserl en el marco de los seminarios que él ofrecía en aquella época, y que el maestro le insinuó que detrás de esta rebeldía seguramente estaba Heidegger. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, 288.

⁵³Ver, por ejemplo, la parte final del § 63 *St* donde se afirma: “Se supone no demasiado, sino *demasiado poco* para la ontología del Dasein, cuando se ‘parte’ de un yo carente de mundo [*weltloses Ich*], para proporcionarle luego un objeto y una relación a éste, carente de fundamento ontológico” (*St*, 315–316; 334). Justo al lado de esta frase, Husserl escribió en su ejemplar: “objeción ‘yo carente de mundo’” Breeur, op. cit., 37. Dicha crítica se mantendría inalterada durante décadas; ejemplo de ello es que en un protocolo de las lecciones del semestre de invierno de 1942/43 se afirma que Husserl “permaneció esencialmente en el punto de vista cartesiano de la primaria conciencia carente de mundo” (HGA 86, 725).

⁵⁴Esta carta no está incluida en HuDo III/6, junto con el resto de su correspondencia con G. Misch. Hemos traducido estos fragmentos citados de la versión inglesa de dicha carta publicada por Th. Kisiel en Martin Heidegger, *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910–1927*, ed. Theodore Kisiel y Thomas Sheehan (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2007), 370–71, a partir del original consultado por él en el Archivo Georg Misch de la Universidad de Gotinga.

para que pudiera enseñar en Marburgo a partir del otoño de 1923, y también lo hizo cuando quedó vacante en dicha universidad la cátedra de N. Hartmann.⁵⁵ Hoy en día tenemos conocimiento de que, finalmente, Heidegger sabía que su estancia en esta universidad sería temporal en la medida en que Husserl le había confiado a mediados de ese mismo año que él, y nadie más, sería su sucesor en la cátedra de Friburgo.⁵⁶

Durante los años siguientes y previamente al rompimiento definitivo, como recién vimos, existieron cuatro intentos de Husserl por mantener vivo el *συνφιλοσοφεῖν* y llevar a término un trabajo conjunto. Retomando lo dicho más arriba, en primer lugar, Husserl pasó casi dos meses con Heidegger en Todtnauberg, de inicios de marzo hasta finales de abril de 1926, en los que el mentor ayudaría al aún entonces joven amigo a corregir el manuscrito de *St*.⁵⁷ En segundo lugar, durante dicha estancia en Todtnauberg, le encargaría a Heidegger editar y publicar los manuscritos sobre el tiempo que Stein había trabajado para él años atrás.⁵⁸ Posteriormente, a esto se sumaría el trabajo conjunto del *AEB* en octubre de 1927 y el encargo de estudiar y revisar el recién mencionado manuscrito “Estudios sobre la estructura de la conciencia”. Cabe advertir que fue durante la estancia en Todtnauberg que (como cuenta Malvine Husserl en una carta a Ingarden del 16 de abril de 1926) Heidegger le entregó a Husserl, justo el día de su sexagésimo cumpleaños, una parte del manuscrito terminado de *St* junto con la dedicatoria “a E. H. en señal de veneración y de amistad” (HuDo III/3, 230).⁵⁹

Ambos filósofos volverían a compartir una semana juntos durante los primeros días de agosto de ese mismo año en Silvaplana, Suiza (HuDo I, 308). Por su parte, el 26 de diciembre de 1926, Heidegger escribió una carta a Jaspers en la que señaló que los pliegos ya listos de *St* pusieron furioso a Rickert; no obstante, aclaró que “si el tratado está escrito ‘contra’ alguien, es contra Husserl, quien lo vio inmediatamente, pero que desde el principio se atuvo a lo positivo”.⁶⁰ En cambio, por esas mismas fechas, y al haber sido rechazada por el Ministerio de Berlín la petición de la Facultad de Marburgo de otorgar a Heidegger la mencionada cátedra de Hartmann, Husserl ofreció apoyo y consuelo a su joven amigo en los siguientes términos:

⁵⁵Sobre esto último, ver la carta de Husserl al profesor de Marburgo R. Jaensch del 26 de junio de 1925 en la que se expresa en términos muy elogiosos sobre Heidegger (HuDo III/3, 334).

⁵⁶Ver Ott, op. cit., 133 -39. En la carta a su esposa del 8 de julio de 1923, Heidegger escribe: “Estuve en lo de Husserl el sábado; él *se queda* y quiere que sea su sucesor más tarde; *pero no debe correrse la voz* —de lo contrario fracasarían sus tratativas en Karlsruhe—. Así que la consigna es: ‘*se irá*’” Martin Heidegger, *¿Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915–1970*, 141.

⁵⁷Ver las cartas a F. Kaufmann y a G. Albrecht del 20 y del 28 de abril de 1926, respectivamente (HuDo III/3, 347; HuDo III/9, 65–67). Ver también HuDo I, 301–304.

⁵⁸Esto último lo sabemos gracias a que Heidegger mismo le comunicó dicha situación al editor del vol. 10 de *Husserliana*, R. Boehm. Ver Hua X, XXIII.

⁵⁹Ver HuDo I, 303.

⁶⁰Heidegger y Jaspers, op. cit., 58.

[...] tiene usted la enorme fortuna de tener en la imprenta la obra gracias a la que usted ha llegado a ser quien es y por medio de la cual usted, como bien sabe, podrá realizarse como filósofo. A partir de ahí, usted alcanzará nuevas formas. Nadie tiene más fe en usted que yo (HuDo III/4, 140).

Mas la constante tensión entre ambos filósofos se intensificó poco después de la publicación de *St*, y de haber hecho una primera lectura de la obra, tal y como se puede ver en una carta de Husserl a Mahnke del 3 de agosto de 1927:

[...] Tengo curiosidad de saber qué impresiones le dejó la absolutamente original y profunda obra fenomenológica de Heidegger. Al parecer, dicha obra se aleja completamente del camino de mi propia fenomenología analítica, construida desde abajo y hacia arriba. *Aunque estoy seguro de que los problemas que él aborda (mismos que no me son para nada ajenos, a pesar de que yo no los haya diferenciado y examinado sistemáticamente) tendrán que ser retrabajados*⁶¹—en cuanto problemas *constitutivos* de nivel superior—en los lugares apropiados en el desarrollo de una fenomenología concebida desde abajo (HuDo III/3, 455–456).

Unos meses después, en una carta del 19 de noviembre de ese mismo año, Husserl informó a Ingarden su nueva valoración de su relación con Heidegger, en la que más que otra cosa dominaba el sentimiento de ruptura: “Heidegger llegó a ser un amigo cercano, y yo soy uno de sus admiradores [...] y al mismo tiempo realmente lamento que su trabajo (y sus cursos también), en cuanto al método y al contenido, sea esencialmente diferente a mis trabajos y a mis cursos [...]” (HuDo III/3, 234).⁶² Por su parte, el 8 de abril de 1929, ya como sucesor de la cátedra de Husserl en Friburgo, Heidegger sería el encargado de leer el *laudatio* a Husserl por su septuagésimo aniversario (HGA 16, 56–58) y de entregar a este el respectivo libro en su homenaje en el que se incluía la contribución del propio Heidegger *EF*, publicada posteriormente en *Hitos* (HGA 9, 109–149; 151–171).⁶³

⁶¹El énfasis es nuestro.

⁶²Esta última valoración será repetida prácticamente de forma literal en una carta dirigida a Mahnke del 26 de diciembre de 1927 (HuDo III/3, 456–457). A través de dos cartas, una del 14 y otra del 30 de diciembre de 1927, sabemos que Husserl le solicitó a Heidegger un resumen de *St* con la finalidad de que él, con la ayuda de O. Becker, pudiese entender mejor el sentido de la obra, e incluso también le solicitó una cita para discutirla cara a cara con él (HuDo III/4, 149–151).

⁶³Cabe señalar que Misch también había sido invitado a contribuir con un ensayo para el libro del homenaje a Husserl, sin embargo, su propósito de discutir los avances de la fenomenología hasta el momento desde la perspectiva de la filosofía de Dilthey, lo obligó a redactar una obra de mayores proporciones titulada *Filosofía de la vida y fenomenología* que apareció en tres entregas del *Philosophischen Anzeiger* del año 1929/30 (año 3, vol. 2 y 3; año 4, vol. 3). Nosotros citaremos la segunda edición de la reimpresión conjunta de la obra publicada como: George Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2ª Ed (Leipzig-Berlin: B. G. Teubner, 1931). En este trabajo, Misch no solo tomó en cuenta las obras publicadas de Husserl hasta el momento, incluyendo *LFLT*, sino que incluso se propuso como primer objetivo confrontar *St* de Heidegger antes de abordar la disputa entre Dilthey y Husserl. Un poco más adelante veremos la importancia que tuvo esta obra en el mutuo distanciamiento entre Husserl y Heidegger.

Ulteriormente, en el curso de una de sus conversaciones con Cairns y Fink del 1 de noviembre de 1931, Husserl repetiría su rechazo sobre quien otrora fue su más cercano colaborador, añadiendo que tampoco O. Becker y F. Kaufmann comprendieron el sentido de la reducción fenomenológica y que “el análisis hecho por Heidegger sobre el *Sein des Seienden* <el ser de lo existente> fue un intento de usar el título de Kant ‘de un descubrimiento que supuestamente vuelve innecesaria a la filosofía trascendental’.”⁶⁴ Como recién advertimos, finalmente, y desde una mirada retrospectiva, el padre de la fenomenología le hizo saber a Pfänder en la ya citada carta del 6 de enero de 1931 que, por un lado, durante los primeros años de su relación con Heidegger llegó a considerarlo como “presumiblemente el verdadero y único discípulo”, como un “asistente cercano que durante varios años estuvo constantemente a mi lado” que “actuaba completamente como mi estudiante y futuro colaborador que *se mantenía sobre el suelo de mi fenomenología constitutiva respecto a todo lo esencial de su método y problemática*”⁶⁵ (HuDo III/2, 180); que incluso llegó a confiarle sus “vastas y desconocidas investigaciones” (HuDo III/2, 180) y a discutir con él sobre la posibilidad de que se hiciera cargo de la publicación de sus manuscritos; y que por todo esto llegó a estar “casi convencido de que el futuro de la filosofía fenomenológica estaría confiado a él” (HuDo III/2, 181), no solo en cuanto su aprendiz, sino como el discípulo que lograría superar al maestro. Pero, por otro lado, Husserl también comunicó a Pfänder su contundente veredicto final acerca del camino filosófico elegido por Heidegger:

Llegué a la triste conclusión de que filosóficamente no tengo nada que ver con esta profundidad heideggeriana y con esta genial acientificidad; que la crítica abierta y velada de Heidegger está basada en graves malentendidos; y que él está empeñado en construir un sistema filosófico de esos que siempre he querido [como si fuese la tarea de mi vida] hacer para siempre imposibles (HuDo III/2, 184).

Entre esta última frase, y aquella que reportó Cairns, resuena una irrecusable confrontación: a decir del padre de la fenomenología, Heidegger intentaba echar por tierra la filosofía que él había construido durante gran parte de su vida pensante. Al mismo tiempo, el empeño del propio Husserl conducía a la *destrucción* de cualquier tentativa de edificación de lo que, a sus ojos, era el tipo de filosofía a la que su más querido discípulo se había consagrado. Pero ¿qué tipo de sistema filosófico es este?

Para responder a esta pregunta debemos tomar en cuenta que Husserl recibió en mayo de 1929 la primera parte del libro de Misch, *Filosofía de la vida y fenomenología*.⁶⁶ Misma que pudo leer un par de meses después, en la segunda y tercera semana de junio, una vez concluidas las

⁶⁴Cairns, op. cit., 43. Allí mismo Cairns aclara que el título al que Husserl se refiere es: “*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*”.

⁶⁵El énfasis es nuestro. Un poco más adelante tendrá que ser valorado en qué medida Heidegger se mantuvo o no “sobre el suelo” de la fenomenología constitutiva.

⁶⁶Ver HuDo I, 346.

correcciones de *LFLT* y la redacción final del manuscrito de las *MC* para su traducción al francés —tal y como Husserl contó al propio Misch en su carta del 27 de junio de ese mismo año—. ⁶⁷ La lectura de dicha obra es importante porque en ella, justamente, se defiende la tesis de una supuesta proximidad de la reforma heideggeriana de la fenomenología y la filosofía de la vida de Dilthey. Según su autor, una vez superados los prejuicios metafísicos que aún están presentes en la perspectiva ontológica de Heidegger, es posible asimilar el concepto heideggeriano de *Dasein* y la problemática que ello comporta al concepto diltheyano de filosofía y su respectiva “pregunta por la vida [*Lebensfrage*]”. ⁶⁸

Podría decirse que Husserl fue receptivo de esta interpretación de *St*, o que al menos coincidió parcialmente con ella, ya que en su carta a Misch del 3 de agosto del mismo año afirmó que, a su juicio, el pensamiento de Heidegger ciertamente estaba adherido, tal como lo hizo Dilthey, a la perspectiva de las ciencias humanas, a la antropología y su respectivo mundo predado (HuDo III/6, 277); precisamente por ello, en *St* “se abandona el método de la fenomenología constitutiva [...] pero sin satisfacer sus requerimientos” (HuDo III/6, 277). Al parecer, la lectura de la primera parte del trabajo de Misch fue el motivo por el cual Husserl decidió estudiar por segunda vez *St*, además de *KPM*, a finales de 1929. ⁶⁹ La mayoría de las notas marginales de Husserl a dichas obras son producto de esta revisión. ⁷⁰ Así que, una vez hecha su segunda lectura de *St*, en su carta a Ingarden el 26 de diciembre de 1929, Husserl fue aún más enfático al afirmar: “[...] tal y como ahora debo creer, Heidegger no comprendió este [mi] camino y, con ello, *el sentido completo del método fenomenológico de la reducción*” (HuDo III/3, 237). ⁷¹ Con esto último, el padre de la fenomenología se opuso anticipadamente a la opinión de Misch (que aparecería publicada casi un año después en la tercera y última entrega de su libro en el vol. 3 del *Philosophischen Anzeiger* de 1930) de que, en el fondo, no hay una oposición entre la ontología fundamental heideggeriana y el método de la reducción de Husserl, sino que “más bien ella se mantiene con él y se conduce por medio de él hacia su ámbito propio, aquel de la teoría pura, para sumergirse en el suelo del *Dasein*”. ⁷²

⁶⁷Ver HuDo III/6, 274.

⁶⁸Misch, op. cit., 61. Ver también Misch, op. cit., 12, 19, especialmente 22–23 y 66.

⁶⁹Ver HuDo III/2, 184; Bob Sandmeyer, *Husserl's Constitutive Phenomenology: its Problem and Promise* (New York: Routledge, 2008), 15.

⁷⁰Existen tres traducciones de la recopilación de las notas marginales hechas por Husserl a *St* y *KPM*. Estas han sido tomadas en cuenta en la presente investigación: primero, en alemán, Breeur, op. cit; segundo, en traducción al francés, Edmund Husserl, *Notes sur Heidegger*, trad. Natalie Depraz, Didier Frank y Jean-François Courtine (París: Minuit, 1993), tercero, en traducción al inglés, como “Part Three: Husserl's Marginal Remarks on Heidegger's Works” de Edmund Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, ed. y trad. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer (Dordrecht ; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997), 258–472. No obstante, en el presente trabajo las referencias a estas notas marginales solo se harán a partir de la versión alemana.

⁷¹El énfasis es nuestro. Lo mismo sucedería unos meses después, en su carta a G. Hicks del 15 de marzo de 1930 al

Ahora bien, tomando en cuenta las notas y demás testimonios de la época,⁷³ podemos decir que el tipo de filosofía que Husserl creyó encontrar en las obras de su estudiante más querido era no otro que el *antropologismo*. Es decir, la ambición de tomar a la “*antropología* como ciencia fundamental y filosóficamente primera” (Hua XXXIV, 255), misma que, como apuntará Husserl en el *Epílogo* a sus *Ideas I*, a su modo de ver, representa un “extravío que corrompe el sentido puro de la filosofía” (Hua V, 148; 475).⁷⁴ Al revisar las notas marginales de su copia personal de *St*, vemos que Husserl equiparaba sin más ni más los conceptos de “hombre” y “Dasein”.⁷⁵ Y cuando Heidegger introdujo la noción de la analítica ontológica del Dasein en el § 5 de *St* y afirmó que “el modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata* y *regularmente*, en su *cotidianidad* media” (*St*, 16; 40–41), Husserl llevó a cabo la siguiente anotación:

Aquí se trata, en mi concepción de las cosas, del camino hacia una psicología intencional de la personalidad en sentido amplio, a partir del vivir personal mundano: una tipología personal fundante.

[Sin embargo], yo contrapuse la aprehensión natural del mundo en la vida natural mundana (o, incluso, esta vida mundana misma) y la aprehensión filosófica, trascendental del mundo —por tanto, una vida que no consiste en un vivir natural y directamente entregado [*Hineinleben*]⁷⁶ al mundo que vale ingenuamente de antemano, ni tampoco en un tenerse con validez ingenua a sí mismo como hombre, más bien se trata de la idea de una vida filosófica determinada a partir de la filosofía.⁷⁷

En este comentario queda claro que, para Husserl, la analítica del Dasein se limitaba a desarrollar una explicación antropológica del mundo —es decir, del *mundo humanizado* [*vermenschlichte*

afirmar que “Heidegger de ningún modo sigue mi método” (HuDo III/6, 181).

⁷²Misch, op. cit., 225.

⁷³Como por ejemplo, sus declaraciones en el *Epílogo* a *Ideas I* de 1930, su conferencia “Fenomenología y Antropología” escrita en mayo de 1931, así como también sus conversaciones con Cairns, sus reflexiones privadas y su correspondencia acerca de las dificultades que a su modo de ver presenta la filosofía heideggeriana. Sobre esto último ver, por ejemplo, Hua XXIX, 327–338 y, especialmente, el Texto “No. 16 Dificultades del regreso fundador desde el mundo como predado hacia la subjetividad” de Hua XXXIV, 254–263.

⁷⁴Ver Sebastian Luft, “Husserl’s Concept of the ‘Transcendental Person’: Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship,” *International Journal of Philosophical Studies* 13, no. 2 (2005): 146–48.

⁷⁵Ver, por ejemplo, la nota a las primeras líneas del § 4 (*St*, 11; 34) en Breuer, op. cit., 12.

⁷⁶Como veremos hacia la última parte de la presente investigación, el concepto del *vivir directamente entregado a, Hineinleben*, es un concepto técnico que jugará un papel crucial en la elucidación y clarificación del sentido general de la actitud natural y, por tanto, del sentido general de la actitud fenomenológica obtenida a partir de la reducción. Ver p. 278 y ss.

⁷⁷Breuer, op. cit., 14.

Welt] del “yo humanizado [*vermenschlichtes Ich*]”⁷⁸ (Hua XXXIV, 286)— frente a la que Husserl opone su propia concepción, es decir, aquella fundada en una comprensión trascendental del mundo y de la subjetividad que lo hace posible.

Hacia el inicio de la tercera década del siglo XX, el juicio de Husserl sobre el sentido general de la filosofía de quien había sido su más querido alumno se solidificó. Así, por ejemplo, a través de las notas de su conversación con Cairns del 27 de junio de 1931 podemos saber que Husserl afirmaba abiertamente que la filosofía heideggeriana debía ser enfáticamente entendida como un forma de antropologismo.⁷⁹ Incluso, la posición de Husserl había quedado expuesta a la luz pública en su conferencia “Fenomenología y antropología”, impartida en varias ocasiones apenas unos días antes, donde expuso el “trastocamiento” (Hua XXVII, 164) antropologista de la fenomenología.⁸⁰ Nada más comenzar la conferencia, Husserl declaró que en los últimos años había cobrado fuerza la tendencia hacia la antropología filosófica, entendiendo por ello la idea de que “el fundamento verdadero de la filosofía debía yacer exclusivamente en el hombre, más precisamente, en una doctrina de la esencia de su existencia [*Dasein*] mundana concreta” (Hua XXVII, 164). A decir de Husserl, pero sin nombrar a Heidegger o Scheler,⁸¹ incluso el movimiento fenomenológico no se pudo librar de esta tendencia a pesar de que “la fenomenología originaria, tomada como fenomenología trascendental” rechazó tajantemente dicha tentativa antropologista, sin embargo, desde su punto de vista, “hoy en día se supone que debe pasar exactamente lo contrario, esto es, que la filosofía fenomenológica, al parecer, debe ser construida completamente de nuevo a partir de la existencia humana” (Hua XXVII, 164). Como sabemos, en su famosa entrevista con *Der Spiegel* de 1966 (pero publicada diez años después), Heidegger consideró que en esta conferencia Husserl ponía en marcha un ajuste de cuentas personal contra él y contra Scheler;⁸² sin entrar en detalles sobre qué pudo querer decir Heidegger con esto, sí que es posible constatar en esta conferencia una clara confrontación con la filosofía heideggeriana o, al menos, con lo que Husserl creyó haber entendido de esta.

⁷⁸Es muy importante tomar en cuenta que, como apunta E. Behnke, “el tema de la *Vermenschlichung* tiene que ser distinguido de la ‘humanización’ (*Humanisierung*, ‘*sich humanisierende*’) a través del cual el mundo social es constituido como campo de metas comunes, sobre esto ver Hua XV, 205. 317; HuaMa VIII, 112 n.1, 349 n.1, 389; Hua XXXIV, 313, 334, 364 y ss; Hua XXXIX, 311, 529”, Elizabeth Behnke, “Bodily Protentionality,” *Husserl-Studies* 25 (2009): 189.

⁷⁹Cairns, op. cit., 105. Ver también la carta a Cairns del 21 de marzo de 1930 en la que Husserl afirma que prácticamente todos sus antiguos discípulos “han recaído en el ‘realismo’ y en el ‘antropologismo’ o en un sistema filosófico que es enemigo mortal de la filosofía científico-fenomenológica” (HuDo III/4, 23).

⁸⁰Dicha conferencia fue redactada en mayo de 1931 e impartida en Frankfurt, Berlín y Halle el 1, el 10 y el 16 de junio de 1931 respectivamente (HuDo I, 380–381).

⁸¹Sin embargo, en su carta a Mahnke del 12 de mayo de 1931, Husserl señala explícitamente que dicha conferencia apuntaba contra ellos dos. Ver HuDo III/3, 478.

⁸²K. Schuhmann intentó desmentir esta afirmación en Schuhmann, “Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl,” 605–8.

En sus reflexiones sobre “la circularidad del punto de partida antropológico” (Hua XXXIV, 254–257) de inicios de 1931, podemos encontrar la idea nuclear de la crítica de Husserl al antropologismo, desarrollada desde la perspectiva de su fenomenología trascendental madura. Para él, este se define como el intento de instaurar a la antropología como *filosofía primera* que parte de la predación ingenua del mundo y de la autocomprensión del hombre que ya siempre se sabe como “poseedor de mundo, como ente en el mundo que dispone de dicho mundo y que se sabe además como algo mundano” (Hua XXXIV, 255). Como ahora veremos, es justamente esta idea la que articuló la crítica de Husserl al proyecto de Heidegger de la analítica fundamental del Dasein esbozada en *St*.

La interpretación hecha por el padre de la fenomenología de la célebre obra heideggeriana de 1927 se sitúa al comienzo de una larga lista de glosas a *St* que, por desgracia, confunden una y otra vez la analítica del Dasein con una nueva antropología filosófica.⁸³ No obstante, habría que decir que esto fue posible debido a que Husserl no logró advertir que el “estar-en-el-mundo” en cuanto “estructura originaria y siempre total” (*St*, 41; 65) del Dasein no se refiere a la determinación del hombre en cuanto “*parte componente del mundo*” (Hua VI, 183; 220), sino (como apuntará Heidegger en sus lecciones del semestre de verano de 1928) al “fenómeno fundamental de la trascendencia” que, como tal, “conforma la constitución fundamental del Dasein” (HGA 26, 213; 196). Husserl fue incapaz de ver esto, no porque el padre de la fenomenología tuviese algún inconveniente en entender que el ser del *estar-en* [*die Inheit*] —como se dice claramente en el § 12 de *St*— “no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí” (*St*, 54; 80).⁸⁴

Esto no podría ser así porque, precisamente, la concepción husserliana de que *el hombre es un ente en el mundo* no tiene nada que ver con la idea de una mera relación espacial-locativa entre un continente y un contenido considerada desde una actitud naturalista, o en términos de Heidegger, como la mera relación de “dos entes que están-ahí dentro del mundo [*die innerhalb der Welt vorhanden*]” (*St*, 55; 81). A nuestro modo de ver, este error, por parte de Husserl, al interpretar los conceptos heideggerianos de *Dasein* y *estar-en* consistió en hacerlo a partir de los suyos propios, a saber, a partir del “yo natural” o, como Husserl también prefiere nombrarlo, “infante del mundo [*Weltkind*] y del “tener mundo” [*Welthaben*], respectivamente.

El concepto husserliano de *infante del mundo* o *infancia del mundo* [*Weltkindschaft*] es el concepto fenomenológico-trascendental empleado por el filósofo moravo en múltiples ocasiones durante las últimas dos décadas de su vida para designar al hombre de la actitud natural, esto es,

⁸³Por ejemplo, en su carta a Husserl del 10 de noviembre de 1936, K. Pichl da por hecho que Scheler y Heidegger desarrollan fenomenologías antropológicas e incluso declara a Husserl que, a su juicio, “la ‘envoltura antropológico-existencialista’[...]” en la que ha quedado atrapada la fenomenología “[...] es algo *pasajero*” (HuDo III/8, 233).

⁸⁴Ver la cita de la p. 373 del presente trabajo.

al ente que somos en cuanto ente mundano, y por tanto, en cuanto *ente ya constituido*. Cabe decir que dicho concepto posee una doble dimensión, por un lado, estática y por otro lado, genética. En primer lugar, somos infantes del mundo en cuanto correlato de una experiencia posible en la apercepción humana de nosotros mismos, ya sea en las formas más ínfimas y no voluntarias de ello (como en la apercepción de nuestro propio cuerpo ligada a la apercepción de lo que nos circunda), como en las formas reflexivas expresamente decididas por un yo puedo, tanto en el ámbito práctico como teórico. En cada caso, nos comportamos y sabemos de nosotros como existiendo “*en el suelo del mundo*” (Hua IX, 462) en cuanto entes en medio de los entes mundanos o, como Husserl también gusta decir, como “objetos” [*Objekte*] (Hua VI, 184; 221).

A su vez, *estar en el mundo* en cuanto un ente intramundano implica *tener mundo* en la medida en que lo dado en él se presenta para mí como “efectivamente existente” (Hua IX, 441); del mismo modo, *tener mundo* implica “la dirección temática hacia el mundo” (Hua VIII, 413) en la que nosotros, en cuanto entes intramundanos, nos comportamos respecto a lo que en cada caso nos es dado como algo real y existente en el mundo, ya sea que se trate de los otros seres humanos y los demás vivientes, de la mera naturaleza, o los entes espirituales o culturales. Como veremos enseguida, para Husserl resulta crucial reconocer que se puede *estar en el mundo* y *tener mundo*, si y solo si *se es parte de dicho mundo en cuanto ente intramundano*. Así, el mundo dado en la experiencia del infante del mundo es en este sentido el “campo de ser”, “campo de proyectos teóricos o prácticos” (Hua IX, 239) en el que lo que nos sale al encuentro, existe ahora, existió en algún momento o existirá en el futuro.

Por otro lado, la *infancia* y la *tenencia* del mundo son siempre el resultado de efectuaciones constitutivas, esto es, el resultado de la génesis de sentido en la que no solo se configura mi identidad humana a través de mi propia historicidad (no se *es* un hombre en el mundo *sub specie aeternitatis*, se *llega a serlo*), sino que con ella también se configura la validez de ser y la creencia de lo dado para mí como existente en dicho mundo (el mundo en su predación es una adquisición experiencial de sentido a partir de y en su propia tipicidad). De tal manera que la génesis del mundo es correlativa a la autogénesis del yo mundano en el mundo. Finalmente, al ser infante del mundo se está “simple y directamente entregado al mundo” (Hua VIII, 180) y justamente por ello, se pervive ingenuamente en él, ignorando que su ser y el ser del mundo son justamente el producto del proceso constitutivo de la subjetividad trascendental (Hua IX, 462).

Así, entonces, al infante del mundo le pertenece una *ingenuidad fundamental* respecto a su propio origen, pues implica no saber que “*la totalidad de la infancia del mundo no es la totalidad del ser sin más*” (Hua VIII, 123). De manera que la reducción fenomenológica trascendental viene a contravenir radicalmente este modo natural e ingenuo de vivir *en el mundo* y de *tener mundo*. Gracias a ella ya “*no vivimos en*” las motivaciones pasivas de la creencia y las acciones

activas del pensamiento, tampoco las ‘poseemos’ conforme a este o aquel ente sobre el suelo universal del mundo existente [...]”⁸⁵ (Hua IX, 462). Dicho más claramente:

Quienquiera que desee llegar a ser fenomenólogo tiene que liberarse sistemáticamente de la infancia natural del mundo y poner en marcha la reducción fenomenológica en todos los tipos de experimentar, representar, pensar y vivir en general, correlativos a dicha infancia del mundo y en todos los tipos correlativos de la existencia [*Dasein*] mundano-natural; por consiguiente, a través de la reducción fenomenológica, él tendrá que poner sistemáticamente todo lo mundano en el nivel de la subjetividad pura, tendrá que espiritualizarlo trascendentalmente. Al mismo tiempo, con todo ello, el infante natural, el infante del mundo, se transforma en el infante fenomenológico, el infante en el reino del espíritu puro (Hua VIII, 123).

Dado lo anterior, el fatídico error en la comprensión de los conceptos fundamentales de la analítica existencial del *Dasein* y su *estar-en* a partir de las implicaciones de los conceptos del *infante del mundo* y *tener mundo*, se hace visible en el comentario de Husserl a los párrafos décimo y décimo cuarto del § 12 de *St*, justo en donde Heidegger afirma que un ente *puede salir al encuentro* [*begegnen*] de otro, si y solo si, “le está descubierto algo así como un mundo” (*St*, 55; 81), así que solo “el *Dasein* puede descubrir en forma explícita el ente que sale al encuentro en el mundo circundante”⁸⁶ (*St*, 58; 84). Al respecto Husserl afirma:

Solo un yo, un hombre, puede salir al encuentro de otro y al encuentro de cosas porque es un yo real mundanizado [*ein reales verwertlichtes Ich*] con todas sus estructuras monádicas correspondientes [...]
Solo puede salir al encuentro lo que se ha constituido, y esto es lo que provee la estructura profunda de un tener mundo, de un ser mundano, de un yo.⁸⁷

Asimismo, esta misma manera de ver las cosas queda a la vista en la objeción hecha por Husserl, en margen de la p. 39 del texto original de *KPM* (HGA 3, 42; 45), al planteamiento de la pregunta por la posibilidad de la trascendencia del *Dasein*; a saber, que, de acuerdo con Husserl, en dicho planteamiento “ya se presupone al ente” y que en ello “el ser que se presupone, a su vez, presupone la subjetividad” de tal modo que en el planteamiento de dicha pregunta “el hombre ya está predado”.⁸⁸

En síntesis, la crítica de Husserl al proyecto heideggeriano de la ontología fundamental consistió en que, para él, Heidegger no se propuso desarrollar simplemente una mera analítica *descriptiva* de la autocomprensión humana asentada en el firme e incuestionado suelo del mundo de la actitud natural, de manera semejante a como la psicología fenomenológica o la antropología *qua scientia prima inter pares* (esbozada en el marco de la ontología del mundo de la vida) harían un uso *productivo* y *legítimo* de esta posibilidad, ya sea para sí misma o para un ulterior desarro-

⁸⁵El énfasis es nuestro.

⁸⁶Hemos modificado la traducción de este fragmento.

⁸⁷Breeur, op. cit., 19.

⁸⁸Breeur, op. cit., 53.

llo de la fenomenología trascendental.⁸⁹ Más bien, en su opinión, la ontología fundamental que surge de la analítica existencial del Dasein comporta una peligrosa μετάβασις εἰς ἄλλο γένος⁹⁰ al intentar explicar la *constitución* de los entes mundanos y del mundo mismo a partir de otro ente mundano llamado hombre; puesto en otras palabras, *explica al ente por el ente y no a partir de un regreso a su verdadero origen*. Lo que da como resultado una absolutización del mundo de la actitud natural en una filosofía ingenua, una *filosofía de la actitud natural*.⁹¹ Finalmente, tal manera de ver las cosas por parte de Husserl se sintetiza en su nota marginal de la página 13 de § 4 de *St*, en la que Heidegger afirma que la ontología fundamental debe desarrollarse a partir de la analítica del Dasein, puesto que dicho ente tiene una primacía óptica y ontológica respecto a los otros entes:

Heidegger traspone o transforma la clarificación constitutivo-fenomenológica de todas las regiones del ser y de los universales, de la región total del mundo, en lo antropológico; la problemática entera queda trastocada, al *ego* le corresponde el Dasein, etc. De tal modo que todo es completamente incomprensible, y filosóficamente pierde su valor.⁹²

Como se verá a continuación, fue más bien Husserl quien puso en marcha una trasposición ilegítima, a saber, del sentido general de la analítica del Dasein con respecto a la ontología fundamental esbozado en *St*. Por este motivo, Husserl no logró ver que hay una importante convergencia entre el proyecto de su fenomenología trascendental y el proyecto de la ontología fundamental presentada en *St*, más allá de las críticas y desencuentros mutuos.⁹³

⁸⁹Sobre la vía de la psicología fenomenológica, ver la “Cuarta y última versión” del *AEB* (Hua IX, 277–286; 59–67) y también el apartado “c” del texto “No. 29 Reflexiones previas sobre la ontología universal de un mundo posible...” (Hua XLI, 348–351); sobre la antropología desarrollada como ciencia primera de las llamadas ciencias concretas del mundo de la vida, ver Hua XXIX, 157 y el texto “No. 28 El mundo antropológico” del mismo volumen (Hua XXIX, 321–338) y también Anthony Steinbock, “The New ‘Crisis’ Contribution: A Supplementary Edition of Edmund Husserl’s ‘Crisis’ Texts,” *The Review of Metaphysics* 47, no. 3 (Marzo 1994): 567–84.

⁹⁰Empleamos el sentido de esta última expresión en el modo en que Husserl lo hace al inicio de los *Prolegómenos* (Hua XVIII, 22; 37).

⁹¹Esta misma crítica contra la concepción mundana de la filosofía en la que la totalidad del ente es explicada a partir de un ente intramundano es empleada por Fink y avalada por Husserl en contra del criticismo y el neokantismo en Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik,” 336. Recordemos que en el § 53 de *La crisis* acerca de “la paradoja de la subjetividad” (ser sujetos *para* el mundo y ser sujetos *en* el mundo) Husserl se pregunta “¿cómo una parte componente del mundo, la subjetividad humana que él contiene puede constituir al mundo entero, es decir, constituirlo como su formación intencional”? (Hua VI, 183; 220) y que la respuesta solo puede ser negativa, pero, para lograr esto, será necesaria la intervención de la *epojé*-reducción que permite entender que ser sujeto constituyente, justamente, no es ser hombre (Hua VI, 187; 224).

⁹²Breuer, *op. cit.*, 13.

⁹³Ver Crowell, “Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology,” 127–29; Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, 5, 142–48. Cabe señalar que la lectura hecha por Husserl de *St* y su rechazo masivo de la analítica del Dasein por considerarla como una recaída en el antropologismo ha merecido muy pocos estudios pormenorizados por parte de los investigadores tanto de la filosofía husserliana como de la heideggeriana. Además de estos últimos dos textos, junto con los ya citados de Sheehan y Palmer, podemos destacar los trabajos de Walter Biemel, “El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo,” en *El artículo de la Encyclopaedia*

§ 12. Antropología filosófica y ontología fundamental

Fue Heidegger mismo, en su ya citada carta del 22 de octubre de 1927, quien hizo saber a Husserl de esta convergencia entre ambos proyectos de la siguiente manera:⁹⁴

[...] *la tendencia fundamental* [grundsätzliche Tendenz] *de St se encuentra al interior del problema trascendental*⁹⁵ (HuDo III/4, 145).

[...] El consenso [entre nosotros] consiste en lo siguiente, el ente en el sentido de lo que usted llama “mundo”, no podría ser clarificado a través de un regreso hacia un ente del

Britannica, trad. Antonio Ziri6n, Edmund Husserl (M6xico: UNAM, 1990), 147–59; Denise Souche-Dagues, “La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*,” en *Notes sur Heidegger*, Edmund Husserl (Paris: Minuit, 1993), 119–52; Burt C. Hopkins, “Review Essay. The Husserl-Heidegger Confrontation and the Essential Possibility of Phenomenology: Edmund Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the confrontation with Heidegger*,” *Husserl Studies* 17, no. 2 (Mayo 2001): 125–48 y Luft, “Husserl’s Concept of the ‘Transcendental Person’: Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship,” 141–77.

⁹⁴Como se ver6 a continuaci6n, nuestra interpretaci6n de esta decisiva carta se aparta radicalmente de las interpretaciones que podemos encontrar tanto en Biemel, op. cit., 147–79 como m6s recientemente en Alejandro Escudero P6rez, “Husserl y Heidegger en 1927,” *6peiron. Estudios de filosofa* 3 (2015): 61–82. En ambos casos pasa completamente desapercibido el punto central de la carta, a saber, la *diferencia* entre el mundo y aquel para quien el mundo se da, debido a que dicha diferencia se pretende explicar a partir de la cr6tica heideggeriana a la supuesta *separaci6n* entre ego trascendental y ego f6ctico; con ello, no se logra dar cuenta de la coincidencia positiva que el propio Heidegger reconoce entre su concepci6n y la de Husserl. Pero, adem6s, en ambos casos tampoco se logra dar cuenta de manera satisfactoria de la subordinaci6n hecha por Heidegger del problema de la constituci6n al problema de la trascendencia, cuesti6n que ser6 abordada en la 6ltima secci6n de nuestra investigaci6n. Ver p. 381 y ss del presente trabajo.

⁹⁵El 6nfasis es nuestro. Cabe advertir el profuso empleo del concepto de *tendencia* [*Tendenz*] por parte de Heidegger durante la d6cada fenomenol6gica (1919–1929) y m6s all6. Se trata de un concepto fundamental que al mismo tiempo posee un marcado car6cter *operativo* en cuanto que, por un lado, se reconoce que la vida f6ctica misma, la existencia del Dasein, est6 orientada desde motivaciones y tendencias en las que se despliegan sus posibilidades propias con relaci6n a s6 misma, a los otros o al mundo en general en su entramado de remisiones y, m6s a6n, que dicha vida f6ctica es en s6 un flujo incesante de m6ltiples tendencias (ver HGA 58, 33–35); por ejemplo “el car6cter de tendencia de las vivencias en la situaci6n” (HGA 56/57, 206); “la tendencia a percatarse [*Kenntnisnahme*]” y la “tendencia a la expectativa” (HGA 58, 112); “la tendencia de la preocupaci6n” (HGA 62, 17); “la tendencia del encubrimiento” (HGA 19, 51); en fin, “la tendencia [del Dasein] a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento” (St, 15; 38); “la tendencia ext6tica” del Dasein (St, 348; 364), entre muchas otras m6s. Por otro lado, en el trabajo de la destrucci6n fenomenol6gica de la tradici6n, se intenta clarificar c6mo tal o cual decisi6n doctrinal por parte de las filosofas del pasado tiene su origen, de una u otra manera, en una *tendencia fundamental* de la propia vida f6ctica; por ejemplo, “la tendencia a la cosmovisi6n” (HGA 56/57, 12; 13); “la tendencia al sistema” en oposici6n a las “tendencias vivientes” (HGA 58, 9); el “6pos plat6nico” entendido como “un entregarse a las tendencias 6ltimas de la vida y un retroceder a sus motivos 6ltimos” (HGA 58, 263); “la tendencia de San Agust6n a la axiologizaci6n” (HGA 60, 350); “las *tendencias positivistas* de la moderna filosofa de la vida” (HGA 62, 82); “la tendencia al sistema” (HGA 20, 21; 35); “la tendencia a determinar a la filosofa como ciencia” (HGA, 27, 20; 34); “la tendencia a la sola percepci6n” (St, 172; 194); y, por supuesto, “la tendencia a la pregunta por el ser” (HGA 20, 185; 171), entre muchas otras m6s. A tal punto que la filosofa heideggeriana desarrollada durante esta d6cada bien podr6a ser caracterizada como una *fenomenologia de las tendencias originarias y derivadas* de la vida f6ctica. En lo que sigue se mostrar6 la pertinencia de poner de relieve este aspecto decisivo del pensamiento heideggeriano. Y m6s adelante se ver6 que para Husserl la vida mundana de la actitud natural tambi6n debe ser comprendida desde el prisma del concepto fundamental de “tendencia”, clarificado a su vez desde un an6lisis fenomenol6gico de dicha vida.

mismo modo de ser (HuDo III/4, 146).

Tal parece que Heidegger no estaba dispuesto a dejar creer a su mentor que el proyecto esbozado en *St* se encaminaba hacia la realización de una filosofía mundana que explica al todo del ente a partir de un ente intramundano. Por ello, en su carta, Heidegger también le hizo saber a su mentor que, precisamente, el objetivo de *St* fue mostrar que “el tipo de ser del Dasein humano es totalmente diferente al de los otros entes” (HuDo III/4, 146), es decir, empleando la terminología de Husserl, que Dasein no es “un hecho real mundano” (HuDo III/4, 147). A partir de ello, Heidegger defenderá ante su “querido y paternal amigo” (HuDo III/4, 144) que *su ontología, proyectada a partir de St y retrabajada inmediatamente después de la publicación de dicho tratado, debería ser asumida como la verdadera ciencia trascendental*.⁹⁶

Quizá este sea el punto de mayor proximidad de Heidegger hacia Husserl del que se tenga noticia, incluso, como se dijo en la parte final del capítulo anterior, todavía más que su primer acercamiento a la fenomenología a través de las *IL*; pero al mismo tiempo, es aquí donde comienza el contundente distanciamiento con respecto a su mentor. Puesto que, como veremos al final de nuestra investigación, la idea de *trascendencia* que articula a la concepción de la filosofía en cuanto ciencia trascendental *del ser* que aquí está en juego —y a la que apunta el proyecto de la ontología fundamental y su expansión en una metafísica del Dasein entre 1926–1930— comporta *una revolucionaria apropiación y superación de las concepciones kantiana y husserliana de una filosofía trascendental*; clara está, una vez extirpado el cartesianismo que, como veremos enseguida, Heidegger cree que desfigura los logros de la fenomenología husserliana. Esta ciencia trascendental del ser, a su vez, estaría en franca oposición a la concepción neokantiana, más aún, opuesta a lo que más adelante llamaremos el *metodologismo* neokantiano.⁹⁷

De manera que la “aclaración” hecha por Heidegger en su carta es importante, en primer lugar, porque Husserl no fue capaz de ver que, cuando en las últimas líneas del § 9 de *St* se advierte que “la analítica existencial del Dasein está *antes* de toda psicología, de toda antropología y, *a fortiori*, de toda biología” (St, 45; 70), dicha *anterioridad* es una indicación, a nuestro juicio suficientemente clara, de que entre la analítica ontológico-fundamental del Dasein y las ciencias mundanas del hombre hay una *diferencia* insuperable entre un saber fundante y uno fundado.⁹⁸ Diferencia que tendría que haber sido entendida en los mismos términos en que vimos que Husserl indicaba la diferencia entre su fenomenología trascendental y las ciencias positivas en sus lecciones de Gotinga; o sea, bien podría decirse que *la analítica ontológico-fundamental del Dasein no es antropología, ni siquiera filosófica, más de lo que es física*.⁹⁹

⁹⁶Ver HGA 80.1, 181–182 y también HGA 24, 23–42. El sentido específico de la idea de esta ciencia trascendental será abordado en la p. 390 y ss del presente trabajo.

⁹⁷Sobre dicho concepto ver la p. 179 y ss del presente trabajo.

⁹⁸La diferencia entre analítica ontológico-fundamental de Dasein y la antropología volverá a ser señalada en St, 17,

Más aún, tanto en su ya citada conferencia “Fenomenología y teología” del 8 de julio de 1927, como en sus lecciones del semestre de invierno de 1927/28 “Interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura* de Kant”, Heidegger fue todavía más claro y explícito, al rechazar categóricamente que el sentido originario de la filosofía defendida por él como *crítica* y como *ciencia trascendental* pudiese ser obtenido a partir del “concepto lógico de ciencia” entendida “como un todo de conocimientos, como un conjunto fundante de proposiciones verdaderas” (HGA 80.1, 186) o a partir de una mera imitación de las ciencias positivas del hombre tales como la antropología y la psicología. Por el contrario, a su modo de ver:

El *método* de la ‘*crítica*’ está en la postura fundamental [*Grundhaltung*] que nosotros aprendimos a comprender, a ejecutar y a fundamentar radicalmente a partir de Husserl como el *método fenomenológico* (HGA 25, 71).

En este mismo sentido, Heidegger afirmó un semestre atrás, en sus lecciones del semestre de verano de 1927 en Marburgo “Los problemas fundamentales de la fenomenología”; que el método de la filosofía “se caracteriza por no tener nada en común con el método de ninguna otra ciencia” (HGA 24, 26; 45). Pero al mismo tiempo y en coordinación con esta distinción metodológica, Heidegger también señaló que el “tema” de la filosofía no está simplemente puesto previamente ahí, del mismo modo en que lo están los objetos de estudio de las ciencias positivas (HGA 80.1, 184); más aún, en consonancia con Husserl, en este punto —e incluso con el neokatismo¹⁰⁰—, Heidegger puso en entredicho la idea de que haya una región *óptica*, reservada como el campo temático de la filosofía *qua* ciencia trascendental (HGA 80.1, 184).¹⁰¹ De manera que en sus cursos y conferencias impartidos entre 1926 y 1929, Heidegger defendió la necesidad de diferenciar, tanto metodológica como temáticamente, a la filosofía *qua scientia transcendens* de las ciencias positivas.¹⁰²

Hacia inicios de 1929, Heidegger volvería a marcar la distancia entre la antropología filosófica y su propuesta de una reforma radical de la filosofía, esta vez, respecto al desarrollo ulterior de la ontología fundamental de *St* en la llamada *metafísica del Dasein*.¹⁰³ Lo cual tuvo lugar

131, 183, 194, 200; 41, 156, 205, 216, 221; HGA 26, 21; 26; HGA 3, 234–235; 196–197.

⁹⁹Ver la p. 47 del presente trabajo.

¹⁰⁰Efectivamente, un rasgo común entre la concepción husserliana y natorpiana de la filosofía trascendental consiste en señalar que el campo temático de la filosofía no está “al lado” de las regiones ópticas investigadas por las ciencias positivas.

¹⁰¹Sobre este punto, ver también HGA 61, 56–57.

¹⁰²Ver HGA 23, 23–40; HGA 24, 460 y 466; 484 y 389; HGA 25, 17–39; HGA 80.1, 179–212. Gran parte de las lecciones del semestre de invierno de 1928/29, “Introducción a la filosofía” (HGA 27), fueron dedicadas a la aclaración de esta diferencia fundamental.

¹⁰³Recordemos que en el § 42 de su *KPM* Heidegger afirmó que “la puesta de relieve de la constitución del Dasein” es la tarea de la ontología fundamental; sin embargo, esta “no es, pues, más que la primera etapa de la metafísica del Dasein” (HGA 3, 232; 195). La metafísica del Dasein también fue abordada en HGA 26, 171–252; 159–228 y en gran parte de HGA 28, sobre este desarrollo ulterior de la ontología fundamental de *St* ver François Jaran, *La*

en su conferencia “Antropología y Metafísica del Dasein”, impartida el 24 de enero ante la Sociedad Kant de Frankfurt, misma que se corresponde con la primera parte de sus lecciones del semestre de verano de dicho año “El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y los problemas de hoy”. Que en su carta a Husserl recién citada, Heidegger se refiriera a la orientación trascendental de *St* en términos de una “*tendencia fundamental*” es relevante porque tanto en la conferencia como en estas lecciones, justamente calificó a la *antropología* (que se interroga por el “qué del hombre”) y a la *metafísica* (que se interroga por el “qué del ente en cuanto tal y en general”) como las dos “tendencias” principales de la filosofía en las primeras décadas del siglo XX (HGA 80.1, 215; HGA, 27, 9).

La *tendencia a la antropología*, puede entenderse en dos sentidos: por un lado, en cuanto una “determinada disciplina entre otras”, como “una ontología regional del hombre” (HGA 80.1, 224); en dicha consideración podemos encontrar una primera coincidencia importante con la concepción husserliana. No obstante, en las lecciones, Heidegger advierte que, en la actualidad, la antropología filosófica no es vista como una simple disciplina en medio de otras, sino como “la disciplina fundamental de la filosofía” en la que se habrían de “conjuntar todos los problemas filosóficos restantes” (HGA 28, 17), pero al mismo tiempo cuestiona que en ello haya una adecuada comprensión de la *tendencia fundamental* a la antropología. En la conferencia se enfatiza que Scheler es un claro ejemplo de esto (HGA 80.1, 222). Desde dicha perspectiva, la pregunta filosófica sobre *qué es el hombre* “posee una función *destacada y enfática* para la filosofía al *interior* de sí y para la *realización de sí*”, en tanto en cuanto el hombre no es un ente cualquiera sino que posee una “prioridad” (HGA 80.1, 224) respecto a la determinación del *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de la filosofía misma. Dicho en otras palabras, el ente que somos posee la determinación de la “fundamentación y aseguramiento de la filosofía” así como de su “meta” (HGA 80.1, 224).

Por otro lado, Heidegger también reconoció en su conferencia que “en última instancia, en todo antropologismo se mantiene oculta una tendencia auténtica en su sentido propio y tarea” (HGA 80.1, 226). A saber, y de acuerdo con las lecciones, el *esfuerzo* por “[...] decidir en general lo que es real y lo que no, lo que realidad efectiva y ser significan; con ello también se decide lo que la verdad quiere decir” (HGA 28, 16); misma que converge con lo auténtico de la *tendencia a la metafísica*, entendiendo por ello la *inclinación* humana por saber “qué es el ente en cuanto tal y en totalidad” (HGA 28, 40). En ello podemos ver una segunda afinidad con la concepción husserliana, específicamente, con respecto al *apriori* antropológico —o remisión de los diferentes comportamientos teóricos y prácticos a la vida humana misma, el llamado por Husserl “originario

Métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927 – 1929) (Bucarest: Zeta Books, 2010). Tanto al inicio de *KPM* como en sus lecciones de semestre de verano de 1929, Heidegger no dejó de enfatizar esta diferencia entre la antropología filosófica y su pensamiento.

comprenderse-a-sí-mismo en cuanto hombre” (Hua XXIX, 22)— abordado al inicio de nuestro trabajo¹⁰⁴ en el que se reconoce que tanto en el psicologismo como en el antropologismo hay, a pesar de todo, una intento legítimo (finamente trastocado y mal conducido) de una *fundamentación subjetiva* del conocimiento y, en su forma más amplia, de una comprensión global del mundo objetivo.

Como se dijo, dicho *apriori* no es atribuible al psicologismo o al antropologismo, no es el resultado de un mero error de cálculo filosófico, sino que pertenece a la estructura fundamental de nuestro modo de estar situados y habitar en el mundo, para decirlo con Husserl, es parte de nuestra actitud natural. Estamos convencidos que, para los dos filósofos de Friburgo, la ciencia y la filosofía en su sentido originario deberían ser concebidas como el esfuerzo de *comprender* dicho *apriori* y no como el ufano intento de negarlo.

Sin embargo, para Heidegger, en la actualidad domina una falta de claridad respecto a los principios de ambas tendencias, pues se desconocen la vinculación esencial que domina entre ellas, así como el impulso originario que las motivan. Por ello, hoy en día, ambas tendencias “se enredan”, a tal punto que no queda claro cómo el hombre puede ganar una “posición y un soporte” por medio de la filosofía y, al mismo tiempo, darle a ella su fundamento (HGA 80.1, 225). Con ello, queda velada la posibilidad de mostrar en qué medida el hombre es el centro de la filosofía, sin que esto represente una recaída en el antropologismo. De hecho, para el filósofo de la Selva Negra, la relación entre hombre y filosofía no solo no ha sido aclarada por quienes a lo largo de la historia se han valido de ella y la han exaltado, sino que tampoco los críticos del antropologismo lo han hecho (HGA 80.1, 225 y 228). Dado esto, tanto en la conferencia como en las lecciones, el filósofo suabo consideró como apremiante la tarea de poner de relieve “la conexión *interna* y la unidad *de raíz* entre antropología y metafísica” (HGA 80.1, 218), puesto que ellas “se revelan ahora en la unidad del problema central de la filosofía como tal; y no como una conjunción externa de ambas y no como una mera mezcla” (HGA 28, 40).

Por tal motivo, tanto defensores y detractores del antropologismo no han podido advertir que la raíz de los problemas fundamentales que articulan a la filosofía está en la esencia originaria del hombre, misma que no califica de algo perteneciente al orden humano sino que está *más allá* del hombre (*μετὰ τὸν ἄνθρωπον*). Más aún, esto significa que no han sido capaces de ver que la filosofía no es una ciencia regional entre otras, sino ciencia del ente en general, y que la interrogación explícita y decidida por el ente en cuanto tal esconde a su vez una pregunta aún más originaria, a saber, la pregunta por la comprensión del ser (HGA 80.1, 236), entendida como determinación fundamental del Dasein. Para disipar toda duda u objeción, en su conferencia Heidegger plantea abiertamente la cuestión de:

¹⁰⁴Ver p. 31 y ss del presente trabajo.

¿si la pregunta por el ser es el problema fundamental de la filosofía y [si damos por hecho que] ella surge de la comprensión del ser en cuanto propiedad del ser humano, entonces, no tendría que ser justamente la antropología la disciplina central de la filosofía? (HGA 80.1, 236).

La negativa de Heidegger a este respecto es contundente al señalar que la problemática de la relación entre la *pregunta por el ser* y la *comprensión de ser* de ninguna manera puede dar pie a creer que a través de ella se pretende establecer a la antropología como filosofía primera. En este sentido, y empleando uno de los términos característicos de la fenomenología husserliana, el filósofo suabo advierte que es necesario “*desconectar [ausschalten] toda la antropología*” y “*reconstruir y fundar de nuevo la antropología precedente*” a partir de la tematización de la comprensión del ser (HGA 80.1, 236). Pero esto es imposible si no se advierte primero que la comprensión del ser es “*algo más originario*” (HGA 80.1, 236) que el hombre; al no reconocer esta diferencia fundamental, todas las filosofías históricas están condenadas al fracaso.

Más aún, cuando se han mirado bien las cosas, la comprensión del ser de ningún modo podría ser tomada como una *propiedad* o *atributo* esencial del hombre, porque, en realidad, ella resulta ser “*aquello por medio de lo cual irrumpe la esencia del hombre*” (HGA 80.1, 237). Puesto de otra forma, es necesario advertir que aquello “*más originario que el ser-hombre, es el protoacontecer de la comprensión del Dasein en la que el hombre, en cuanto fácticamente existente, está arrojado*” (HGA 80.1, 237). Más que “*antropologizar*” a la filosofía, el filósofo de la Selva Negra buscó exactamente lo contrario, es decir, lleva a cabo una “*ontologización*”¹⁰⁵ de la existencia humana en vistas a una adecuada clarificación de lo que para Heidegger constituye el núcleo fundamental de la filosofía, entendiendo por ella no otra cosa que un comportamiento destacado del ente que somos, esto es, *la pregunta por el ser*; en el Dasein campea ya la tendencia de la pregunta por el ser.

En síntesis, para Heidegger, el concepto de “*Dasein*” no es un concepto *positivo-mundano* (óntico), sino *trascendental-ontológico*,¹⁰⁶ cuyo referente no es el hombre en su humana apercepción (preteórica o teórica) de sí mismo (como un ente más en medio de los entes) y de su mundo circundante, sino el ente que somos visto a la luz de su *apertura al ser y al ser de los entes* en la que, de acuerdo con esta perspectiva, se fundaría la posibilidad de lo que hasta aquí hemos denominado el *apriori* de la vida humana.¹⁰⁷ Así, entonces, la *diferencia* entre Dasein y

¹⁰⁵No podemos olvidar que, según Heidegger, esto es posible, no por mero capricho, sino porque “*la peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico*”, esto es, que “*la comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser de Dasein*” (St, 12; 35).

¹⁰⁶Cabe advertir que empleamos la expresión “*trascendental-ontológico*” solo con el propósito de establecer una diferencia y anterioridad con respecto a lo óntico-mundano. Queda por aclarar el sentido propio de la *trascendencia* y lo *trascendental* en Heidegger.

¹⁰⁷En *St* se dice claramente que el concepto de Dasein no es equiparable a ninguna de las propiedades o atributos del “*hombre*” tal y como ha sido pensado a través de la antropología tradicional desarrollada en Occidente según tres

hombre es lo que sustenta la *diferencia* entre la dignidad de la analítica ontológico-fundamental del Dasein en cuanto trascendental-fundante y las ciencias mundanas del hombre, del alma y de la vida en cuanto positivas-fundadas. En última instancia, como se indica en el § 10 de *St*, la analítica del Dasein no puede ser confundida con una antropología filosófica puesto que *su mira está puesta más allá del hombre e incluso, a decir de Heidegger, más allá del sujeto para quien hay un mundo*, a saber, en el planteamiento y la respuesta adecuados de la pregunta que interroga por el sentido de ser en general a partir del despliegue explícito de la comprensión del ser que determina al ente que somos, sin que para ello se tome como punto de partida alguna noción predeterminada de yo o de sujeto o, justamente, de hombre (*St*, 46; 71).¹⁰⁸

Ahora bien, es importante señalar que la interpretación de *St* y *KPM* hecha por Misch en su *Filosofía de la vida y fenomenología* no pasó desapercibida por Heidegger, tal y como lo demuestran sus notas marginales a su copia personal de dicha obra, así como su contundente réplica, expuesta en sus lecciones de verano de 1929. Como indica Kisiel, Misch fue ciertamente un espectador privilegiado de la vertiginosa carrera filosófica de Heidegger, ya que, además de los trabajos mencionados, tuvo oportunidad de leer tanto la tesis de habilitación de 1916, como las “Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers” de 1919/20 (HGA 9, 1–44; 15–48), pero sobre todo, el trabajo de 1929 que permaneció inédito hasta 1989 “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicaciones de la situación hermenéutica)”, redactado a

perspectivas; la clásica (animal racional), la teológica, (ente creado) y la moderna (como yo, como conciencia, como vida, como persona) (*St*, 46–50; 71–75). De acuerdo con Heidegger, ni siquiera las teorías de Scheler y de Husserl sobre la persona logran aclarar positivamente el ser del ente que somos, a pesar de haber contribuido, por vía negativa, a comprender lo que no se es (*St*, 48; 73).

¹⁰⁸En sus lecciones “Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo”, Heidegger señaló en este mismo sentido: “La explicación del *Dasein* no se da porque se tenga especial interés por la psicología del hombre, ni porque pretendamos dar respuesta a pregunta alguna acerca del sentido y la finalidad de nuestra existencia, asunto que preocupa a las concepciones del mundo. Tampoco nos lleva a esta tarea primordial del análisis del *Dasein* ningún problema pendiente, como por ejemplo, el de elaborar una antropología filosófica dentro del marco de las restantes disciplinas de la filosofía; sino que es únicamente el sentido de la cuestión, determinado fenomenológicamente y entendido plenamente —lo que se pregunta, aquello por lo que se pregunta, aquello a lo que se pregunta, el preguntar” (HGA 20, 201; 187). Para intérpretes como I. de Gennaro, el pensar ontohistórico heideggeriano (en el que la pregunta por el sentido del ser se transforma en la pregunta por la verdad del ser) se hace todavía más patente que el Dasein, considerado desde su relación con el ser (*Sein*), justamente es algo no humano (ver HGA 65, 487–492, 384–388). En cambio —a nuestro juicio, sin llevar a cabo una adecuada elucidación y aclaración de por qué esto sería así—, dicho intérprete afirma que la idea de la subjetividad trascendental de la fenomenología husserliana debería ser considerada como “un humanismo en el sentido de que pone una fundación trascendental subjetiva para la hominización absoluta [*absolute hominization*] del hombre y, en consecuencia, de todos los entes” Ivo De Gennaro, “Husserl and Heidegger on Da-sein: With a Suggestion for Its Interlingual Translation,” en *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. Frank Schalow (Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011), 243.

la carrera por Heidegger para optar por una plaza de filosofía en la Universidad de Gotinga.¹⁰⁹

Como se indicó más arriba, desde el inicio de su trabajo, Misch afirmó que la ontología fundamental expuesta en *St* es no otra cosa que un intento de llevar a término el ideal diltheyano de “comprender la vida desde sí misma”.¹¹⁰ No obstante, el proyecto no llegó a buen puerto justamente porque el “camino se desvía hacia la ‘ontología’”.¹¹¹ En otras palabras, para Misch, el interés ontológico de *St* que apunta más allá de la existencia humana concreta, representa un error, producto de prejuicios metafísicos y lógicos, al intentar comprender el “ser” más allá del modo concreto del *es* de la vida.¹¹² A pocos días de haber aparecido la primera parte de la obra de Misch, Heidegger dio a conocer su réplica en sus aludidas lecciones del semestre verano de 1929. En ellas, afirma que el discípulo de Dilthey simple y llanamente no comprendió en absoluto el planteamiento del problema de *St*.

En términos generales, el error de la interpretación de Misch consistió en concebir la relación entre “ser” y “Dasein” como si se tratara de la relación entre el “ente” en sentido tradicional y el “yo” de la filosofía moderna (HGA 28, 134). Naturalmente, Heidegger rechazó categóricamente que el objetivo de su tratado de 1927 fuese llevar a cabo “una mediación de esta oposición predada entre *ens* y *ego*”, puesto que, justamente, dicha relación, a todas luces “no es originaria” (HGA 28, 135); por lo cual, Misch no logró entender la problemática de la relación originaria entre “ser y tiempo” (HGA 28, 135) que articula la obra de Heidegger. Todo esto es el resultado de la convicción de Misch de que la analítica ontológica del Dasein tiene como fundamento la filosofía de la vida diltheyana. Y esto justamente no puede ser posible, dice Heidegger, porque dicha filosofía, “presupone una problemática del ser, la del hombre” (HGA 28, 135). Por tal motivo, cabe advertir, como Heidegger indicó en una de sus notas críticas a *St* de 1936: “La ontología fundamental no *presupone* una antropología, sino que, por el contrario, ella establece la presuposición más originaria de una ‘antropología filosófica’” (HGA 82, 8); así que “fundamentalmente erróneos e imposibles son todos los intentos que toman inmediatamente a *Ser tiempo* como [una] antropología” (HGA 82, 156).¹¹³

Como se puede ver, por un lado, las críticas de Heidegger y de Husserl a Dilthey coinciden, al menos en este punto: la filosofía diltheyana es una filosofía mundana del hombre que presupone la problemática originaria de la filosofía en vez de aclararla. Pero, por otro lado, de

¹⁰⁹Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 455. La copia que Heidegger envió a Misch en Gotinga fue utilizada para la primera publicación de este valioso texto en la edición preparada por Hans-Ulrich Lessing en el *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Vol 6 de 1989 (pp. 237–269). Ver HGA 62, 428; Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 551.

¹¹⁰Misch, op. cit., 7.

¹¹¹Ibid., 28.

¹¹²Ver Misch, op. cit., 70–73; Jaran, *La Métaphysique du Dasein*, 33–44.

¹¹³El rechazo de una lectura antropológica de la obra de 1927 es un tema recurrente de estas notas. Ver, por ejemplo: HGA 82, 50, 72, 78, 121 y 139.

acuerdo con Heidegger, Husserl y Misch fallan estrepitosamente en comprender adecuadamente el propósito de *St de plantear la pregunta por el sentido de ser* considerada como la pregunta fundamental de la filosofía. La cual exige para ello una analítica ontológica de aquel ente que ha de ser “primariamente interrogado” (St, 15; 39) debido a su primacía óntica-ontológica, el Dasein. A su vez, para Heidegger, en la concepción filosófica de Dilthey y Misch, la filosofía de la vida, precisamente “no se pone la pregunta por el ser como el fundamento” (HGA 28, 137), sino que, al igual que en Husserl, toda su problemática fundamental se retrotrae a una forma filosófica tradicional bien definida, a saber, aquella de la filosofía de la conciencia que tiene su base en Descartes (HGA 28, 137).

Debido a todo lo anterior, Heidegger concluye su réplica a la interpretación de Misch diciendo que el discípulo de Dilthey fue incapaz de ver que la diferencia entre la fenomenología de Husserl y su ontología fundamental del Dasein no consiste en que “una es abstracta y la otra es concreta” (HGA 28, 137–138), lo que implicaría que ambas filosofías se dirigen hacia la misma meta (HGA 28, 309). Por el contrario, a decir de Heidegger, la diferencia entre su propio proyecto filosófico y el de su mentor consiste en que tienen “planteamientos de la cuestión [*Fragestellungen*] radicalmente distintos, lo que no excluye una apropiación productiva del método husserliano” (HGA 28, 138). Pero, más exactamente ¿en qué consiste tal diferencia en el planteamiento de la cuestión fundamental que, según Heidegger, articula a una y otra filosofía? Dicha pregunta no habrá de ser plenamente respondida hasta llegar a la última sección de la presente investigación. Para ello, en lo sucesivo, habrá de ser labrado un largo camino que nos conduce hasta ahí.

§ 13. La crítica a la doble omisión de la fenomenología husserliana

Es probable que Husserl no tuviese oportunidad de conocer la conferencia “Antropología y Metafísica del Dasein” o el contenido de las lecciones de verano de 1929.¹¹⁴ Por ello es muy importante tomar en cuenta que, como advertimos más arriba, Heidegger le hizo saber a su mentor que estaba de acuerdo con él respecto a la diferencia fundamental entre la dimensión del origen del mundo y lo mundano, así como respecto a la diferencia entre la ciencia (trascendental) que clarifica lo primero y las ciencias (positivas) que explican lo segundo. La puesta de relieve de las dife-

¹¹⁴A pesar de que Xolocotzi no menciona a Fink como uno de los asistentes a estas lecciones de Heidegger (ver Ángel Xolocotzi Yáñez, *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica* (México: Plaza y Valdés, 2014), 72), hoy en día sabemos que él participó en ellas y que tomó numerosas notas recopiladas actualmente en el Eugen-Fink-Archiv de la Pädagogische Hochschule Freiburg bajo las siglas “U-MH-III”. En dichas notas se recogen múltiples críticas del propio Fink a la interpretación heideggeriana de la imaginación en Kant, pero también, acerca de la crítica de Heidegger a Dilthey, Misch, Husserl, Fichte y Kant. Sobre estas notas ver: Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, 145, 148–49, 155, 159–60, 164, 339 y 406. Dado esto, no sería descabellado pensar que, por medio de Fink, Husserl tuvo conocimiento de las críticas de Heidegger expresadas en aquellas lecciones.

rencias a) entre la dimensión originaria del Dasein y la dimensión no originaria del hombre en su mundana auto-comprensión y *b)* entre la analítica fundamental del Dasein y la antropología filosófica que acabamos de abordar, nos permite afirmar que dicha concomitancia no fue simplemente de palabra, sino que estuvo plenamente sustentada en el abordaje de las cosas mismas por parte de uno y otro filósofo, a pesar de que lamentablemente Husserl no logró advertirlo.

Pero, por otro lado, es igualmente importante tomar en cuenta que en la citada carta de finales de 1927, Heidegger también señaló el punto desde el cual tomó distancia crítica de la fenomenología trascendental husserliana, no para abandonarla sin más, sino para hacerse cargo de lo que, a su juicio, ella omite, a saber: *la pregunta por el ser del ente para quien hay un mundo en su diferencia respecto a dicho mundo en cuanto constituido por él*. Como se verá a continuación, a decir de Heidegger, esta falta de claridad sobre el ser de la subjetividad trascendental constituyente es, al mismo tiempo, correlativa y dependiente de una segunda y más profunda omisión por parte de la fenomenología husserliana a saber: de *la pregunta por el ser en toda su amplitud* tomada como *la pregunta fundamental del filosofar*. Para Heidegger, esta doble omisión no se podría entender como una tarea que simplemente quedó pendiente, pero que de algún modo podría ser completada a través de la continuación y expansión del trabajo emprendido por Husserl. Más bien, como veremos a continuación, se trata de una omisión de principios a la que la fenomenología husserliana estuvo condenada desde el comienzo, esto es, desde el momento en que ella se da a sí misma su punto de partida. Así, una vez afirmada la aludida coincidencia, en su carta, Heidegger inmediatamente interpeló y advirtió incisivamente a Husserl sobre dichas cuestiones de la siguiente manera:

Pero con ello no está dicho que lo que conforma el lugar de lo trascendental no sea un ente en absoluto —sino que ello da lugar precisamente al *problema*: ¿cuál es el modo de ser del ente en el que el “mundo” se constituye? Este es el problema central de *St* [...] Lo constituyente no es una nada, sino algo y [algo] que es [*seiend*] —aunque no en el sentido de lo que es positivo. No se puede eludir la cuestión de la especie de ser del constituyente mismo. Por ello, el problema del ser está universalmente referido al constituyente y a lo constituido (HuDo III/4, 146–147).

Esta misma crítica a Husserl apareció de forma “velada” bajo el pseudónimo de “Descartes” al inicio de *St* cuando se afirma que el filósofo francés dejó indeterminado “el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el sentido de ser del ‘*sum*’” (St, 24; 48).¹¹⁵ En cambio, en sus leccio-

¹¹⁵Recordemos que la crítica a “Descartes” fue desarrollada en el apartado “B” del “Segundo capítulo” de la “Primera sección” de la “Primera parte” del tratado en los §§ 19 a 21 (St, 89–101; 115–127). Tanto Marion como Figal han apuntado que Heidegger empleó el nombre “Descartes” como pseudónimo para presentar muchas de sus críticas a Husserl. Ver Marion, *Réduction et donation*, 76; Gunter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 8. Ver también la nota al pie de la página 285 del presente trabajo que contiene la cita de la anotación al margen hecha por Heidegger en la página 98;124 de *St* donde afirma que toda la crítica a la ontología mundana cartesiana es una crítica a las ontologías en Husserl. A su vez, parece que Husserl captó claramente el sentido de dichas críticas, puesto que al final del § 21 de *St* escribió al margen de su copia

nes del semestre de verano de 1925 “Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo” queda suficientemente en claro que dicha crítica estaba dirigida inequívocamente contra su mentor:

En Husserl el *cogito sum* no solo *no se discute*, sino que es aceptado como *comprensible de suyo*. La conciencia es el punto de partida ni siquiera cuestionado al que toda la reducción se orienta (HGA 17, 267; 266).

No solo el ser de lo intencional, esto es, el ser de cierto ente determinado, *queda sin determinar, sino que se dan divisiones originarias en lo ente* (conciencia y realidad) *sin haberse aclarado, o al menos haberse cuestionado acerca de él, el sentido de aquello, precisamente el ser, con miras a lo cual se distingue* (HGA 20, 178; 163).

En lo que se refiere a la cuestión del ser se pueden establecer dos omisiones fundamentales: en primer lugar, se omite la cuestión acerca del ser de ese ente específico que son los actos; por otro lado, tenemos la omisión de la cuestión acerca del propio sentido de ser (HGA 20, 159; 148).¹¹⁶

Tanto en sus lecciones universitarias en Friburgo y en Marburgo, Heidegger caracterizó su crítica a la fenomenología como una “crítica inmanente” (HGA 20, 140; 134) que se esforzó por problematizar *fenomenológicamente* la propia fenomenología husserliana y sus fundamentos. Para él, la *fenomenología de la fenomenología* no es la última sino la primera tarea de la investigación fenomenológica, si bien ella habría de concluir en una reflexión final de la naturaleza del método fenomenológico. En este sentido, al inicio de sus lecciones del semestre de invierno de 1919/20 “Problemas fundamentales de la fenomenología”, afirmó: “El más candente y nunca cancelable, el más originario y definitivo problema fundamental de la fenomenología es *ella misma para sí misma*” (HGA 58, 1).

A este respecto debemos señalar que desde sus lecciones del semestre por emergencia de guerra de 1919, “Sobre la determinación de la filosofía”, Heidegger defendió enérgicamente que una adecuada comprensión de la “idea” de la fenomenología —esto es, de la *fenomenología como posibilidad* anterior a toda efectuación concreta de ella— no debe pasar por alto ni “la *exigencia fundamental de la fenomenología de poner entre paréntesis cualquier punto de vista*” (HGA 56/57, 109; 132), ni tampoco el “‘principio de los principios’ de la fenomenología”, el cual, “no es de naturaleza teórica” (HGA 56/57, 109; 133), sino que, según su consideración, constituye una orientación y una “actitud [*Haltung*] originaria” de la vida fáctica misma (HGA 56/57, 110; 133). De manera que la “cientificidad” de la fenomenología surge entonces de esta actitud originaria (HGA 56/57, 110; 133) y no se impone “desde fuera o desde arriba” (HGA 56/57, 110; 134).

personal —justo donde se sintetiza la crítica a la “ontología cartesiana del mundo” como precursora de la “ontología tradicional del mundo” (St, 100; 126)—: “Entonces mi fenomenología sería una ontología tradicional del mundo” Breeur, op. cit., 24.

¹¹⁶Ver también HGA 20, 185; 171.

En sus lecciones siguientes del semestre de invierno de 1919/20, Heidegger sostuvo que la idea bien entendida de la fenomenología tendría que ser claramente diferenciada de sus “desfiguraciones” (HGA 58, 18). Estas son el resultado del “estrechamiento y el oscurecimiento” (HGA 58, 18) de los motivos de la fenomenología y se caracterizan por unirla “a cualquiera de las disciplinas filosóficas comunes y contingentes ya predadas, buscando con ello acomodarla de cualquier modo en la filosofía históricamente dada, en vez de dejar que la edificación de la filosofía científica se ejecute de forma radical” (HGA 58, 18). En consonancia con esto, hacia el final de las lecciones del semestre de verano de 1925, él también señaló que una genuina investigación fenomenológica es aquella que está efectivamente “libre de prejuicios” y de “conceptos manidos, en apariencia obvios pero de origen poco transparente” (HGA 20, 423; 383) con respecto a la *pretención* [*Vorhabe*] y la *mira previa* [*Vor-sicht*] en las que se establece de antemano el *tema* y *aquello que hay que investigar* respecto de él.

Tales consideraciones no podrían estar más de acuerdo con las convicciones del propio Husserl sobre el sentido de la fenomenología en cuanto ciencia de las fuentes originarias y como filosofía primera fundada en la más radical autorresponsabilidad que simplemente no puede y no debe buscar sus cimientos en formas ya predadas de la filosofía históricamente desarrollada, tal y como vimos en el capítulo anterior.¹¹⁷ No obstante, y a pesar de que Heidegger apuntó que estos estrechamientos “no son especialmente peligrosos para la investigación” (HGA 58, 19), también señaló que la fenomenología misma estaba amenazada por el peligro que trae consigo la herencia de la filosofía moderna y más específicamente de Kant y el idealismo alemán, en especial, con respecto al peligro de “restringir el problema trascendental a la forma de constitución ‘ciencia’ y de ver todos los ámbitos de la vida a través de este transparente [*Transparent*]” (HGA 58, 24). En estrecha conexión con esto, en sus lecciones del semestre de verano de 1925, Heidegger declaró justamente que la fenomenología husserliana no cumple con las exigencias que ella misma ha descubierto para sí misma en la medida en que orienta globalmente su investigación a partir de la pregunta no clarificada fenomenológicamente e históricamente ya predada al inicio de la filosofía moderna de “¿cómo puede hacerse de la conciencia objeto posible de una ciencia absoluta?” (HGA 20, 147; 139).¹¹⁸ Por tal motivo:

La fenomenología viene a caracterizar lo que es su cosa, el asunto suyo más peculiar, *contraviniendo* su principio más propio, esto es, no a partir de las cosas mismas, sino de un prejuicio tradicional que se ha convertido en algo dado por supuesto, prejuicio en cuyo sentido está justamente el impedir que se dé el salto originario al ente temático intencional. Así pues, la fenomenología, en la tarea fundamental de caracterizar su campo más propio, ¡resulta ser *no fenomenológica!* —es decir, ¡resulta ser *pretendida* [*vermeintlich*],

¹¹⁷Sobre esto, ver las pp. 28 y 46 del presente trabajo.

¹¹⁸Como veremos un poco más adelante Heidegger ya había formulado públicamente esta crítica dos años antes, en las últimas lecciones impartidas en Friburgo antes de partir a la Universidad de Marburgo.

falsamente fenomenológica! (HGA 20, 178; 163)¹¹⁹

Como se puede ver, según esta crítica pretendidamente demoledora, la fenomenología husserliana se traiciona a sí misma nada más al dar su primer paso, por ello, omite por completo la interrogación por el ser de lo intencional y es incapaz de reconocer que el problema del sentido de ser es “la cuestión más apremiante, justamente en el sentido más propio de la fenomenología” (HGA 20, 158; 148). Esta supuesta falla de la fenomenología husserliana estaría articulada a través de los dos momentos fundamentales de la investigación fenomenológica, a saber:

- (a) En el establecimiento del “suelo ejemplar” (HGA 20, 130; 127) del que parte la investigación, la llamada *actitud natural*;
- (b) En el establecimiento de la *actitud fenomenológica* a través de la reducción y la *epojé* fenomenológicas que permiten ganar el acceso y asegurar a la conciencia pura como “nuevo dominio científico”, esto es, como “la región específica de la fenomenología” (HGA 20, 131; 128).

Por un lado, de acuerdo con la crítica de Heidegger, el concepto de la *actitud natural* es inadecuado para dar cuenta de nuestra experiencia primaria y originaria de nuestro mundo circundante y de nosotros mismos, puesto que dicho concepto está predeterminado por una preconcepción tradicional de lo dado en la experiencia *en cuanto objeto* (esto es, como algo que se caracteriza por *estar ahí delante* [*vorhanden sein*]) y en la que nosotros mismos nos apercebimos como un objeto real [*ein reales Objekt*] en el mundo, al lado de otros “como las casas, las sillas, los edificios y las montañas” (HGA 20, 131; 128), a saber, como “objeto zoológico” (HGA 20, 155; 146). Bajo esta concepción “las vivencias mismas son [interpretadas como] ‘acontecimientos reales del mundo’ dados ‘en seres animales’” (HGA 20, 132; 128).

Por tal motivo —como se advirtió más atrás—, la *actitud natural* es vista por Heidegger como una actitud más bien *naturalista* (HGA 20, 155; 146), resultado de una construcción teórica que (como se apunta insistentemente en estas lecciones) está “bajo el hechizo de una vieja tradición” (HGA 20, 178; 163) y no tiene correspondencia alguna con lo que el filósofo suabo nombró en sus primeras lecciones den Friburgo como “el presente viviente [*lebendige Gegenwart*]” (HGA

¹¹⁹Cabe advertir que para Held, esto mismo que Heidegger dice de Husserl también podría valer para él, es decir, que Heidegger tampoco ganó el campo temático de la fenomenología a partir de una vuelta a las cosas mismas, sino a partir de una idea tradicional de la filosofía que se remonta a Aristóteles, pero que no concuerda con el verdadero problema originario de la filosofía, el problema de la totalidad del ente, el κόσμος. Klaus Held, “Heidegger and the Principle of Phenomenology,” en *Heidegger. Critical Assessments*, vol. II, editor Christopher Marcann (New York & London: Routledge, 1999), 322.

¹²⁰La crítica de Heidegger a la caracterización husserliana de la conciencia trascendental como “región” en el § 33 de *Ideas I* (Hua III/1, 67; 147) ya estaba presente por lo menos desde las lecciones del semestre de invierno de 1920/21: “En la fenomenología de Husserl la conciencia se convierte en una región y se sujeta a una consideración regional; su normatividad no es sólo por principio originaria, sino también la más general” (HGA 60, 56–57; 86–87).

58, 34) en el que cada quien efectivamente vive; por el contrario, en dicho concepto tiene lugar lo que él llama, siguiendo a Natorp, “un proceso de desvivificación [*Entlebensprozess*] de la vivencia circundante” (HGA 56/57, 96; 116). O sea, la “actitud natural” es el resultado de un proceso de teorización y no se corresponde con “el curso vivo de la vida, en *sus* direcciones y destinos” (HGA 58, 31), es decir, con la vida originaria “tal y como la experimentamos a partir de ella misma y estando en ella misma” (HGA 58, 34), previamente a toda interpretación teórica, y de la que Heidegger se ocupó en sus primeras lecciones universitarias,¹²¹ y, posteriormente en *St*, bajo la forma de la *cotidianidad media* [*durchschnittliche Alltäglichkeit*] en la que el Dasein existe inmediata y regularmente.¹²² De tal manera que, en el concepto de *actitud natural*, Heidegger ve la culminación de lo que calificó como “*la tendencia a que los mundos de la vida* [*Lebenswelten*] *sean tomados por la ciencia en una desvivificación* y en ello se prive a la vida fáctica de la propia posibilidad viva de su ejecución viviente fáctica” (HGA 58, 77–78).

Por otro lado, de acuerdo con la caracterización hecha por Heidegger, el “sentido metodológico” de la *epojé* y la *reducción* fenomenológicas (cuyo objetivo es establecer el dominio científico propio de la fenomenología a partir del suelo ejemplar de la investigación) “es justamente *de entrada* el de prescindir de la realidad [*Realität*], para luego contemplarla en cuanto realidad” (HGA 20, 150; 142). Con lo cual “se renuncia al suelo único sobre el que se podría preguntar por el ser de lo intencional” (HGA 20, 150; 142). Además, por medio del proceso ideativo al que son sometidas las vivencias, se prescinde completamente de su “individuación”, esto es, “se prescinde de que los actos sean míos o de cualquier otro individuo, y los considera solo según su *qué*” (HGA 20, 150; 142), dejando sin atender su *modo* concreto de ser.

A su vez, partiendo de la disposición objetiva, teóricamente efectuada, de mi experiencia del mundo circundante en la actitud natural, la reducción “no tiene otra función que la de establecer y demostrar la diferencia fundamental en el ser” (HGA 20, 158; 148), misma que se articula en dos momentos. Primero, como la diferencia fenoménica entre la dación absoluta del objeto de la percepción inmanente (reflexión), es decir, los actos de conciencia en cuanto tales, y la dación no absoluta de los objetos trascendentes del mundo circundante (HGA 20, 137; 132). De manera que el fenómeno “conciencia” se obtiene única y exclusivamente por vía de la reflexión y, por tanto, es susceptible de las críticas formuladas por Natorp y de las que Heidegger se ocupa desde sus primeras lecciones universitarias.¹²³ Segundo, como la *escisión* entre la *realidad*

¹²¹Ver HGA 56/57, 84–94; 102–104, así como HGA 58, 92–96 y también HGA 63, 85–92; 109–117.

¹²²Ver HGA 20, 155–156; 145–147. Sobre este concepto fundamental para la analítica del Dasein ver la p. 366 y ss. del presente trabajo. Sobre la crítica de Heidegger al concepto husserliano de actitud natural ver Fredrik Westerlund, “Phenomenology as Understanding of Origin. Remarks on Heidegger’s First Critique of Husserl,” en *Heidegger und Husserl im Vergleich*, ed. Friederike Rese (Frankfurt am Main: Klostermann, 2010), 47–49.

¹²³Ver HGA 56/57, 99–102; 119–124 y también Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* (Frankfurt: Klostermann, 2000), 57.

de lo dado como cosa del mundo y la *realidad* del flujo de vivencias (HGA 20, 137; 132); lo que implica que, según Heidegger, la reducción fenomenológica posee un carácter esencialmente *abductor*, al “prescindir de” [*Absehen-von*] la “realidad” y la “individuación” de las vivencias, para así acceder al fenómeno de la “conciencia pura” (HGA 20, 150; 141–142). En cuanto *pura*, la conciencia es definida como una “región” (HGA 60, 57; 87) de ser absoluto, o sea, en sí misma y separada que no necesita de ninguna otra cosa (*res*) para existir (HGA 20, 143–144; 137). Pero, al mismo tiempo, la fenomenología husserliana defiende la tesis de que es a partir de esta región absoluta que “se delimita cualquier otro ente” (HGA 20, 141; 135).

De acuerdo con la crítica heideggeriana, el resultado de todo esto es que la cuestión fundamental del ser de los actos intencionales, simplemente, “no solo no se plantea en las reducciones, ni en la trascendental ni en la eidética, sino que *justamente por ellas se pierde*. A partir del qué [*Was*] jamás se logra saber nada acerca del sentido y de la manera del que [*Daß*]” (HGA 20, 152–153; 144). Pese a ello, en el establecimiento de esta doble diferencia entre conciencia pura y cosas del mundo, en la que se define la región de la fenomenología como su propio campo de investigación, está en juego una preconcepción operativa de “ser” en la que este significa “ser verdadero, *objetividad, verdadero para un conocimiento científico, teórico*” (HGA 20, 165; 153). Esta doble omisión sobre la cuestión del ser tiene lugar, a decir de Heidegger, en la medida en que el padre de la fenomenología estaba más preocupado por *asegurar* la conciencia como el *campo* de investigación de su nueva ciencia que por comprender el modo de ser de esta.

Para concluir esta muy apretada sinopsis de la crítica a la doble omisión de la fenomenología husserliana, debemos apuntar que, a decir verdad, Heidegger no solo se valió del nombre del más célebre de los filósofos franceses para criticar a Husserl, sino que además consideraba que entre ambos existe una conexión efectiva y fundamental debido a que, con base en lo anterior, la “conciencia pura” de la fenomenología husserliana podría ser asimilada al

campo en que Descartes pensaba al hablar de la *res cogitans*, el campo completo de las *cogitaciones*; mientras que el mundo trascendente, cuyo índice ejemplar ve Husserl precisamente en el estrato fundamental del mundo de las cosas materiales, es lo que Descartes caracterizaba de *res extensa*. Tal afinidad no se da solo de hecho, sino que Husserl, al decir que la reflexión ha llegado a un punto crítico, remite expresamente a Descartes. Dice que lo que ahí se resuelve no es más que lo que Descartes pretendía realmente en las *Meditaciones*, por supuesto, con otro método y con otro propósito filosófico. Esta relación con Descartes y el reconocimiento expreso de dicha relación son importantes para entender críticamente el carácter de ser de esta región, a la que se llega por medio de las llamadas consideraciones reductivas (HGA 20, 139; 133–134).¹²⁴

¹²⁴Esta asimilación de Husserl a Descartes en los términos recién descritos ha sido defendida por Von Herrmann desde hace décadas a partir de Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, *Husserl und die Meditationen des Descartes* (Frankfurt: Klostermann, 1971), posteriormente en Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, “Husserl und Descartes,” *Perspektiven der Philosophie* 23 (1997): 45–72 y más recientemente en Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, *Descartes' Meditationen* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2011).

De manera que, para Heidegger, la ruina de la fenomenología husserliana está en su aproximación a la filosofía cartesiana de la que no había rastro alguno en las *IL*. Como se puede ver, a decir de Heidegger, esta doble asimilación de la fenomenología trascendental husserliana a la filosofía cartesiana habría tenido lugar entre 1900 y 1913,¹²⁵ en donde el ensayo *FCR* y las *Ideas I* son el testimonio de dicho desvío. A su vez, dicha asimilación sería la base sobre la cual Heidegger también llevaría a cabo su crítica al modelo de constitución que encontramos en *Ideas II*, por medio del cual Husserl supuestamente sería “incapaz de dar cuenta de nuestra experiencia primaria del significado”.¹²⁶

Ahora bien, si Husserl omitió el doble cuestionamiento por el ser en favor del desarrollo de una dirección históricamente bien definida de la filosofía que apunta hacia la determinación de la conciencia como el objeto de una ciencia absoluta, aún queda por saber cómo —según la crítica heideggeriana— se constituyó exactamente esta orientación fundacional no fenomenológica de la fenomenología trascendental husserliana.¹²⁷ En el siguiente capítulo veremos que en sus primeras lecciones en la universidad de Marburgo del semestre de invierno de 1923/24, “Introducción a la investigación fenomenológica”, Heidegger expuso detalladamente sus reflexiones al respecto, pero también veremos que estas fueron retomadas y reformuladas en múltiples ocasiones durante las siguientes décadas. En ellas, quiso dejar en claro que la asimilación de los “elementos” de la fenomenología husserliana (la conciencia pura y el mundo trascendente) a aquellos de la metafísica cartesiana (la *res cogitans* y la *res extensa*) debería ser entendida como el resultado de otra apropiación aún más fundamental: aquella de la auténtica base de la ontología cartesiana que hizo posible las *Meditaciones metafísicas* y que surge de la imposición de la idea de la *mathesis universalis* como suelo sobre el cual se edifica una nueva filosofía primera.¹²⁸ El análisis de esta apropiación constituye la culminación de las críticas iniciadas por el joven filósofo en sus primeras lecciones universitarias al “primado de lo teórico” (HGA 56/57, 87; 105) en el que, supuestamente, incluso la fenomenología trascendental husserliana cayó presa.

¹²⁵Período en el cual se conformó lo que el propio Husserl calificó desde finales de 1923 como “la vía cartesiana” de su fenomenología trascendental (Hua VIII, 129 y 226), como la “vía cartesiana de la reducción” (Hua VIII, 139) y más puntualmente como “la vía cartesiana, la vía de las ‘*Ideas*’” (Hua VIII, 259), tal y como también fue nombrada en *La crisis* (Hua VI, 156; 195).

¹²⁶Westerlund, op. cit., 48. Esta crítica será abordada y confrontada hacia el final de la presente investigación; ver la p. 283 y ss.

¹²⁷Apuntando en esta misma dirección, Heidegger plantea las siguientes preguntas en el § 11 de sus lecciones sobre el “Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo”: “En el ámbito en que se hacen estas consideraciones fundamentales, decisivas para la elaboración del campo de la fenomenología, ¿está claro el criterio por el que se habla de una división en dos esferas de ser, esto es, el *sentido de ser* del que constantemente se habla? [...] ¿Cuál es el suelo desde el que se alcanza el campo de objetos? ¿Cuál es el camino por el que se llega a ese campo temático?” (HGA 20, 140–141; 134–135).

¹²⁸Ver HGA 17, 267–272; 266–271.

§ 14. La necesidad de un retorno a Descartes desde la crítica a Husserl

Como se dijo más atrás, si en las lecciones del semestre de verano de 1925 Heidegger enfocó su crítica a Husserl contra la cuádruple determinación del ser de la conciencia en cuanto *región* absoluta —“ser inmanente, ser absoluto en el sentido del darse absoluto, ser absoluto en el sentido de ser el *apriori* de la constitución, y ser puro” (HGA 20, 146; 139)—, en cambio, en sus lecciones ofrecidas un año y medio antes, en el invierno de 1923/24, se propuso abordar *cómo* se construye la *regionalidad* de dicha región, cómo se gana el *carácter absoluto* de la dación de la conciencia, en fin, cómo se obtiene su *pureza*, a través de la apropiación de la intuición nuclear del concepto cartesiano del *método*: la idea de la *mathesis universalis*. Dicho en otras palabras, en estas lecciones se pretende responder cabalmente a la pregunta acerca de cómo la fenomenología husserliana se da a sí misma su punto de partida *no desde sí misma*, sino desde la orientación teórica fundamental venida de Descartes, contraviniendo con ello sus propios principios.

Es importante tomar en cuenta que, como indicó Marion hace ya cuarenta y cinco años,¹²⁹ la confrontación de Heidegger con Descartes de ninguna manera tiene un carácter meramente anecdótico en el desarrollo del pensamiento del filósofo de la Selva Negra, ni tampoco podría ser tomado como un asunto subordinado a la disputa con otros grandes hitos de la filosofía occidental como Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Nietzsche, puesto que, de hecho, constituye un eje rector de toda la filosofía heideggeriana de cabo a rabo. Como veremos, el filósofo francés tuvo una presencia constante desde las primeras incursiones en el ámbito filosófico y académico por parte de Heidegger, por ejemplo, en su artículo “Nuevas investigaciones sobre lógica” de 1912,¹³⁰ hasta llegar prácticamente el final de su vida, en textos como “La falta de nombres sagrados” de 1974.

Sin que esto implique contravenir a Heidegger en la autointerpretación de su andadura filosófica en la que afirma que su comienzo estuvo marcado por la obra *Sobre los múltiples significados del ser en Aristóteles* de Brentano y las *IL* de Husserl,¹³¹ también se puede decir que la vuelta *hacia* Aristóteles, preparada al inicio de su carrera docente, resulta exigida *desde* un examen crítico del *ego sum* y un enfrentamiento con el cartesianismo (“trabajo concreta y fácticamente desde mi ‘yo soy’ —a partir de mi origen espiritual y fáctico en general”,¹³² confesó Heidegger a Löwith en una carta del 19 de agosto de 1921), tal y como se puede ver en sus lecciones del semestre de invierno de 1921/22, hoy publicadas con el título “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica”.¹³³ Asi-

¹²⁹Marion, *Réduction et donation*, 119.

¹³⁰Ver HGA 1, 43.

¹³¹Ver “Mi camino en la fenomenología”, HGA 14, 93–94; 95–96.

¹³²Heidegger y Löwith Karl, op. cit., 53.

¹³³Ver especialmente el “Apéndice I” de estas lecciones HGA 61, 157–181. Sobre el abordaje del *ego sum*

mismo, en la medida en que, para el filósofo de la Selva Negra, Kant adoptó “la posición ontológica cartesiana” y, por ello, incurrió en la “omisión esencial” de una “ontología del Dasein” (St, 24; 47), entonces, una adecuada comprensión del padre del criticismo está precedida por una adecuada comprensión de las omisiones y desvíos cometidos por parte del genio francés, a pesar de que en la “destrucción fenomenológica de la historia de la ontología”, anunciada en el § 8 de *St*, el orden de la exposición sea justamente al revés.¹³⁴

Lo mismo pasa en las primeras lecciones de Marburgo, pues, si bien “*el retorno a Descartes* fue realizado en *la crítica a Husserl*” (HGA 17, 109; 118) como se acaba de señalar en la sección anterior, Heidegger también consideró que el examen crítico de la fenomenología trascendental husserliana está necesariamente condicionado y habilitado por una confrontación con los puntos decisivos tanto del método como de la doctrina cartesianos. Estos determinaron el desarrollo efectivo de la filosofía y de las ciencias modernas y más allá, al constituir un precursor definitivo del nihilismo y un momento decisivo para el advenimiento de la época de la técnica, tal y como el filósofo de Meßkirch puso de relieve en sus lecciones y escritos de finales de la década de los treinta y posteriores, dedicados al pensamiento de Nietzsche, a la historia de la metafísica y a su estructura ontoteológica. De manera que, según la conferencia de 1938 de *La época de la imagen del mundo*:

Descartes solo es superable a través de la superación de aquello que él mismo fundamentó, a través de la superación de la metafísica moderna o, lo que es lo mismo, la metafísica occidental. Pero superación significa aquí cuestionamiento originario de la pregunta por el sentido, es decir, por el ámbito del proyecto y, en consecuencia, por la verdad del ser, pregunta que se devela al mismo tiempo como pregunta por el ser de la verdad (HGA 5, 100; 81).

Por ello, más que ser un mero *leitmotiv* que se repitió constantemente a lo largo de la prolongada andadura filosófica heideggeriana,¹³⁵ el pensamiento cartesiano (encarnado en la problemática de *sum* del *ego cogito*, pero cuyo origen no es la metafísica de dicho *ego cogito*) constituye un verdadero y continuo punto de partida para la meditación heideggeriana, aunque jamás su principio; es decir, él es el *πρότερον πρὸς ἡμῶς desde el cual* hubo que partir inevitablemente una y otra vez en el ejercicio de examinar, comprender y superar la situación filosófica moderna (es decir, para su *destrucción*) que se prolonga hasta inicios del siglo XX, hasta llegar al corazón de la

cartesiano en dichas lecciones ver el recién referido capítulo III “*L’ego y le Dasein*” de Marion, *Réduction et donation*, 119–59, así como Jean-François Courtine, “Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger,” *Les Études philosophiques* 88 (2009): 103–15.

¹³⁴Ver St, 40; 62–63.

¹³⁵Solo hace falta revisar el lema “Descartes” en el tercer volumen del “Heidegger Concordance” para percatarse de que el pensamiento cartesiano se cierne sobre el *corpus* heideggeriano como una sombra casi omnipresente. François Jaran y Perrin Christophe, eds., *The Heidegger Concordance* (London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury Academic, 2013), Vol. 3, 176–77.

fenomenología misma, y *contra el cual* el filósofo alemán forjó su propio camino. No cabe duda de que si para Heidegger hubo un enemigo a batir a lo largo y ancho de su larga carrera filosófica, ese fue Descartes.

Dado esto, las lecciones “Introducción a la investigación fenomenológica” cobran una enorme importancia con respecto al desenvolvimiento global de la confrontación heideggeriana con el filósofo francés, porque ellas constituyen el examen crítico más extenso y detallado que Heidegger haya dedicado a dicho filósofo. Desde el comienzo de esta confrontación se forjó una concepción y una posición en Heidegger que estarían a la base de los desarrollos posteriores sin que estas sufrieran mayores alteraciones ulteriores —aunque sí muchas precisiones, como las que se pueden ver en el capítulo siguiente—. ¹³⁶ Por ello, como reporta R. de Biase, dichas lecciones representan, a decir de Von Herrmann, “el” curso de Heidegger sobre Descartes. ¹³⁷ Simultáneamente, sobre esta misma base se forjaron los elementos que permiten sustentar y ver con claridad la orientación global de la crítica heideggeriana a la fenomenología trascendental husserliana que venía exponiéndose desde las primeras lecciones de Friburgo y que desembocan en las objeciones y reproches definitivos, expuestos en las lecciones del semestre de verano de 1925, “Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo”. Finalmente, en las primeras lecciones de Marburgo, Heidegger también logró consolidar su propia concepción de la fenomenología que venía preparando desde años atrás a partir de su confrontación con Husserl y que daría paso al primer borrador de *St*, expuesto un año y medio después, en estas lecciones del semestre de verano de 1925.

Ahora bien, como también advirtió Marion, ¹³⁸ mientras Heidegger criticaba a Descartes y a Husserl en Marburgo, en ese mismo periodo lectivo, Husserl afirmaba que el filósofo francés era un precursor decisivo de su fenomenología trascendental y de la idea de una filosofía primera que él mismo sustentaba en sus hoy célebres lecciones “Filosofía primera”. ¹³⁹ Pero, ¿acaso podemos suponer simplemente que lo que defendía uno era justamente lo que el otro criticaba? De ninguna manera; como mostraremos, este es el origen de una serie de prejuicios con terribles con-

¹³⁶Actualmente, el trabajo más importante en el que se analiza de forma global y sistemática la confrontación de Heidegger con Descartes, desde el inicio hasta el final de su vida filosófica, es el de Christophe Perrin, *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger* (Louvain-Paris: Peeters, 2013). No menos importante es el trabajo de Riccardo de Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi* (Napoli: A. Guida Editore, 2005).

¹³⁷Biase, op. cit., 49.

¹³⁸Marion, *Réduction et donation*, 123. Sobre esto ver también Courtine, “Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger,” 103–4; Christophe Perrin, “L’origine et les fondements de la question cartésienne chez Heidegger,” *Studia Phaenomenologica* X (2010): 346–49.

¹³⁹En la primera parte de las lecciones, Husserl defendió que existe una unidad indisoluble entre la idea platónica y la idea cartesiana de la filosofía; ver Hua VII, 8, 60–70; 20, 107–123. Mientras que en la segunda parte, Husserl aseguró que su propia concepción de una filosofía primera no era sino una radicalización de esta doble idea de la filosofía; ver Hua VIII, 4–5 y 42.

secuencias para la comprensión de la relación entre los dos grandes de la fenomenología. Para empezar, debemos dejar en claro que la *doble asimilación* de la fenomenología husserliana a la metafísica cartesiana de la que habla Heidegger en sus lecciones del verano de 1925, y que se acaba de formular en la sección anterior del presente capítulo, de ningún modo puede dar pie a creer que, para él, la fenomenología trascendental husserliana se resumía a una mera puesta al día de la metafísica cartesiana.

Por el contrario, la “Introducción a la investigación fenomenológica” permite ver que, para entonces, Heidegger tenía muy en cuenta las diferencias cruciales e insuperables entre el pensamiento cartesiano y el pensamiento husserliano, mismas que el propio padre de la fenomenología se vio obligado a exponer en el § 3 de sus *MC* de 1929, a saber, que el fin último de la filosofía cartesiana era construir un sistema deductivo:

[...] y que todo el edificio tenía que apoyarse sobre un cimiento axiomático, fundamentante de la deducción. El axioma de la absoluta autocerteza del *ego*, junto con los principios axiomáticos innatos de ese *ego*, tiene para Descartes, con respecto a la ciencia universal, un papel análogo al que en la geometría tienen los axiomas geométricos —solo que aquel fundamento axiomático yace más profundamente aún que el de la geometría, siendo llamado a cooperar inclusive en la fundamentación última de ésta. Todo esto no debe determinar nuestro pensar (Hua I, 48–49; 42).

En efecto, Heidegger era consciente de que, en este sentido, “el *punto de partida* de ambos caminos es esencialmente distinto” (HGA 17, 259; 259). Por un lado, para Descartes, el mundo circundante era sometido a la duda con la finalidad de descubrir una certeza; por otro lado, Husserl se esforzaba por “verlo en el originario carácter de dado y ver, a la vez, mi comportamiento respecto de él” (HGA 17, 259; 259), a pesar de las deformaciones teoréticas a las que lo sometió. Por ello, Descartes estaba en la búsqueda de “un absoluto en el sentido de que, a partir de él, quepa erigir y fundamentar todas las otras ciencias, por consiguiente, el *fundamentum* como el punto de partida para determinadas series de demostraciones” (HGA 17, 259; 260). En cambio, y en consonancia con lo que ulteriormente sería advertido en el § 3 de las *MC*, hacia 1923 Heidegger sabía claramente que Husserl no estaba tras la búsqueda de un *certum* a partir del cual fuese posible *deducir* todo el conocimiento del mundo, o sea, que “para Husserl la conciencia no es el punto de partida de una cadena demostrativa [...]”, pero el filósofo suabo agregó a esto: “[...] sino que la conciencia misma es *absolutum*, en el sentido de una *región del ser extraordinaria*”, por lo que el interés de la fenomenología trascendental, según su interpretación crítica, apunta a que “precisamente este *fundamentum* sea tema de una ciencia” (HGA 17, 262–264; 262–263).

Finalmente, a decir de Heidegger, el suelo último de la filosofía cartesiana está en el horizonte “del sistema de *fe católica*” y la “vieja ontología de la Alta Escolástica” (HGA 17, 265; 264), por ello, tal y como Descartes manifestó al inicio de sus *Meditaciones metafísicas*, la meta última de esta obra, y, con ello, de la metafísica cartesiana propiamente dicha, era “proporcionar,

de una manera científica, la necesaria fundamentación racional” de dicho sistema (HGA 17, 265; 264). En cambio, la fenomenología husserliana tiene una meta esencialmente distinta, a saber, según Heidegger, “poner el fundamento para una *ciencia absoluta de la razón*, apoyada sobre sí misma con la absoluta justificación de la razón, y de establecer las reglas para un desarrollo del hombre perfectamente libre” (HGA 17, 266; 265). Pero, por otro lado, como se afirma hacia el final de las lecciones, para el filósofo suabo, entre Descartes y Husserl:

[...] se da una *comunidad* en puntos decisivos, de forma que se muestra, a pesar de las diferencias, que Husserl está dentro de una tendencia fundamentalmente acorde con la investigación cartesiana, de modo que en él la preocupación del conocimiento como *preocupación de la certeza* está, en definitiva, viva (HGA 17, 258; 259).

Por ello, a decir de Heidegger, el interés de Husserl se mantenía esencialmente vinculado con el pensamiento cartesiano al intentar “encontrar un ciencia, una ciencia nueva, que no solo tome el *fundamentum* como punto de partida, sino que convierta el *fundamentum* mismo en tema de esta ciencia; el *fundamentum* no como aquello ‘a partir de lo cual’ avanzar, sino como aquello ‘acerca de lo cual’ es una ciencia” (HGA 17, 258–259; 259). Para Heidegger, la fenomenología husserliana cae presa de los motivos y orientaciones fundamentales de la tradición inaugurada con Descartes. A diferencia de lo dicho en las lecciones del semestre de verano de 1925, en las lecciones ofrecidas año y medio antes, Heidegger señaló que eso es así en la medida en que, incluso en la filosofía que toma como principio de su propia praxis la exención de todo presupuesto teórico, resulta efectiva la aludida *preocupación por la certeza*, misma que está motivada por el fenómeno denominado por Heidegger como “preocupación por el conocimiento reconocido [*Sorge um die erkannte Erkenntnis*]” (HGA 17, 57; 72).¹⁴⁰

Como ya se indicó más arriba, Heidegger opinó que es justamente debido a este desvío de la fenomenología con respecto a sus propias posibilidades internas que ella no es capaz de “llegar a comprender la *vida misma en su ser auténtico ni a responder a la cuestión del carácter de su ser*” (HGA 17, 275; 274). En su lugar, “el concepto de ser llega a determinarse: ser igual ser posible ámbito para ser tratado mediante una ciencia; un concepto de ser que, de hecho, es decisivo para Husserl” (HGA 17, 257; 258). Ahora bien, ¿en qué consiste más precisamente esta preocupación?, ¿cuál es la génesis de la comprensión heideggeriana de la filosofía cartesiana asociada a dicha preocupación y sus respectivas tendencias?, ¿qué razones tuvo Heidegger para afirmar que esta preocupación es aún efectiva en la fenomenología husserliana?; si la primera pregunta será respondida a continuación, las dos restantes tendrán que ser abordadas en el capítulo siguiente.

¹⁴⁰En lo sucesivo mantendremos una distinción terminológica entre el sentido general y aún indiferenciado de la *Sorge* entendida como una estructura fundamental de la existencia, empleando para ello la expresión “cuidado”, y la modalidad bien diferenciada y destacada de *Sorge* que Heidegger denomina “*Sorge um erkannte Erkenntnis*”, empleando para ello la expresión “preocupación”, es decir, “preocupación por el conocimiento reconocido”.

§ 15. La preocupación por el conocimiento reconocido en la fenomenología husserliana

Heidegger introdujo la problemática de la preocupación por el conocimiento reconocido al inicio de sus primeras lecciones de Marburgo, cuando señaló la oposición entre su caracterización existencial del λόγος (del *decir*) aristotélico en conexión con el mundo en cuanto ἀληθεύειν¹⁴¹ y la posibilidad de que se imponga “una determinada idea de evidencia” (HGA 17, 43; 61), en la cual se inhibe “*el auténtico permitir que pueda venir a nuestro encuentro el auténtico tema de la filosofía*” (HGA 17, 43; 61). A su parecer, esto último es justamente lo que tiene lugar en el momento que “la fenomenología queda determinada como *ciencia eidética descriptiva de la conciencia trascendental pura*” (HGA 17, 47; 64), según lo estipulado en el § 75 de *Ideas I*.

En primer lugar, con el concepto de *preocupación por el conocimiento reconocido*,¹⁴² Heidegger no mienta un mero fenómeno psicológico, antropológico o sociológico, a ser explicado desde la perspectiva de una historia de las ideas. Ante todo, con él se trae a cuentas un fenómeno fundamental de la existencia, puesto que está enraizado en la estructura ontológica existencial del *cuidado* [*Sorge*]. Este último denota el hecho de que la existencia en su concreción fáctica es un estar-abierto-hacia-algo [*Aussein-auf-etwas*], por ejemplo, en el sentido de estar ocupado [*Besorgtsein*] en algo que está ahí para mí como parte de mi mundo circundante.¹⁴³ En cuanto tal, el cuidado “*abre*, antes que nada, aquello de lo que se ocupa y que el cuidado en su específico ser *retiene* como tal, el existente por ello descubierto de un modo específico”¹⁴⁴ (HGA 17, 58; 73). Heidegger reconoce que la apertura del cuidado comporta una “pretención [*Vorhabe*], como aquello que está ante la mirada desde el principio, aquello teniendo en cuenta lo cual es interpretado

¹⁴¹Esto es, en su calidad de “un dar el ente como no encubierto o dar el ente de tal modo que, en esta manifestación, algo sea ‘fingido’ (ψεύδοσθαι)” (HGA 17, 20; 39), el cual es más originario que el juicio y lo hace comprensible; y que, a su vez, “no es una propiedad como ‘tener pelo’” (HGA 17, 21; 40), sino que “constituye, junto con otras cosas, la ex-sistencia específica del hombre: el hombre es en el mundo de tal manera que este ente habla con el mundo sobre él” (HGA 17, 21; 40). De manera que: “el ser del mundo tiene el carácter del *mostrarse a sí mismo* y el ser de la vida contiene la posibilidad fundamental de *hablar* de la existencia de tal modo que el ser *se muestre* mediante el hablar. El ser del mundo y el ser de la vida mantienen una relación totalmente específica mediante el *ser del hablar*. La existencia del mundo, en este mostrarse a sí misma, tiene la posibilidad de trocarse en un *dárselas de lo que no es*. *La vida es en sí misma la posibilidad de encubrir el mundo existente*” (HGA 17, 44; 61). Esto es que lo que Heidegger llamó la “autosuficiencia [*Selbstgenügsamkeit*]” (HGA 58, 30) de la vida” en sus lecciones del semestre de invierno de 1919/20.

¹⁴²Para una caracterización general de dicho concepto ver Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, 108–13; Hoffmann, op. cit., 40–43; Françoise Dastur, *Heidegger. La question du logos* (Paris: Vrin, 2007), 90–93; Claudia Serban, “La phénoménologie de la conscience comme fuite devant le *Dasein*: l’interprétation heideggerienne de Husserl à Marburg en 1923–1924,” en *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*, ed. Tobias Keiling (Frankfurt am Main: Klostermann, 2013), 142–52; Scharff, op. cit., 112–14.

¹⁴³Ver HGA 61, 89–93, del *NB*, HGA 62, 62–63; 35–36. Los diferentes *modi* del cuidado serán abordados en la p. 359 y ss. del presente trabajo.

¹⁴⁴Hemos modificado la traducción.

todo lo que viene ante la mirada” (HGA 17, 115; 123) y que puede ser fijado conceptualmente en una “preaprehensión [*Vorgriff*]” (HGA 17, 115; 124). En su ocuparse en algo, al cuidado también le pertenece esencialmente un estar entregado a ello, con lo cual, “aquello a lo que el cuidado se entrega se convierte en algo en lo que el cuidado *se pierde*” (HGA 17, 58; 73).

En segundo lugar, la *preocupación por el conocimiento reconocido* es un fenómeno esencialmente histórico,¹⁴⁵ *instituido*¹⁴⁶ en un momento determinado, fruto de decisiones que habilitan posibilidades que, como veremos, se originan en la filosofía cartesiana, que perduran y que se renuevan a través del tiempo —es decir, las ya aludidas *tendencias*— y que conjuntamente cancelan otras posibilidades. Justamente, lo característico de la preocupación por el conocimiento reconocido es que aquello en lo que se ocupa y en lo que se pierde dicha preocupación no son las cosas abiertas primordialmente en el mundo circundante y remitidas de este modo a nuestra existencia, sino una forma bien determinada de remisión a las cosas y al mundo, a saber, el *conocimiento teórico* que busca asegurar por sí mismo y desde sí mismo su posibilidad. En otras palabras, la preocupación por el conocimiento reconocido no se interesa por las cosas *per se*, en el sentido de que no se interesa en desarrollar un conocimiento simple y directo *de* estas en la apertura y sentido de ser que les pertenece de suyo, sino que más bien su interés está puesto en “*asegurar el conocimiento por medio de conocer el conocimiento, en asegurar y fundamentar una científicidad absoluta*” (HGA 17, 111; 119).¹⁴⁷

Para el filósofo de Meßkirch, está claro que en la irrupción de la fenomenología a través de las *IL* tuvo lugar “algo *originario* y muy notable” (HGA 17, 52; 68), a saber, el esfuerzo por “traer bajo la mirada, por vez primera, el objeto de esta disciplina” (HGA 17, 52; 68). Pero, por otro lado, también consideró que, ya desde los *Prolegómenos*, se adopta una perspectiva “enteramente *tradicional*” en la que se da una recepción positiva de las “tendencias que otorgaban a la lógica y a la teoría del conocimiento un fundamento científico insertándolas en la psicología” (HGA 17, 52; 68). A partir de dicha recepción es que el interés por llevar a una clarificación epistemológica a los objetos lógicos, como recién se dijo, “está dirigido al *pensar teórico*” (HGA 17, 53; 69). Es también que, bajo dicha situación, surge la exigencia de que “se *asegure* y se traiga

¹⁴⁵“Consideramos la preocupación por el conocimiento reconocido porque apareció en *un decisivo punto de inflexión de la historia de la filosofía*. Descartes es un punto de inflexión decisivo solo en la medida en que el hoy se interpreta a sí mismo bajo el dominio del conocer teórico y de la misma manera interpreta su historia” (HGA 17, 219; 218). Von Herrmann ha enfatizado que no es posible entender la orientación global de esta preocupación si no se le ve desde su dimensión histórica en Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, 109.

¹⁴⁶Como se advirtió en una nota anterior, el sentido de la expresión “instituir” y sus derivados será aclarado en la nota correspondiente en la p. 137 del presente trabajo.

¹⁴⁷Dicho con otras palabras, “precisamente todo interés es desviado a desarrollar una ciencia fundamental y a considerar el ente, desde el inicio, respecto a su adecuación en tanto que tema de esta ciencia fundamental. Ser, en el sentido de *ser una región para la ciencia* obstruye aún más la posibilidad de dejar que el ente venga a nuestro encuentro en su carácter de ser” (HGA 17, 270; 270).

bajo la mirada lo que se designa como *conciencia*” (HGA 17, 53; 69). De acuerdo con la crítica heideggeriana, “conciencia” designa entonces una “determinada categoría de objetos”, en el sentido de una “región de determinados procesos que tienen el carácter de las vivencias” (HGA 17, 54; 79); mismas que son accesibles a través de la intuición interna y entre las cuales se destacan “las vivencias que se caracterizan como conciencia de algo” (HGA 17, 55; 71) y a las que Husserl designa en la Vª de las *IL* como “actos”. Como tal, la conciencia es un fenómeno no originario, sino derivado y al mismo tiempo traído a cuentas a partir de los requerimientos y condiciones exigidos por la problemática del conocimiento teórico.

No obstante, advierte Heidegger, en el desarrollo de dicha problemática no se plantea ni se intenta responder la pregunta legítima “¿en qué consiste el fenómeno *originario* del conocer teórico?” (HGA 17, 100; 108), sino que, en el desarrollo de la investigación fenomenológico desde los *Prolegómenos* hasta llegar a las *Ideas I*, se adopta de antemano la concepción cartesiana de que la filosofía está para asegurar la posibilidad de un “*conocimiento justificado*, un conocimiento definitivamente válido [...] que constituye como tal el auténtico suelo de todas las ciencias” (HGA 17, 100; 108); para ello, tomando como modelo la idea también cartesiana de que “*la ciencia es delineada por la idea de la matemática como ciencia*” (HGA 17, 82–83; 93). En otras palabras, según la crítica heideggeriana el conocer teórico no está puesto en cuestión de manera originaria, esto es, no se interroga por su origen y por su sentido en la existencia fáctica concreta, sino que más bien resulta asumido como la pauta desde la cual se plantea la problemática de cómo asegurar un conocimiento fundado de manera absoluta.

Por ello, para el filósofo suabo, no se puede pasar por alto que la orientación global de la fenomenología a partir del primer volumen de las *IL* es entonces la de una “clarificación de los fenómenos fundamentales de la lógica, que se realiza mediante su instalación en la región de la conciencia, y que tiene el carácter de una clarificación crítico-epistemológica” (HGA 17, 56; 71–72). Y tampoco se puede pasar por alto que en dicha orientación se presenta “la misma tendencia que en la crítica del conocimiento que entonces era dominante” (HGA 17, 59; 73), a saber, la tendencia de problemas desarrollada por “los filósofos de Marburgo” (HGA 17, 59; 74).

De modo que la famosa opinión de que “incluso el propio Husserl, entre 1900 y 1910, cayó en cierto sentido en los brazos del neokantismo” (HGA 3, 274–275; 211), no fue un mero comentario espontáneo, surgido al calor de la discusión con Cassirer en su debate público de 1929 en Davos. De hecho, en la parte final de sus lecciones del semestre por emergencia de guerra de 1919, Heidegger ya había hecho una referencia explícita a esta supuesta asociación entre el pro-

yecto husserliano de una lógica formal y una *mathesis universalis*¹⁴⁸ anunciada en el último capítulo de los *Prolegómenos* y el proyecto neokantiano de la lógica defendido por Cohen y Natorp.¹⁴⁹ A decir verdad, fue el propio Natorp quien señaló este supuesto vínculo en su reseña crítica del primer tomo de las *IL* cuando afirmó que “la tarea que Husserl asigna a la ‘lógica pura’ es, en lo fundamental, justo lo que las escuelas kantianas de hoy en día designan como la crítica del conocimiento”.¹⁵⁰ Que Heidegger se haya apropiado de esta opinión para sustentar parte de su crítica a Husserl no está exento de presupuestos y, a su vez, estará cargado de importantes consecuencias, tal y como se expondrá en el siguiente capítulo.

Para el filósofo de la Selva Negra, la preocupación por el conocimiento reconocido se consolidó en los desarrollos ulteriores a las *IL*. Así, en la crítica a la naturalización de la conciencia emprendida en *FCR*, “se absolutizan precisamente la meta y la idea de una elaboración científica de la conciencia” (HGA 17, 71; 83). El rechazo tajante de la naturalización de la conciencia por parte de Husserl, a decir de Heidegger, solo se refiere al aspecto metodológico de este, pero los problemas de base a los que dicho naturalismo se enfrenta son aceptados de tal modo por la fenomenología que en ello tiene lugar “una *decisión* específica sobre lo que se pregunta y cuál es la tendencia del preguntar, en el sentido de una radicalización de la tendencia que está viva en lo aceptado” (HGA 17, 72; 84). Puesto en otras palabras, más que un rechazo masivo del naturalismo desde sus fuentes originarias, en la crítica husserliana al naturalismo tiene lugar una “purificación [*Reinigung*] de la problemática y de los métodos de la filosofía naturalista” (HGA 17, 72; 84) con respecto al problema general de la conciencia y las orientaciones que conducen hacia él; de ahí que, como vimos, en las lecciones ofrecidas un año y medio después Heidegger espetara su idea de que en el pensamiento de Husserl había una actitud naturalista.

En cuanto fenómeno no originario, la conciencia es asegurada por la fenomenología husserliana como tema de investigación a través de una derivación, la cual, según Heidegger, no es otra que la puesta en marcha en la doble reducción (la trascendental y la eidética) *de* la conciencia que se perfila ya desde *FCR* y se perfecciona en las *Ideas I*. Esta doble reducción, que apunta al “objeto y al modo de tratarlo” (HGA 17, 79; 90), tiene el sentido global de un proceso de depuración cuyo resultado es la *conciencia pura* tomada como una región de conocimiento científico. En el ensayo *FCR* queda clara la necesidad de esta depuración de la conciencia con res-

¹⁴⁸En las lecciones inmediatamente posteriores, las lecciones del semestre de invierno de 1919/20, Heidegger afirmó que la mayoría de quienes habían leído el primer tomo de las *LI*, se atenían a la crítica al psicologismo, pero “pasaron por alto lo positivo, a saber, la *idea de la mathesis universalis* (el único que entendió estas cuestiones y vio su alcance fue Lask)” (HGA 58, 16).

¹⁴⁹“Por cierto, Natorp pensaba que con este problema de la última generalización sistemática de la lógica sintonizaba con las principales corrientes de la filosofía. (La idea husserliana de la ontología formal y de la lógica como *mathesis universalis* [Leibniz] guarda un manifiesto parentesco con la lógica general del objeto de Natorp. Pero no tiene esta representación sistemática con la que Natorp ve las cosas)” (HGA 56/57, 87; 105).

¹⁵⁰Natorp, “Zur Frage der logischen Methode,” 270.

pecto a todo lo natural en dos sentidos. Primero, Heidegger reconoce el carácter decisivo de la intuición de esencias para la captación de las conexiones ideales que definen a la conciencia como región de una ciencia posible en su máxima generalidad, completamente diferente a la región de la que se ocupa la ciencia de la naturaleza.¹⁵¹ Segundo, también reconoce el carácter decisivo de la reducción trascendental por medio de la cual se logra depurar la conciencia con respecto a “toda mezcla de posiciones de la naturaleza” (HGA 17, 79; 91). Son estos dos aspectos los que definen el supuesto carácter *abductor* de la reducción fenomenológica señalado en las lecciones del semestre de 1925 y que fue abordado más arriba.

A este respecto no podemos dejar de indicar lo siguiente. Tal parece que la caracterización de Heidegger sí que apunta a la idea husserliana de que podemos partir de estados de cosas referentes a la pura naturaleza, pero, para que ellos se den a nosotros, tienen que presentarse a través de actos de conciencia, los cuales, no son nada objetivo-natural, no son parte de la naturaleza referida a través de ellos y cuya tematización implica una distinción metodológica radical, una *epojé*, en este caso, una *epojé psicológica*, en donde todo lo relativo a la naturaleza objetiva queda puesto entre paréntesis. Esta vía, no es la trascendental, sino la de la psicología descriptiva ensayada múltiples veces por Husserl y con la cual, tal y como el propio Heidegger reconoce, él identifica su trabajo fenomenológico descriptivo del segundo volumen de las *IL*.¹⁵²

Efectivamente, la *epojé* psicológica trae consigo muchas dificultades, para empezar, porque ella sí que resulta ser una *epojé* abstractiva y más explícitamente, una *abducción* de lo psíquico a partir de lo natural. Por eso mismo, es muy diferente a la *epojé* trascendental. No obstante, hay dos puntos que nos permitirían asumir que Heidegger sí que pretende referirse en su crítica presentada en las primeras lecciones de Marburgo a la *epojé* trascendental; estos son: por un lado, el hecho de que él afirma que “Husserl llama ‘trascendental’ a este estar libre de toda posición de la naturaleza”, y el hecho de que él expresamente se refiere a la reducción trascendental de la siguiente forma: “solo gracias a la reducción trascendental, se obtiene el tema respecto del cual puede surgir la cuestión” (HGA 17, 79; 91). Por lo cual, cabe preguntar: ¿no estaba Heidegger entreverando las cosas, es decir, la problemática propiamente trascendental con la problemática psicológica?

Ahora bien, Heidegger también afirma que “en esta doble tendencia de purificación, la trascendental y la eidética, está viva la preocupación por asegurar un campo de objetos que pueda lograr una constricción absoluta” (HGA 17, 80; 91); tendencia que, como veremos, tiene su origen en la concepción cartesiana del método. ¿De qué manera estaría supuestamente viva dicha tendencia en Husserl? Con la implementación de la doble purificación a través de la cual se

¹⁵¹Ver HGA 17, 71; 83.

¹⁵²Ver HGA 17, 59; 73–74.

obtiene la conciencia trascendental o pura como región absoluta de la fenomenología trascendental, nos dice Heidegger, Husserl parece estar más preocupado por ver qué disciplina va a ocupar el lugar que pretendía reclamar para sí la ciencia de la naturaleza, que preguntarse si “en absoluto tiene sentido una disciplina así” (HGA 17, 82; 93). Como se dirá en las lecciones del semestre de 1925, Husserl pareciera estar atrapado por la tendencia histórica inaugurada por Descartes, puesto que su fenomenología, ante todo, también se esfuerza por “alcanzar la disciplina fundamental de la filosofía”, misma que a su vez es concebida “como unidad de disciplinas” (HGA 17, 82; 93).

No conforme con esto, Heidegger llegó a aseverar que “el concepto entero de la filosofía” en el que se mueve por completo la tendencia común al naturalismo y a la fenomenología husserliana, “se orienta hacia esta unidad de las disciplinas para la que se logra una disciplina fundamental como ciencia de normas”, esto es, “la filosofía como una *ciencia de normas y valores*” (HGA 17, 82; 93). Como se puede ver, Heidegger alinea a la fenomenología husserliana ya no solo con la matriz cartesiana de la idea moderna de filosofía primera, como veremos, la *mathesis universalis*, sino que pone en una misma rúbrica a la filosofía kantiana y neokantiana, a la filosofía hegeliana, así como a otras formas de filosofías posthegelianas como la lógica de Lotze y la *Doctrina de la ciencia* de Bolzano. Todas ellas estarían jalonadas por el mismo ideal de la “filosofía normativa” (HGA 17, 92; 101), entendiendo por ello una anhelada unidad meramente formal lógico-normativa de todas las ciencias posibles, cuyo domino es la mera validez, pero que no toma en cuenta nada del objeto mismo regido por ella.¹⁵³

Resulta fácil ver que en este respecto la crítica de Heidegger a la fenomenología husserliana es completamente simétrica a la crítica husserliana al supuesto antropologismo heideggeriano. Es decir, si, como vimos más arriba, Husserl considera que Heidegger cayó presa de aquellas tentativas en las que se pretende instaurar la antropología como la filosofía primera; en cambio, Heidegger estaba convencido de que Husserl pretendía instaurar a su lógica y su ontología formal, en último término, de inspiración cartesiana, como la filosofía primera, desde la cual se prescribirían los criterios para la “deducción”, tanto de los métodos como de los temas regionales de las demás disciplinas.

Al estar motivado por la tendencia tradicional de la filosofía de la preocupación por el conocimiento reconocido, la fenomenología se pierde en su asunto —el aseguramiento de una ciencia absoluta—, pero, precisamente por ello, no se hace cargo de la “estructura fundamental de la conciencia”, sino que la toma “*en un sentido regional*” (HGA 17, 55; 70). Es decir, la fenomenología husserliana toma a la conciencia en un sentido derivado y orientado, no por la

¹⁵³Respecto a esto último, Heidegger afirma que en *FCR* “nada se dice sobre el objeto, sino que solo se trata ampliamente la idea de una disciplina de él. La preocupación por el conocimiento reconocido se muestra en lograr una nueva científicidad. No se llega ni a mencionar el interés en la *cosa misma*, excepto en la medida en que es una cosa que hace posible algo así” (HGA 17, 82; 93).

autodación originaria de dicho fenómeno en y para la existencia, sino por un interés estrictamente teórico, con la finalidad de analizar “la clase de vivencias del *conocimiento teórico*”, las cuales, no obstante, son tomadas como “clave para la explicación de la estructura *de todos los entramados de vivencias*”, en donde, “la conciencia práctica es tratada siempre de modo analógico” (HGA 17, 82; 93). Por tanto, “toda la investigación de la conciencia está dirigida de tal manera que, desde el comienzo, desatiende *lo que* debe estar sometido a normas” (HGA 17, 86; 97). Contra esto, Heidegger objeta que “la posibilidad de la normatividad no puede ser explicada sin que se la investigue como normatividad para, es decir, sin que se investigue el *para qué* en la estructura de su ser” (HGA 17, 86; 97).¹⁵⁴

El filósofo de Meßkirch afirmó también que la preocupación por el conocimiento reconocido se vuelve todavía más patente en la crítica al historicismo emprendida en *FCR*, en la medida en que en ella se ve con claridad la oposición entre aquello de lo que se ocupa la fenomenología, y aquello que queda descuidado por ella, a saber, la existencia humana en su concreción fáctica. De modo que se puede apreciar aún mejor que “todo el peso de la preocupación descansa meramente sobre la legalidad normativa en cuanto tal” (HGA 17, 91; 100) y que, en ello, “el ser histórico como tal no puede aparecer en absoluto” (HGA 17, 92; 102), siendo degradado al carácter de lo meramente eventual, mismo que se opone a lo que es efectivamente válido.

En clara alusión a la ya referida distinción entre ciencia como unidad teórica y ciencia como unidad antropológica de los *Prolegómenos*,¹⁵⁵ Heidegger señaló que, “incluso dentro de la ciencia, Husserl distingue entre la ciencia como unidad de validez objetiva y la ciencia como eventual formación cultural”, distinción que “surge del *comportamiento y juzgar teóricos*”, con lo cual, afirma Heidegger, “se renuncia a una investigación estrictamente temática y se recurre a un platonismo totalmente banal” (HGA 17, 94; 103). Concluyendo que “en el proceso aparentemente inocuo de convertir a la conciencia en campo temático” (HGA 17, 111; 120) de la fenomenología husserliana, “la existencia huye ante sí misma y renuncia a la posibilidad de verse y comprenderse a sí misma de modo radical” (HGA 17, 111; 120).

Empero, advierte Heidegger, quien vive en dicha preocupación termina por apoyarse en aquello que descuida, puesto que inevitablemente “apela a la existencia como algo potencialmente *inseguro* y apela a ello para rechazar su consideración”, por tal motivo, “la preocupación por el conocimiento reconocido no es otra cosa que *la angustia ante la existencia*” (HGA 17, 96–97; 105). Tampoco es difícil ver una segunda simetría muy particular entre este aspecto de la crítica a Husserl y las acusaciones hechas por este último a la analítica del Dasein por no haber puesto en cuestión y revelado el sentido propio de la actitud natural, sino todo lo contrario, per-

¹⁵⁴Contrariamente a lo que piensa Heidegger, y como veremos hacia la p. 204 del presente trabajo, justamente este es un punto de vinculación decisivo entre su concepción y la concepción husserliana de la lógica.

¹⁵⁵Ver la p. 33 del presente trabajo.

maneciendo como una filosofía que se sustenta en ella sin saberlo y que es incapaz de dar cuenta de este suelo incólume del mundo.

Hecha la caracterización general de la preocupación por el conocimiento reconocido y de cómo ella es efectiva en la fenomenología husserliana, Heidegger mismo señala que aún queda por responder “la pregunta decisiva de cómo la preocupación llega a aquello de lo que se ocupa” (HGA 17, 104; 111). Pero esto solo será posible si volvemos hasta el origen histórico de dicha preocupación, esto es, si analizamos y desmontamos el núcleo fundamental del método cartesiano: la *mathesis universalis*. Es a partir de esta determinación fundamental del método cartesiano que, según la crítica heideggeriana, se prepara:

la trasposición [*Versetzung*] de la conciencia a la esfera categorial de lo formalmente ontológico. Esta trasposición tiene la peculiaridad de que nos creemos que nos aseguramos de una esfera que es cierta, aunque, por otra parte, no estamos en disposición de preguntar a la esfera por su *carácter de ser* (HGA 17, 248; 248).

La puesta en marcha de la doble reducción de la conciencia ejecutada por la fenomenología husserliana no es para Heidegger sino la repetición y radicalización de esta trasposición que tiene lugar a partir de una nueva edificación de la *mathesis universalis* por parte de Husserl y que supuestamente predeterminan el marco regional en el que finalmente se instala a la conciencia como tema de la fenomenología.

Al final de su examen crítico de la relación entre Descartes y Husserl, Heidegger afirma que al hacerse patente el carácter subrepticamente prescriptivo del método fenomenológico —a través de “las *determinaciones ontológicas género, especie, singularidad eidética, diferencia específica*” (HGA 17, 274; 273)— que se suponía puramente descriptivo no nos debe sorprender que “se volviese posible algo como la idea de la *mathesis* de las vivencias [*Mathesis der Erlebnisse*]” (HGA 17, 274; 273), la cual, como Heidegger ahí mismo indica, aparece en el § 75 de *Ideas I* (Hua III/1, 158; 245).¹⁵⁶ Pero además, el filósofo de Meßkirch, añade que, aunque Husserl “deja todavía en el aire la cuestión” (Hua III/1, 158; 245) de si es posible o no la realización efectiva de esta idea, la fenomenología husserliana se mueve justamente en la misma dirección que Descartes, en un esfuerzo todavía más radical que él por “encontrar la *mathesis* de las vivencias, y determinar puramente *a priori* las posibilidades puras de las vivencias” (HGA 17, 274; 273). Ante esto no queda más remedio que preguntarnos si realmente la fenomenología husserliana pretendió tal cosa.

¹⁵⁶Es decir, cuando en dicho párrafo Husserl afirma: “La cuestión que se impone, de si en el dominio eidético de los fenómenos reducidos (sea en su totalidad, sea en algún dominio parcial) no podrá haber *junto* al proceder descriptivo también un proceder idealizante, que sustituya los datos intuitivos por objetos ideales puros y rigurosos, que puedan entonces servir justo como medios fundamentales para una *mathesis* de las vivencias —como contraparte de la fenomenología *descriptiva*—, no queda, sin duda, respondida con lo anterior” (Hua III/1, 158; 245).

§ 16. La necesidad de una revisión del examen heideggeriano de la *mathesis universalis* cartesiana

Con lo anterior pudimos ver que “el Husserl” que Heidegger presentó en aquel semestre de invierno de 1923/24 ante su audiencia de la Universidad de Marburgo es sorprendentemente cercano a la filosofía *more geometrico* del siglo XVII, al metodismo logicista de los neokantianos de Marburgo (como se verá en el próximo capítulo) o, todavía más, al positivismo lógico de las primeras décadas del siglo XX. En fin, este “Husserl” —embriagado del poder de la *mathesis cartesiana* para anticipar al ente en su respectivo ser-objeto de una ciencia absoluta— es mucho más cercano al R. Carnap de la *Construcción lógica del mundo* que a lo que hemos dicho hasta aquí de él y de la fenomenología desarrollada por el propio Heidegger.

La crítica de Heidegger es entonces la primera de una serie de interpretaciones, continuadas en Alemania, Francia, Estados Unidos, y de manera más reciente en Iberoamérica, antes y después de la Segunda Guerra Mundial, que verían en la fenomenología trascendental husserliana una forma renovada del cartesianismo y del fundacionismo de la filosofía moderna. Esta manera de entender el proyecto husserliano conforma el núcleo de lo que D. Welton calificó como la “interpretación estándar de la fenomenología husserliana”,¹⁵⁷ y que más recientemente J. San Martín llamó “el Husserl convencional”,¹⁵⁸ a partir de lo cual solo es posible ver una enorme distancia entre los dos célebres filósofos de la Universidad de Friburgo. Incluso aquellos que intentaron aproximar la fenomenología husserliana y la fenomenología heideggeriana, como Landgrebe y posteriormente Gadamer, lo hicieron defendiendo que Husserl en algún punto tuvo que abandonar el cartesianismo en favor de una posición más cercana a la de su célebre discípulo; el propio Heidegger estaba convencido de algo semejante.¹⁵⁹

Pero ¿realmente esto es así? ¿hasta qué punto se sostiene esta imagen cartesiana de la fenomenología husserliana y qué la sustenta? ¿en qué medida realmente existe esta enorme distancia impuesta por Heidegger entre la concepción husserliana de la fenomenología y la suya? Para responder a estas preguntas debemos llevar a cabo un cuidadoso regreso desde lo cuestionado y criticado por Heidegger en las lecciones del semestre de verano de 1925, hasta su origen,

¹⁵⁷Welton, *The Other Husserl*, 393–404.

¹⁵⁸Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (Madrid: Trotta, 2015), 12–19 y 31–37.

¹⁵⁹Ver el conocido ensayo de Landgrebe “Husserl y su separación del cartesianismo” en Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, 250–320, así como las críticas a esta interpretación en Held, “Abschied vom Cartesianismus,” 67; Luft, “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism,” 198–234. Gadamer, dando por bueno lo señalado en el artículo de Landgrebe, también defendió esta interpretación en Gadamer, *GW III*, 123. Sobre cómo Heidegger creyó que la filosofía tardía de Husserl era el resultado de un intento de aproximación por parte del padre de la fenomenología hacia la filosofía que este mismo había hecho pública en el tratado de 1927, ver la nota de la p. 244 del presente trabajo.

hasta la fuente de donde surge y se nutre la postura heideggeriana frente a la fenomenología trascendental de su mentor. Y para ello debemos advertir dos cosas.

Como se anunció más arriba, las lecciones del semestre de invierno de 1923/24 en Marburgo constituyen el punto focal de nuestro análisis regresivo de la crítica heideggeriana a la supuesta doble asimilación de la fenomenología trascendental al cartesianismo, pero por sí mismas resultan insuficientes para comprender las orientaciones fundamentales desde las cuales se teje la crítica de Heidegger a Descartes y, desde ella, su crítica a Husserl. Así que habría que señalar que dichas lecciones, a su vez, recuperan y profundizan elementos cruciales de las críticas a Husserl expuestas en las lecciones impartidas en Friburgo desde inicios de 1919 y hasta el semestre de verano de 1923.¹⁶⁰ Es en estas últimas lecciones en donde Heidegger afirmó por primera vez y de forma explícita que Husserl (al igual que Brentano, Dilthey, Rickert y Windelband) también sucumbió al “ideal determinado de ciencia, el que se encuentra prefigurado en las *matemáticas* y en las ciencias naturales de carácter matemático” (HGA 63, 71; 95). Frente a esto, Heidegger afirmó que “la imposición de un modelo es antifenomenológica” y que “es del tipo de objeto y del correspondiente modo de acceso a él de donde debe extraerse el sentido del rigor de la ciencia” (HGA 63, 72; 96).

Asimismo, en estas lecciones, Heidegger dejó muy en claro que, en su opinión, dicho modelo que se impuso completamente desde afuera a la fenomenología —a través del cual “se introduce el idealismo trascendental” en ella (HGA 63, 73; 97)— es *algo que Husserl comparte con la orientación teóricocognoscitiva de la Escuela de Marburgo*, en donde “*característico de ambas es el apoyarse en Descartes*”¹⁶¹ (HGA 63, 73; 97). Heidegger sostuvo entonces que este modelo, junto con todo lo que trae consigo, debía ser evitado a toda costa en la investigación fenomenológica, es decir; “hay que evitar *el esquema de que hay sujetos y objetos, conciencia y ser; de que el ser es objeto del conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el ‘yo pienso’*” (HGA 63, 81; 105).¹⁶²

De manera que lo primero que hay que tomar en cuenta para responder a las preguntas planteadas más atrás sobre la génesis de la comprensión heideggeriana de la preocupación por el conocimiento reconocido y su tendencia a la regionalización de la conciencia y del ser en general,

¹⁶⁰Ver especialmente el capítulo titulado “Observación previa; fenómeno y fenomenología” de HGA 63, 67–91; 78–101.

¹⁶¹Las cursivas son nuestras.

¹⁶²Sobre ello, Heidegger también dijo: “Este haber previo de carácter constructivo, difícilmente extirpable ante la insistencia tenaz de una tradición empedernida, impide de manera fundamental y definitiva el acceso a aquello que se quiere indicar con ‘vida fáctica’ (‘existir’) [...] La fatal irrupción de este esquema en la investigación fenomenológica la destacábamos ya al caracterizar la situación histórica en que dicha investigación fenomenológica había surgido. El predominio de este problema de la teoría del conocimiento (y del correspondiente en otras disciplinas) es peculiar de una manera, fácilmente constatable, que tienen la ciencia y en especial la filosofía de preservar su existencia” (HGA 63, 81; 105–106).

así como sobre qué motiva a Heidegger a afirmar que esta preocupación y sus tendencias perviven en la fenomenología husserliana, es que:¹⁶³

(a) *este vínculo fundamental entre cartesianismo, neokantismo marburgués y fenomenología trascendental representa el origen buscado por nosotros y la piedra angular de la confrontación de Heidegger con su mentor*, a partir de la cual, se pone de relieve el eje de toda la crítica de Heidegger, a saber, las ya aludidas 1) “transmutación [*Umbildung*] del sentido de la categoría ‘fenómeno’ de temático en *regional*” (HGA 63, 72; 96), anticipada en las *Regulae*; y 2) “transformación de la conciencia en una región y el quedar sujeta a una consideración regional” (HGA 60, 57; 86), anticipada y efectuada en las *Meditaciones*.

No obstante, nos atreveríamos a decir que dicho vínculo y su vital importancia ha pasado inadvertido casi por completo para los estudiosos, tanto del pensamiento heideggeriano y su relación con Husserl, como de la confrontación del filósofo de la Selva Negra con el adalid de la filosofía moderna.¹⁶⁴ Para la consideración del segundo punto habrá de entenderse que, en la “Introducción a la investigación fenomenológica”, queda también claramente establecida la doble dirección de la confrontación heideggeriana con el filósofo francés con respecto a su *terminus ad quem*, esto es, la metafísica fundada en el *ego cogito* de las *Meditaciones* y con respecto a su *terminus a quo*, esto es, la concepción metodológica fundamental de la *mathesis universalis* expuesta exclu-

¹⁶³Ver la p. 105 del presente trabajo.

¹⁶⁴La primera edición de la obra de Marion, *Réduction et donation* apareció en 1989, es decir, cinco años antes de que viera la luz el volumen HGA 17 que contiene las primeras lecciones de Heidegger en Marburgo “Introducción a la investigación fenomenológica”. Por tal motivo, Marion no pudo tomar en cuenta este texto; sin embargo, la advertencia hecha por el propio Heidegger sobre este vínculo entre cartesianismo, neokantismo marburgués y fenomenología trascendental husserliana, salió a la luz en 1988 en la publicación del volumen HGA 63. Ni en la segunda edición de su obra, ni en ninguno de sus trabajos posteriores publicados hasta ahora y que nosotros conocemos de manera directa o indirecta, Marion se ha pronunciado sobre dicho vínculo y sus repercusiones en la comprensión de la interpretación heideggeriana de la filosofía cartesiana en conexión con la fenomenología husserliana.

De manera que el análisis de la lectura heideggeriana que a continuación esbozaremos en sus líneas más generales representa un tercer “*dossier*” que se sitúa “por detrás” de la lectura onto-teológica de Marion (repetida en Jean-Luc Marion, “Heidegger and Descartes,” en *Martin Heidegger: Critical Assessments Volume II: History of Philosophy*, ed. Christopher Macann [London: Routledge, 1992], 178–207, en gran medida anticipada por Martineau en Emmanuel Martineau, “L’ontologie de l’ordre,” *Les Études philosophiques* 4, Descartes [1976]: 475–94. Pero también, nuestra propuesta interpretativa se situaría por detrás de los estudios hechos más recientemente por Jamart en Géraldine Jamart, “Logique, mathématique et ontologie: La Ramée, Précurseur de Descartes,” en *Les Études philosophiques* [1996], 17–28; o por Jaran en François Jaran, “Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne,” *Heidegger Studies* 19 (2003): 65–80; o por Messinese en Leonardo Messinese, *Heidegger e la filosofia dell’epoca moderna. L’“inizio” della soggettività: Descartes* (Roma: Lateran University Press, 2004); por de Biase en Biase, op. cit; por Ruoppo en Anna Pia Ruoppo, *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919–1923)* (Firenze: Le Cárity, 2008); por Courtine en Courtine, “Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger” o por Perrin en Perrin, “L’origine et les fondements de la question cartésienne chez Heidegger”.

sivamente en las *Regulæ ad directionem ingenii*. De manera que lo tercero a tomar en cuenta es que:

- (b) la también aludida crítica heideggeriana a la “prioridad metodológica” de la *mathesis universalis* cartesiana con respecto a los “elementos” constitutivos de la metafísica del *ego cogito* está sustentada a partir de una recepción positiva y una apropiación radical de la interpretación crítica trascendental hecha por Cohen, Natorp y Cassirer del método cartesiano y de papel decisivo que tienen en las *Regulæ* en todo ello.¹⁶⁵

De tal manera que esta obra, casi de juventud, ensamblada hacia 1628 cuando el genio francés contaba con apenas 32 años, aparentemente sin preámbulo alguno y que no vio la luz sino hasta 1701 en una traducción al flamenco;¹⁶⁶ obra que, por tanto, se mantuvo durante largo tiempo en la oscuridad, desconocida por igual tanto por los grandes herederos como por los acérrimos detractores del cartesianismo a ambos lados del Rin (desde Chanut, Mersenne, la princesa Elizabeth y la Reina Cristina, pasando por Spinoza, Kant y Hegel y hasta bien avanzado el siglo XIX); en fin, esta obra, como dice Marion, “sin genealogía ni posteridad”,¹⁶⁷ que llega hasta nosotros como un

¹⁶⁵Hasta donde sabemos, solo Perrin ha vislumbrado la necesidad de investigar la influencia neokantiana (de Cohen, Natorp y Cassirer) en la lectura heideggeriana del pensamiento cartesiano y el imperioso deseo intrínseco a ella de “ir contra corriente de esta valorización generalizada de Descartes que, en la Alemania de inicios del siglo XX, su obra parece tener en la crisis de legitimidad de la filosofía ante los progresos de la ciencia”, Perrin, *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, 50–51. Por desgracia, Perrin solo dice sobre este asunto apenas un poco más que las palabras aquí citadas, seguramente, reservando la cuestión para estudios posteriores. Por su parte Flatcher, quien aborda de lleno la concepción heideggeriana de la *mathesis universalis* cartesiana desde una perspectiva estrictamente metodológica (como veremos enseguida, crucial para una adecuada comprensión de la misma), no se preocupa en absoluto por rastrear los orígenes de dicha concepción en Matthias Flatscher, “Heideggers »Aus-ein-andersetzung« mit dem cartesianischen Methodenideal einer »Mathesis universalis«,” en *Phänomenologische Aufbrüche*, eds. Michael Blamauer, Wolfgang Fasching y Matthias Flatscher (Frankfurt-Bern-New York-Paris: Peter Lang, 2005), 102–19. Ni siquiera Keller, en el único trabajo monográfico dedicado hasta la fecha a las interpretaciones neokantianas y fenomenológicas de Descartes, se interesa por ver la conexión entre la concepción heideggeriana de la *mathesis universalis* cartesiana y las interpretaciones marburguesas, centrandó toda su atención exclusivamente en las interpretaciones del *ego cogito* por parte de ambas escuelas en Sidonie Kellerer, *Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger* (Konstanz: Konstanz University Press, 2013). En este sentido, podemos decir que nuestra investigación se sitúa en un campo muy poco explorado.

¹⁶⁶Sobre el oscuro origen de las *Regulæ*, la autocensura de Descartes, la rocambolesca historia de cómo el manuscrito original se perdió para siempre en el fondo del Sena, y de las dos versiones distintas que sobrevivieron hasta el día de hoy, a las que habría que añadir una tercera versión descubierta muy recientemente en una biblioteca de la universidad de Cambridge con importantes diferencias con respecto a las otras dos, ver: AT X, 351–357; Giovanni Crapulli, “Introduction,” en *Regulæ ad directionem ingenii. Texte critique établi para Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVIIème siècle*, René Descartes (La Haye: Martinus Nijhoff, 1966), XI–XXXIII; Jean-Paul Weber, *La constitution du texte des Regulæ* (Paris: Société d’Edition d’Enseignement Supérieur, 1964); Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulæ*, trans. Alejandro García Mayo (Madrid: Escolar y Mayo, 2008), 21–32. Sobre la tercera versión de las *Regulæ*, el manuscrito de Cambridge, aún no publicado, ver Patrick Brissey, “Rule VIII of Descartes’ *Regulæ ad directionem ingenii*,” *Journal of Early Modern Studies* 3, no. 2 (2014): 9–31.

¹⁶⁷Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 23.

“texto sin texto”,¹⁶⁸ inviste la mayor importancia en nuestra investigación. Porque tanto los neokantianos de Marburgo, como Husserl y como finalmente Heidegger confluyen en ella, aunque cada quien obteniendo réditos más bien distintos de la misma. De tal manera que, al situar la interpretación heideggeriana de las *Regulæ* en el centro de la discusión con Husserl, se posibilita una clarificación de la base sobre la que esta se sustenta y, al mismo tiempo, se posibilita también la puesta de relieve de la crucial dependencia de dicha base respecto de la interpretación marburguesa de la obra cartesiana, cuyos frutos no están exentos de la más feroz crítica por parte de Heidegger.

Cabe advertir que la “clave” neokantiana de interpretación del pensamiento cartesiano anticipa *¡por casi cien años!* algunos de los puntos fundamentales de la interpretación de las *Regulæ* hecha por Marion, quien defiende la prioridad metodológica de dicha obra frente al *Discurso del método* y las *Meditaciones*. Sin embargo, en ninguno de sus trabajos dedicados a Descartes (en muchos de los cuales, la interpretación heideggeriana de las *Regulæ* y la *mathesis universalis* son altamente valorada) se aborda o se confrontan los análisis neokantianos en su justa medida.¹⁶⁹ En el siguiente capítulo, llevaremos a cabo un análisis de la comprensión heideggeriana de la *mathesis universalis* cartesiana expuesta en las *Regulæ* para que, a partir de ello, se analice y se confronte, de una vez por todas, la crítica heideggeriana a la concepción husserliana de la ciencia, a la fenomenología en cuanto filosofía primera, y el lugar que tiene en todo ello su propia idea de *mathesis universalis*.

¹⁶⁸Ibid., 21.

¹⁶⁹Cuando decimos esto, lo hacemos a partir de una exhaustiva revisión de las siguientes obras de Marion, enlistadas en orden cronológico: Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulæ* (Paris: Vrin, 1975); Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement* (Paris: PUF, 1981); Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie cartésienne* (Paris: PUF, 1986); Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique* (Paris: PUF, 1991); Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu* (Paris: PUF, 1996); Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris: PUF, 2013). Sobre la interpretación marburguesa de Descartes, Marion solo se pronunció brevemente en un episodio, a saber, en Jean-Luc Marion, “L'interprétation criticiste de Descartes et Leibniz,” en *Ernst Cassirer : de Marbourg à New York : l'itinéraire philosophique*, ed. Jean Seidengart (Paris: Cerf, 1990), 29–42. Sin embargo, consideramos que lo hizo desde una perspectiva completamente inadecuada en la que se privilegió el prejuicio que aún hoy pesa sobre la Escuela de Marburgo y en el que se toman sus propuestas bajo la categoría de “teoría del conocimiento”, y que olvida por completo las cuestiones ontológicas. Por ello, en dicho ensayo, Marion no dice absolutamente nada sobre el increíble paralelismo entre varios puntos clave de su interpretación ontológico-metodológica de la *Regulæ* y la hecha por los neokantianos, así como sobre sus irreconciliables diferencias.

CAPÍTULO III

MATHESIS UNIVERSALIS, ORDEN Y MÉTODO: BASES PARA UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LAS OBJECIONES DE HEIDEGGER A LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

“[...] *ir a las cosas mismas, únicamente en tanto en cuanto son consideradas como tocadas por el intelecto*”

(Descartes, Regla VIII)

§ 17. Heidegger como crítico de las *Regulæ*

Como se dijo al final del capítulo anterior, la confrontación con Descartes no representa un mero episodio en el desarrollo del pensamiento heideggeriano, sino un recurrente y siempre necesario punto de partida para entender y superar la situación de la filosofía de inicios del siglo XX; la que, para Heidegger, pese a tres siglos de distancia, aún estaba dominada por la tendencia fundamental que ha brotado de forma ininterrumpida desde la metafísica cartesiana. Sin embargo, como se acaba de ver, consideramos que una adecuada comprensión de las recriminaciones a Husserl (no por haber asumido acríticamente esta metafísica, sino por haberse apropiado los *principios de los principios* que la hicieron posible), requiere *dar un doble paso atrás*: 1) desde la confrontación de la filosofía cartesiana del *ego cogito* y su omisión fundamental de una aclaración del sentido de “*sum*” hacia las indagaciones heideggerianas sobre el origen de dicha tendencia en la doctrina cartesiana de la *mathesis universalis*; 2) desde una elucidación de estas indagaciones heideggerianas hacia el respectivo origen de las mismas en una apropiación *subrepticia* pero radicalmente crítica del papel metodológico fundamental que los neokantianos de Marburgo le confieren a las *Regulæ*.¹

¹A modo de recapitulación de lo dicho al final del capítulo anterior, considérese el estado de la cuestión de la crítica heideggeriana a Husserl en conexión con Descartes, la *Regulæ* y la *mathesis universalis*, formulado, como nadie más lo ha hecho, por Marion: “*a*) La cuestión del modo de ser de la conciencia no recibe respuesta alguna debido a que Husserl se mantiene dependiente de Descartes *b*) Husserl, al evitar la dificultad auténticamente fenomenológica del ser de la conciencia, privilegia la idea no fenomenológica de una ciencia certera de la conciencia [...] *c*) Si Husserl se aleja de la fenomenología, es debido a la persistencia en él del ideal cartesiano de una *mathesis universalis* y una *universalissima sapientia*, definido desde las *Regulæ*. Lejos de guiarlo en el camino fenomenológico, como piensa Husserl, Descartes jugó el eminente papel de *refrenar* a Husserl —desde el punto de vista de Heidegger— en el camino de la fenomenología; entre Husserl y la fenomenología plena, se yergue Descartes, único obstáculo y escollo. La ‘afinidad’ que une a Husserl con Descartes designa, entonces, un único obstáculo fenomenológico que la fenomenología debe superar para mantenerse en ella misma; en adelante, para poder avanzar en el camino de la fenomenología que Husserl abandonó, Heidegger no solamente debió abandonar a Husserl, sino ‘destruir’ a aquél que lo refrenó — el propio Descartes.” Marion, *Réduction et donation*, 129.

La primera alusión escrita a las *Regulæ* que nos llega de Heidegger la hallamos en una carta a Löwith del 13 de septiembre de 1920, en donde le indica a este lo siguiente: “Solo es importante que usted conozca ‘algo’ de los otros tratados metafísicos y de las *Regulæ*, para que con ello pueda percatarse de la absurdidad [*Verkehrtheit*] de la sustitución [*Ablösung*] teóricocognoscitiva”.² Además de su amplio abordaje en sus primeras lecciones de Marburgo, los análisis y las alusiones directas e indirectas a las *Regulæ* son abundantes a través de los años y llegan prácticamente hasta el final de la vida del filósofo, tal y como se puede constatar en el *corpus* heideggeriano.³ Así, en el texto “La falta de nombres sagrados” de 1974, donde al reflexionar sobre el “poder de la dis-posición [*Gestellnis*]” que determina “la era tecnológica” (HGA 13, 232–233; 196–197), Heidegger se pregunta si existe un camino a través del cual el pensar pueda “experienciar” la “falta” (HGA 13, 232–233; 197) que caracteriza dicho poder. A lo que responde:

este parece ser el caso. Pues en el comienzo del pensar moderno se encuentran tratados sobre el método dispuestos jerárquicamente antes de toda discusión para localizar el asunto del pensar: el *Discours de la méthode* y las *Regulæ ad directionem ingenii* de Descartes. Y en la época de la consumación de este pensamiento —en la parte final de la *Ciencia de la lógica* de Hegel— *el método del pensar y su asunto se vuelven expresamente idénticos*.⁴ Pero ¿son lo mismo el método y el camino del pensar? ¿Acaso no es tiempo, justamente en la era tecnológica, de meditar sobre la peculiaridad del camino a diferencia del método? En efecto, es preciso examinar esta relación [...] ή ὁδὸς – μήποτε μέθοδος. El camino jamás (es) un procedimiento [*Verfahren*] (HGA 13, 233; 197).

Entre el comentario a Löwith y esta última referencia a las *Regulæ* se tiende un arco de cincuenta y cuatro años en los que, por supuesto, una de las formas más originales e importantes de la filosofía del siglo XX transitó por diferentes caminos y experimentó vuelcos complicados; evidentemente, la postura de Heidegger ante el *ego cogito* cartesiano se fue adecuando a las exigencias, primero, de la ontología fundamental y, posteriormente, del pensar ontohistórico. Aun así, es posible afirmar que entre estos dos fragmentos hay claramente un común denominador, a saber, la postura hostil ante 1) el primado del pensar teórico, esto es, del pensar científico moderno que tiene al conocimiento físico-matemático como su modelo, 2) el proyecto de *resolver de antemano*

²Heidegger y Löwith Karl, op. cit., 19–20.

³Tomando en cuenta todos los textos publicados dentro y fuera de la HGA hasta diciembre de 2017, incluyendo los epistolarios, podemos decir que estos son los lugares principales en donde Heidegger aborda o remite a las *Regulæ*: HGA 3, 85; 85; HGA 6.2, 134 y 170; HGA 9, 233; 194; HGA 13, 233; 197; HGA 17, 206–220, 228 y 305; 206–220, 226 y 297; HGA 23, 13–14 y 107–108; HGA 28, 30; HGA 33, 95; HGA 36/37, 27 y 33–35; HGA 41, 82, 101–102 y 111; 111, 131–132 y 141; HGA 67, 34; HGA 73.1, 555; HGA 76, 191–207 y 287; HGA 79, 179; HGA 83, 424–425 y 428; HGA 84.1, 143 y 306; HGA 86, 414; HGA 87, 311–314; HGA 95, 389; HGA 97, 73 y Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe*, 131, 136–38, 244; 151–152, 156–158 y 263; sin olvidar, claro está, la carta a Löwith recién citada.

⁴Las cursivas son nuestras y tienen el propósito de destacar esta “identidad” entre “el método del pensar” y “el asunto del pensar”, que, como se verá a continuación, resulta ser la cuestión central de la punzante crítica heideggeriana a Descartes, y, a partir de él, al neokantismo y, por ello mismo, a Husserl.

el sentido general de aquello que es digno de ser pensado científicamente y la separación (*abducción*) que ello comporta de lo así conocido con respecto al mundo circundante y su respectiva experiencia originaria, 3) las *Regulæ* definidas como la raíz del método del pensamiento científico moderno y su prioridad respecto a las obras cartesianas posteriores; 4) la identidad del método del pensar científico y aquello que debe ser pensado por él. Esta última habría de tener como momento culminante la idea hegeliana de ciencia, pero también la concepción neokantiana del método y de la filosofía que de ahí surge, que fue desarrollada por Cohen y Natorp y a la que Heidegger recriminó, apenas unos meses antes de la carta a Löwith, “la absolutización más radical de lo teórico y de lo lógico proclamada desde los tiempos de Hegel” (HGA 56/57, 108; 131).

Por desgracia, sobre el largo enfrentamiento de Heidegger con las *Regulæ* no se pudo saber mucho, más que lo esencial, durante decenios debido a que las únicas referencias que existen en trabajos publicados por Heidegger están en tres obras aparecidas a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta en las que podemos reconocer los rasgos recién mencionados y algunos elementos para su clarificación.

La primera alusión la encontramos en su conferencia de 1957 “La esencia del habla”, publicada en *De camino al habla* en 1959, en donde el sentido preciso de la identidad entre *método* y *asunto a ser conocido científicamente* se expresa claramente con las siguientes palabras de Nietzsche: “no es la victoria de la *ciencia* la que caracteriza nuestro siglo XIX, sino la victoria del *método* científico sobre la ciencia” (HGA 12, 168; 159). Lo que significa que el *método* no es una mera herramienta auxiliar de la ciencia y externa al asunto a ser investigado por esta, más bien, es “*el método mismo [quien] ha tomado las ciencias a su servicio*”⁵ (HGA 12, 167; 159), ya que — como veremos, en consonancia con la interpretación neokantiana— “el tema de investigación no está solamente propuesto [*gestellt*] por el método, está, a la vez, impuesto [*hereingestellt*] por él y puesto bajo su mando [*untergestellt*]”⁶ (HGA 12, 168; 160). La crítica a esta identidad y la subordinación del tema del pensar científico al *método* que aquella comporta es, pues, uno de los ejes rectores de la confrontación heideggeriana con el pensamiento moderno y la época de la técnica antes y después del gran “giro” [*Kehre*] en el modo de comprender la pregunta por el ser, por parte del filósofo de la Selva Negra, hacia mediados de la década de los treinta.

La segunda alusión la hallamos en el *Nietzsche II* publicado en 1961, pero cuyo texto titulado “El nihilismo europeo” fue escrito en 1940; en el cual se hacen dos observaciones importantes: que las *Regulæ* junto con el resto de las obras capitales cartesianas apuntan a la pregunta “¿de qué manera llega el hombre, desde sí y para sí, a una verdad inquebrantable, y cuál es esta verdad?” (HGA 6.2, 134; 113). La respuesta a esta pregunta necesita del *método* que, justamente,

⁵Las cursivas son nuestras.

⁶Hemos modificado la traducción.

esta obra encarna como ninguna otra, entendiéndolo por ello “el proceder asegurador y conquistador frente al ente para asegurarlo como objeto para el sujeto” (HGA 6.2, 170; 141). Las motivaciones sobre el deseo expreso por parte de Descartes de formular esta pregunta y responderla a partir de la meditación fundamental sobre el método serían decisivas en la tendencia al conocimiento reconocido que Heidegger analizó en sus primeras lecciones en Marburgo.

Y la tercera mención la encontramos en *La pregunta por la cosa*, publicado en 1962, pero que, en realidad, se remonta al manuscrito de las lecciones del semestre de invierno de 1934/35 “Preguntas fundamentales de la metafísica”, en donde se afirma que la reflexión metodológica fundamental de las *Regulæ* sobre la esencia de la matemática constituye “la idea de una *ciencia universalis*” hacia la que deber dirigirse todo conocimiento, misma que, como señala el propio Descartes en la Regla IV (AT X, 376; 88–89), “no se trata aquí de la *mathematica vulgaris* sino de la *mathesis universalis*” (HGA 41, 102; 132).⁷ Para Heidegger, la *mathesis universalis* es la noción nuclear sobre la que gravita toda la problemática del método cartesiano y, al mismo tiempo, constituye la base sobre la que se erige la metafísica del *ego cogito* de las *Meditaciones*. Como veremos un poco más adelante, con las *Regulæ*, nos dice Heidegger en el citado texto sobre “El nihilismo europeo”, “el ‘método’ adquiere ahora un peso metafísico” (HGA 6.2, 170; 141), puesto que en ellas se sopesa y se determina de antemano la noción general de *ser* con la que Descartes despeja el camino de la filosofía y la ciencia moderna: *ser* en cuanto *objeto*. Pero antes, es necesario hacer una breve sinopsis del *status questionis* del nudo gordiano de la obra inédita cartesiana, la famosa Regla IV, y cuyo comentario, de la mano del propio Descartes, ha generado interpretaciones divergentes en los últimos ciento cincuenta años.

§ 18. *Methodus* “y” *mathesis universalis* en la Regla IV

El hecho de que el concepto de *mathesis universalis* haya sido abordado por Descartes *exclusivamente* en las *Regulæ*, no ha dejado de causar perplejidad a los estudiosos del pensamiento cartesiano durante años. Además de haber sido publicada de forma póstuma, dicha obra es un proyecto incompleto, difícil de datar, el cual, a decir su propio autor, estaría compuesto por tres libros,⁸ de los que, como sabemos, solo fue concluido el primero con doce reglas. Tal y como la conocemos hoy en día, la Regla IV que dice a la letra, “*el método es necesario para la investi-*

⁷También es justamente aquí donde Heidegger enuncia su famosa sentencia sobre las *Regulæ*, que incluso sería utilizada por Marion como epígrafe a su traducción de dicha obra: “Solo quien haya pensado efectiva y largamente este escrito sobrio, sin consideraciones [*rücksichtslos nüchterne Schrift*], hasta sus más escondidos recovecos, está en disposición de tener alguna idea de lo que ocurre en la ciencia moderna” (HGA 41, 102; 132). Ver René Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité*, Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle de Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costable (La Haye: Nijhoff, 1977), I.

⁸Ver Regla VIII, AT X, 399; 115 y Regla XII, AT X, 429–429; 148–149.

gación de la verdad de las cosas” (AT X, 399; 115), en cuyo comentario se presenta el concepto de *mathesis universalis*, en realidad, es el resultado de la unión de dos fragmentos distintos. De acuerdo con el examen hecho por J-P Weber y aceptado hoy en día por gran parte de los estudiosos del pensamiento cartesiano, las doce reglas que componen las *Regulae* fueron conjuntadas hacia 1628 a partir de múltiples fragmentos, en algunos casos de hasta diez años antes.⁹ Pero el mayor logro de Weber consistió en señalar con exactitud filológica e intentar justificar a partir de ello que la Regla IV estaría conformada por dos fragmentos redactados de forma diferida y con temas y objetivos disímiles: los fragmentos “IV-A” (AT X, 371, 4 - 374, 15; 87) y “IV-B” (AT X, 374, 16 - 379, 13; 87–92).

Por si no fuera suficiente, solo en la copia de Amsterdam de las *Regulae* en la que se basa la edición de AT X (misma que utilizó Heidegger para sus investigaciones) los dos fragmentos están presentados como un solo texto continuo. En cambio, la copia de Hannover (misma que tuvo en sus manos Leibniz) incluye únicamente el fragmento IV-A,¹⁰ añadiéndose solo hasta el final de todo el tratado, un apéndice que, como dice el editor de AT, correspondería “hasta cierto punto” (AT X, 374) con el fragmento IV-B. Como se indicó en una nota anterior, en la recién descubierta copia de Cambridge, este segundo fragmento falta por completo, lo cual traería importantes consecuencias para la interpretación ya no solo de la Regla IV, sino del sentido global del texto y su función en la arquitectónica del pensamiento cartesiano. Por ejemplo, R. Arew, adelantando conclusiones, afirma que el descubrimiento de esta última copia y la nueva edición de las *Regulae* basada en ella¹¹ traería como consecuencia que “para Descartes, la *mathesis universalis* no es el ‘principio guía para la totalidad del trabajo de su vida’, y la matemática no fue ‘la única llave requerida para abrir los secretos de la naturaleza’”,¹² contrariamente a como han querido defender importantes intérpretes del pensamiento cartesiano como A. Koyré, E. J. Dijksterhuis, Van de Pitte o el mismo Marion.¹³

En realidad, prescindiendo de los posibles aportes de la copia de Cambridge, desde prácticamente inicios del siglo XX y hasta años recientes, tal y como señala el propio F. Van de Pitte, se han conformado dos tipos de posiciones opuestas con respecto al sentido de la *mathesis universalis* cartesiana:

la primera es si la *mathesis universalis* es simplemente una matemática universal; o si acaso ésta debe entenderse como un método aún más amplio, que cubriría *todos* los aspectos del conocimiento. La segunda es si acaso la *mathesis universalis* es un método que Descartes efectivamente poseyó; o si ella fue simplemente un sueño que nunca llegó a

⁹Ver Weber, *La constitution du texte des Regulae*, 195–206.

¹⁰Ver Herbert Breger, “Über die Hannoversche Handschrift der Descartesschen Regulae,” *Studia Leibnitiana* 15 (1983): 108–14; Crapulli, “Introduction,” XVI–XXVIII.

¹¹Ahora mismo está en preparación dicha edición por R. Serjeantson y M. Edwards para Oxford University Press.

¹²Roger Ariew, *Descartes & The First Cartesians* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 136.

¹³Ver Ariew, op. cit., 131–37.

realizarse.¹⁴

Sin poder entrar en mayores detalles de estas controversias, debe señalarse que la base material última con respecto a ellas está en que entre los fragmentos IV-A y IV-B existen importantes diferencias (Weber hablará incluso de una “*frontera terminológica*” y una “*frontera estructural*”¹⁵ entre ambas) que no son fáciles (o tal vez imposibles, según algunos) de conciliar. Weber advierte que en IV-A se habla del *methodus* pero no se emplea el término *mathesis universalis* o cualquier otro que se le parezca, en cambio, en IV-B pasaría exactamente al revés, este intérprete incluso enfatiza el carácter aislado de IV-B ya no solo con respecto a las *Regulæ* sino con relación al resto del *corpus* cartesiano. En cambio, según él, el fragmento IV-A “está sólidamente vinculado a la cadena de reglas que le preceden y le suceden”.¹⁶ Por ello, este intérprete infiere que “en el manuscrito de Descartes, del cual derivan nuestras dos fuentes (A[msterdam] y H[anova]), la Regla IV se reducía, con toda probabilidad, a nuestra IV-A; en cambio IV-B conforma un desarrollo independiente, y, en general, extraño al texto *definitivo* de la regla”.¹⁷ Por tal motivo, concluye Weber, “la *mathesis universalis* no es el método”,¹⁸ puesto que, si bien es cierto que en IV-B tiene lugar un giro hacia la filosofía, esto solo es posible a partir de un (supuesto) alejamiento de la matemática. De manera que “*el método mismo no vale a la vez para las matemáticas y para la filosofía*”.¹⁹ Lo que significa, según él, que la idea de una “*universalissima sapientia*” (AT X, 360) fue para el propio Descartes solo un desiderátum y jamás un hecho consumado.

Las apreciaciones hechas por Weber no son para nada excepcionales, por el contrario, coinciden con las interpretaciones de muchos otros para quienes las concepciones cartesianas del *methodus* y de la *mathesis universalis* estaban perfectamente separadas la una de la otra, tanto en las *Regulæ* como en trabajos ulteriores. De hecho, este tipo de interpretaciones, con cierta vigencia hasta nuestros días, no son precisamente nuevas, sino que han sido sostenidas desde hace más de cien años por importantes estudiosos del pensamiento cartesiano como O. Hamelin, E. Gilson²⁰ y posteriormente por M. Gueroult y G. Rodis-Lewis, entre otros, quienes defendieron la pertinencia, como dice Marion, de “leer las *Regulæ* a partir del *Discurso del método*.”²¹ Un caso paradigmático de esta separación, eminentemente positivista, entre la ciencia mundana (a la que

¹⁴Frederick Van De Pitte, “La *mathesis universalis* de Descartes,” *Revista de Filosofía* 51 (1998): 7.

¹⁵Jean-Paul Weber, “Sur la composition de la ‘Regula IV’ de Descartes,” *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 154 (1964): 1–2.

¹⁶Ibid., 3.

¹⁷Ibid., 4–5.

¹⁸Ibid., 5.

¹⁹Ibid., 9.

²⁰Para Gilson, la idea de ciencia universal presentada en las *Regulæ* “solo se puede concebir como una generalización del método matemático” y nada más. Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris: Vrin, 1983), 276.

²¹Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 25, ver 26–27.

supuestamente apuntan las *Regulæ*) y la metafísica (cuyos principios estarían plenamente autocontenidos en las *Meditaciones*) es nada menos que el de F. Alquié, quien, en su imprescindible trabajo *El descubrimiento metafísico del hombre en Descartes* de 1950, defendió que el método de la obra de juventud no es el método de la obra metafísica de madurez; que el segundo de ninguna manera surgió del primero, y que, en todo caso, es más bien la metafísica la que logra justificar el método científico de las *Regulæ* y no al revés.²²

De manera más reciente, autores como Ch. Sasaki y J. Schuster o P. Brissey defienden interpretaciones similares, en las que todo lo relativo a la *mathesis universalis* tendría un alcance limitado, ajeno a la problemática propiamente filosófica, es decir, metafísica, cuyo fin sería únicamente el de “divisar un método capaz de resolver cualquier cuestión en matemáticas, no solo en ‘aritmética y geometría’, sino también en las ciencias mezcladas con matemáticas: ‘astronomía, música, óptica, mecánica entre otras’.”²³ Asimismo, de acuerdo con Brissey, el desiderátum de un método universal también habría tenido un alcance limitado, porque, en su opinión, “todo lo que él [Descartes] había desarrollado hacia 1620 era una psicología básica-cognitiva y un conjunto de reglas heurísticas-generales, nada definitivo o concreto que pudiese guiar su investigación”;²⁴ de modo que, hasta antes del *Discurso* y las *Meditaciones*, “Descartes era un científico naturalista tradicional, que usaba métodos ‘físico-matemáticos’ para resolver problemas científicos discretos”.²⁵

Dos posiciones más conciliadoras respecto a una lectura en que se defiende una etapa premetafísica, positiva y completamente indiferente de la posición de las *Meditaciones*, y otra metafísica completamente alejada de la primera, pero que tampoco aceptan la tesis de una identificación absoluta entre *mathesis universalis* y *methodus*, son las defendidas por F. De Buzon y más recientemente por D. Rabouin. Para el primero, quien rechaza la interpretación positivista del método expuesto en las *Regulæ*, no son necesariamente excluyentes la tesis de que la idea de *mathesis universalis* encarna el sentido del método filosófico general en vistas de una ciencia universal que incluso haría posible a la *metaphysica specialis* de las *Meditaciones*, y la tesis de que

²²“Las *Regulæ* no contienen [...] rastro alguno de la metafísica [...] El método cartesiano parece en ellas completamente científico, mientras que la metafísica, lejos de consagrar su universalidad [a lo dicho en esta obra], la situará fuera de ella [...] La metafísica en sí misma no surgió del método (al que ella más bien garantiza) o, dicho de otro modo, ella surgió de un método completamente diferente a aquel que Descartes define en las *Regulæ* [...] La ciencia solo depende del método preciso que definen las *Regulæ*”. Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes* (París: PUF, 1950), 78–81.

²³Brissey, op. cit., 13. Ver Chikara Sasaki, *Descartes’s Mathematical Thought* (Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003), 159–203; John Schuster, *Descartes-Agonistes. Physico-mathematics, Method & Corpuscular-Mechanism 1618–33* (Dordrecht: Springer, 2013), 230–38.

²⁴Brissey, op. cit., 14.

²⁵Ibid., 15.

en las reglas expuestas en esta obra inédita se cimientan al mismo tiempo la geometría y la aritmética modernas que inmediatamente serán desarrolladas por Van Schooten, Wallis y Leibniz.²⁶

A su vez, para este autor, el abandono del término *mathesis universalis* en el desarrollo del pensamiento cartesiano posterior a las *Regulæ* obedece más a una bifurcación de intereses por parte del filósofo francés, que a un abandono del proyecto de juventud *tout court*. Por un lado, para de Buzon está claro que la *mathesis universalis* representa la idea de una ciencia universal que traspasa los límites de la matemática, tanto en el sentido clásico como moderno (es decir, la *mathematica vulgaris*), y que apunta inequívocamente a la idea de una ciencia universal sobre la cual se fundaría no solo la aritmética y la geometría, sino también todas las demás ciencias matemáticas.²⁷ Por otro lado, el pensamiento cartesiano se dirigió hacia problemas específicos de la filosofía de la naturaleza, dando lugar a la problemática designada con el concepto de *mathesis pura* o *mathesis abstracta* presentada en la quinta de las *Meditaciones* (AT X, 65) y en el numeral 64 de la segunda parte de los *Principios* (AT X, 78). A este respecto, el trabajo hecho por De Buzon tiene como objetivo clarificar el sentido de la carta de Descartes a Mersenne del 27 de julio de 1638, donde afirma: “toda mi física no es otra cosa que geometría” (AT II, 268).²⁸

Ahora bien, la idea de esta *mathesis pura* se retrotrae a una problemática perfectamente identificable y puesta en discusión a partir del trabajo de Crapulli de 1969²⁹ acerca de la génesis de la *mathesis universalis* en matemáticos del siglo XVI como Van Roomen y Alted (quienes fueron el primero y el segundo en utilizar la expresión “*mathesis universalis*”³⁰) y François Viète, quienes, a su vez, se apropiaron de una cuestión mucho más añeja, que nada tenía que ver con la conformación de la racionalidad filosófico-científica moderna, sino con los comentarios de Proclo a los *Elementos* de Euclides y la *Aritmética* de Diofanto (a quien Descartes se refiere, junto con Pappus, al inicio de la Regla IV-B³¹). Como señala Van de Pitte, en este contexto precartesiano “‘*mathesis*’ significa aquí no ‘matemáticas’, sino ‘los principios de las matemáticas’” y por tanto, la idea de una ciencia universal para el conjunto de las disciplinas *específicamente* matemáticas.³² A partir de esta apropiación se reavivó el interés por lo que el mismo Van Roomen calificó, más

²⁶Ver Frédéric de Buzon y Vincent Carraud, *Descartes et les «Principia» II. Corps et mouvement* (Paris: PUF, 1994), 58–84.

²⁷Ver Frédéric de Buzon, *La Science cartésienne et son objet: Mathesis et phénomène* (Paris: Honoré Champion, 2013), 122–26 y 190; Buzon y Carraud, op. cit., 121–26.

²⁸Ver Buzon, op. cit., 13 y ss.

²⁹Giovanni Crapulli, *Mathesis universalis: Genesi di una idea nel XVI secolo* (Roma: Dell’Ateneo, 1969).

³⁰Ver Crapulli, *Mathesis universalis: Genesi di una idea nel XVI secolo*, 31 y ss; David Rabouin, *Mathesis universalis. L’idée de «mathématique universelle» d’Aristote à Descartes* (Paris: PUF, 2009), 195–96.

³¹Ver AT X, 376; 90.

³²Van De Pitte, op. cit., 11.

precisamente, como una “*prima mathesis*” que serviría para fundamentar sobre una base común la geometría y la aritmética, y en última instancia, todas las ciencias matemáticas.³³

Por otra parte, para Rabouin es necesario radicalizar el análisis genético de la matriz de problemas que se designan bajo el término de Van Roomen “*prima mathesis*”, hasta llegar al origen último de esta en la confrontación de Aristóteles con la concepción platónica de la matemática, y la problemática de una matemática universal, expuesta en los libros E 1 y K 7 de su *Metafísica*.³⁴ A partir de ahí, este autor traza las líneas directrices de una reconstrucción histórica sistemática de la noción de *mathesis* hasta llegar a la *mathesis universalis* en sentido cartesiano. Resultado de esto es que, según él, la introducción de dicha noción en la Regla IV-B³⁵ obedecería, ante todo, a la búsqueda del filósofo francés de la unidad del conjunto de las ciencias matemáticas, y respondería “a la voluntad cartesiana de unir a la geometría con la aritmética que se encuentra en el proyecto de juventud, expuesto a Beeckman”³⁶ en la carta de 26 de marzo de 1619.³⁷

Para Rabouin, frente a esta problemática extraordinariamente rica, compleja, pero en gran medida soterrada, habría que oponer lo que él mismo califica como la “interpretación monumental” de la *mathesis universalis* en la que se defiende que dicha noción encarna, en primer lugar y ante todo, “el ideal de la razón calculadora, ligado al surgimiento de una nueva norma de racionalidad calcada sobre el método matemático, que daría soporte filosófico tanto a la ciencia ‘mecanicista’ como al desarrollo de una matemática formal y, en última instancia, al sueño de una fundación ‘lógica’ y calculadora del sistema del saber”.³⁸ Este autor insiste en que la interpretación monumental de ninguna manera debería ser atribuida, tal cual, ni al propio Descartes, ni a sus herederos, incluyendo a Leibniz; quien, para empezar, no prestó atención alguna al concepto de *mathesis universalis* en sus notas personales del manuscrito de Hanova de las *Regulæ*, y quien únicamente llegó a utilizar esta expresión en un sentido restringido a la aludida problemática de una ciencia universal de las disciplinas matemáticas, una *matemática universal* (en estrecha relación con la *prima mathesis* de Van Roomen), o en conexión con las llamadas por él “*ars combinatoria*” y “*characteristica universalis*”.³⁹

³³Sobre la importancia de Van Roomen y su concepción de la *mathesis prima* y Alsted en la génesis de la *mathesis universalis* cartesiana ver Sasaki, op. cit., 260–70 y 342–59; Buzon, op. cit., 22–33.

³⁴Ver Rabouin, op. cit., 37–84.

³⁵Específicamente, cuando Descartes afirma: “*debe haber [esse debere] una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso mathesis universalis, ya que en éste se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática*” (AT X, 378, 6–11; 91).

³⁶Rabouin, op. cit., 256.

³⁷En dicha carta, Descartes afirma que la ciencia buscada por él “no se trata de una *ars brevis*, como en Lulio, sino una *ciencia* enteramente nueva que yo quisiera dar a conocer al público, ciencia por medio de la cual se podría resolver *generalmente* todas las cuestiones que se pueden proponer en cualquier género de *cantidad*, continua o discontinua, pero cada uno según su naturaleza” (AT X, 156–157). Ver Rabouin, op. cit., 268.

Para Rabouin, la interpretación monumental de la *mathesis universalis* surgiría a finales del siglo XIX en un intento, ya sea de apropiación o de crítica de la *époque classique* del racionalismo. Ella estaría motivada por la edición de las obras conjuntas de Descartes de V. Cousin (publicadas a partir de 1826),⁴⁰ que precedió a la edición de AT. A su vez, tendría como primer exponente al comentario sistemático en dos tomos de la obra inédita cartesiana por Kuno Fischer en el primer volumen de su monumental *Historia de la filosofía moderna* titulado “Descartes y su escuela” de 1852,⁴¹ pero, a partir de ahí, incluiría también las apreciaciones y críticas, no solo de los neokantianos de Marburgo, sino también de figuras tan disímiles como Russell, Husserl, Heidegger, Carnap, Koyré, Brunschvicg y Klein, entre otros.

Como se puede ver, tanto desde el punto de vista textual como desde la perspectiva de la historia efectual de la obra inédita de Descartes, el sentido y alcance de las nociones *methodus*, *scientia universalis* y *mathesis universalis* allí propuestas no son cosa obvia y mucho menos uniforme. De cualquier modo, para Heidegger, pero, como veremos enseguida, también para los neokantianos así como para Husserl, deberían ser rechazadas las interpretaciones positivistas ingenuas, meramente instrumentales y psicológicas de dichas ideas, que no se cuestionan adecuadamente por las condiciones de posibilidad de la ciencia y la filosofía cartesianas (y modernas en general) y que, en todo caso, presuponen para su ejecución, precisamente, aquello que ellas mismas no están interesadas en investigar. Como Heidegger advirtió en sus lecciones del semestre de invierno de 1934/35, es simplemente inverosímil la “mala novela” según la cual “Descartes llegó, dudó y con ello se convirtió en un subjetivista y así fundó la teoría del conocimiento moderna” (HGA 41, 100; 129).⁴²

Sin embargo, pareciera ser que en la interpretación *metafísica* de la obra inédita cartesiana por parte de Heidegger no se toman en cuenta las diferentes dimensiones y matices de la misma y se ve en la noción de *mathesis universalis* de la Regla IV-B una resolución ya consumada más que un camino abierto y con múltiples aristas. Al mismo tiempo, tampoco podríamos dejar de apuntar que dicha interpretación no aparece *ex nihilo*, sino desde una determinada orientación histórica de apropiación y crítica de la filosofía cartesiana frente a la cual Heidegger también fijará

³⁸Rabouin, op. cit., 367–68.

³⁹Ver Rabouin, op. cit., 14–16.

⁴⁰Publicadas en once tomos a partir de 1824 y en donde se incluye una traducción al francés de las *Regulae*: René Descartes, *Oeuvres de Descartes, Tome Onzième*, trad. y ed. Victor Cousin (Paris: Levrault, 1826), 199–329.

⁴¹Ver el extenso comentario del capítulo inaugural de la obra dedicado precisamente a la noción cartesiana del método en Kuno Fischer, *Geschichte der neuen Philosophie. Erster Band: Descartes und seine Schule. 2 Teile*. (Heidelberg: F. Bassermann, 1852), 1–72.

⁴²Esta misma advertencia ya había sido hecha en las primeras lecciones de Marburgo: “Es una *completa tergiversación* de la filosofía cartesiana cuando se la interpreta como si al principio no se diera nada más que el *cogito sum*. [...] Es un error creer que toda su filosofía se desarrolla a partir de la proposición desnuda de la conciencia, proposición, ella misma, en cierta medida, inventada” (HGA 17, 312; 302).

una posición. Como veremos a continuación, esto tendrá importantes consecuencias en nuestra reconsideración de su crítica a la supuesta adopción dogmática por parte de Husserl, precisamente, de la *mathesis universalis* entendida como el *método* definido por Heidegger en los términos señalados hasta aquí y que aún tenemos pendiente profundizar más.

§ 19. Conocimiento ontológico y método

Antes que nada, debemos preguntarnos qué es lo que le permite decir a Heidegger que la concepción cartesiana del método, aparentemente contenida en la idea de la *mathesis universalis*, posee un eminente carácter metafísico, en el cual el asunto que debe ser abordado por el pensar está impuesto por dicho método y subordinado a él. Para responder a ello sería oportuno referirse al protocolo de la sesión del 15 de junio de 1944 de los ejercicios del semestre de verano de aquel año dedicados a “*Metafísica* Γ y Z de Aristóteles”, en donde se revela que, de acuerdo con Heidegger, ni en las *Meditaciones* ni tampoco en los *Principios* encontramos algo así como una “ontología formal o doctrina de las categorías”, y mucho menos una “ontología general”, respectivamente (HGA 83, 424). El empleo de las expresiones “ontología formal” y “doctrina de las categorías” no es para nada anodino, puesto que la segunda es alusiva a los trabajos que, en Trendelenburg y sus discípulos, como Bonitz y Brentano, y a su vez en los discípulos de este último como Husserl, tienen como meta una justificación racional de las categorías que toma como base la teoría del juicio desde diferentes puntos de vista, ya sea lógico-gramatical, como en el primero, psicológico como en el tercero o, fenomenológico descriptivo como en el cuarto. En cambio, la primera remite inequívocamente a Husserl y su intento de reivindicar una “vieja expresión”, “chocante por razones históricas” con la cual, a partir del § 10 de *Ideas I* y en adelante, se designaría públicamente lo que en las *IL* aún llamaba “teoría apriórica de los objetos en cuanto tales” (Hua III/1, 28; 106); sin embargo, como veremos en el próximo capítulo, esta teoría formal de los objetos adquirió el carácter de una “ontología formal” a partir de una consideración ontológica fundamental llevada a cabo por el padre de la fenomenología en sus lecciones impartidas en la Universidad de Gotinga el semestre de invierno de 1906/07.⁴³ Esta identificación entre la ontología formal en sentido husserliano y la reflexión cartesiana en cuanto una reflexión ontológica fundamental constituye la cuestión central a ser discutida en las siguientes secciones del presente capítulo y que se prolongará hasta el capítulo siguiente. Pero para llegar a ello, aún debe ser tomado en cuenta lo que ahora veremos, pues, al mismo tiempo, en este protocolo también queda asentado que, de acuerdo con Heidegger, es precisamente en las *Regulae* donde podemos hallar

⁴³Ver la sección titulada “fenomenología como filosofía primera” del próximo capítulo, a partir de la p. 225 y ss del presente trabajo.

“un tipo de ontología formal” (HGA 83, 424), debido a que con la idea de la *mathesis universalis* presentada en la Regla IV[-B]:

Descartes proyecta algo así como una doctrina de las determinaciones generales del ser en general. Este proyecto va mucho más allá que la ontología general de la Edad Media. [...] Ante todo, Descartes no solo fue más allá que la Edad Media por lo que se refiere al contenido sino principalmente con respecto al planteo, la intelección y el significado de tal fundamentación formal. La tendencia fundamental de las *Regulæ* se reduce a una determinación general de lo cognoscible, del saber posible, del ente en general (HGA 83, 424–425).

Enseguida, concluye que, para Descartes, “el *ens* es lo mismo que el *certum*” (HGA 83, 425); juicio que se remonta hasta las primeras lecciones de Marburgo y que constituye un elemento medular de su crítica al filósofo francés desde entonces.⁴⁴ De manera que, para Heidegger, la cuestión de fondo de la obra inédita cartesiana de ninguna manera era, como se acaba de decir, la construcción de un instrumento técnico que será aplicado a un hecho preestablecido y separado que preface ahí delante, como afirma Brisse, “un conjunto de reglas heurísticas-generales”, una especie de simple *know how*, sino que se trata de una reflexión de principios, la más profunda y radical que, de acuerdo con el filósofo de la Selva Negra, se puede hacer; o sea, en la que se sopesa y se predefine, de un modo u otro, qué se va a entender por “*ser*” y, por ello mismo, de qué modo se debe ganar el acceso a los entes.

Por lo tanto, para Heidegger, las *Regulæ* constituyen inequívocamente la *ontología fundamental* cartesiana sobre la cual, siguiendo la distinción escolástica (*metaphysica generalis* = ontología), no solo se cimienta la *metaphysica specialis* en la que se abordan los problemas del alma, de dios y del mundo que encontramos en las *Meditaciones*, sino, como ya se dijo, en la que también se apoya la metafísica moderna en su conjunto. De manera que en la acometida heideggeriana a la obra inédita cartesiana, encontramos la misma consideración que fue empleada en *KPM: Las Regulæ*, lo mismo que la *Crítica de la razón pura*, no serían, empleando las palabras de Heidegger, “una teoría del conocimiento óptico (experiencia), sino del *conocimiento ontológico*”⁴⁵ (HGA 3, 17; 25).

Partiendo ciertamente de las intuiciones del filósofo suabo, pero desarrollando de forma independiente sus propios análisis, el gran mérito de la obra de Marion *Sobre la ontología gris Descartes* consistió en poner de relieve y justificar detalladamente que, ante todo, las *Regulæ* constituyen una confrontación sin precedentes con las bases de la ontología aristotélica y, a partir de ello, una sustitución de dicha ontología por una nueva, la de la *mathesis universalis*.⁴⁶ Hoy en día podemos saber que Heidegger alegó algo extraordinariamente cercano a esta interpretación

⁴⁴Ver HGA 17, 221–222; 220–221.

⁴⁵Las cursivas son nuestras.

⁴⁶Ver especialmente Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 81–87.

desde sus primeras lecciones de Marburgo y en adelante. Así, por ejemplo, en sus lecciones del semestre de verano de 1933 “Las preguntas fundamentales de la filosofía” consideró que la idea presentada en la Regla II de que “llegamos al conocimiento de las cosas por dos caminos, a saber, la experiencia y la deducción” (AT X, 364–365; 73), nos presenta a estas dos como los elementos fundamentales sobre los que “da vueltas la reflexión entera de Descartes acerca del método” (HGA 36/37, 34) a partir de una confrontación y una profunda transformación de la *ἐπαγωγή* y la *ἀποδείξις* aristotélicas. Al final de la siguiente sección veremos la importancia crucial de esta transformación y su relación con la *mathesis universalis* en la institución de la cientificidad de la ciencia moderna en las *Regulae*.

Ahora bien, después de las primeras lecciones de Marburgo el segundo texto más extenso dedicado exclusivamente a las *Regulae* está conformado por una serie de notas de finales de los años treinta⁴⁷ —posiblemente contemporáneas de los *Aportes a la filosofía* y las lecciones *Problemas fundamentales de la filosofía* del semestre de invierno de 1937/38—, agrupadas bajo el rótulo “Las *Regulae* de Descartes”. En ellas, Heidegger reflexionó, una vez más, desde la perspectiva del “problema de la esencia de la comprensión previa del ser” (HGA 3, 11; 22), acerca de la *proyección* cartesiana del método y la idea de ciencia que surge desde ello. En dichas notas se indica que lo “decisivo” del concepto cartesiano del método en su carácter estrictamente ontológico consiste en que en él se funda la posibilidad de un “anticipar” [*Vor-gehen*], el cual, se revela como un “poner-por-adelantado [*Voraus-setzung*] de la pretensión del saber”, en el que tiene lugar justamente una “pre-determinación del ser (¡natural!), a saber: objetividad para *dicho* determinar” (HGA 76, 191).

A causa de esto, concluye Heidegger, en el régimen del método cartesiano “lo primero son los pasos y las reglas del *proceder*” (HGA 76, 191). Con ello se consuma la victoria del método sobre la ciencia a la que se refirió Nietzsche: la *mathesis universalis* cartesiana comporta un vuelco fundamental en el que el método no se suma simplemente a la ciencia, sino donde el método es quien instituye aquello que se debe entender por ciencia. El método es *la ciencia fundamental*, la cual, como se advierte en las lecciones del semestre de verano de 1933, comporta “un regreso a la visión de todo lo que en general puede ser posiblemente conocido y que prepara las proposiciones fundamentales y los conceptos fundamentales más simples para la intelección inmediata” (HGA 36/37, 34); esta “ciencia fundamental y universal, al mismo tiempo, sirve como el *paradigma de toda ciencia y cientificidad*” (HGA 36/37, 35). En suma, para Heidegger, como indicó en sus lecciones del semestre de invierno de 1936/37: “El método no es un elemento entre otros del equipamiento de la ciencia, sino la instancia fundamental desde la que se determina por

⁴⁷Las casi nulas referencias que ofrece el editor de HGA 76 sobre estas notas nos hacen imposible datarlas con mayor precisión.

vez primera qué puede convertirse en objeto y cómo se convierte en objeto” (HGA 41, 101; 131). Como se pudo ver en la parte final del capítulo anterior, la idea de que el método, por sí mismo, constituye para Descartes el fundamento de toda ciencia posible fue expuesta con toda claridad desde las primeras lecciones de Marburgo.⁴⁸ Lo trabajado diez años después es, como venimos diciendo, una elucidación de las intuiciones fundamentales formuladas en aquellas lecciones tempranas, claro está, ahora desarrolladas y reformuladas desde los nuevos horizontes e intereses del pensar ontológico heideggeriano.

La *doble prioridad del método*, esto es, *con respecto a la cientificidad misma de la ciencia y con relación a aquello sobre lo cual esta versa*, es ciertamente un punto de quiebre y ruptura de la idea cartesiana de ciencia enunciada en el comentario a la Regla I frente a la idea antigua de ciencia, más precisamente, la aristotélica. Como señala Marion, desde el inicio de las *Regulae* se advierte una inversión sutil y, al mismo tiempo, radical de la comprensión aristotélica de la posibilidad de la ciencia entendida como ἐπιστήμη que se subordina a las cosas. Para Descartes, la posibilidad de la ciencia también debe ser primordialmente entendida como un *habitus* humano, lo que para él significa que las ciencias [...] “en todas sus partes consisten en el conocimiento del espíritu” (AT X, 359; 63). Sin embargo, a partir de ello, Descartes opone, contra la idea de que la diversidad de las ciencias surge “por la diversidad de sus objetos” (AT X, 360; 65), su idea de una “*universalis sapientia*” (AT X, 360; 66), en la cual, se considera que todas las ciencias son “la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aplicada a diferentes objetos” (AT X, 360; 65). Esto tiene como consecuencia que, en la nueva concepción cartesiana, “el centro de gravedad de la ciencia no reside tanto en lo que se conoce, cuanto en aquel que conoce; no tanto en la cosa misma, cuanto en aquel que la aprehende”.⁴⁹

La sabiduría *universal*, entendida como fruto del conocimiento humano, nos dice el filósofo francés en la Regla VIII, no es una ufana presunción del hombre, puesto que la posibilidad de “abarcarse con el pensamiento todo lo que está contenido en el universo” depende más de nuestra capacidad de someter a dicho universo a “límites ciertos u ordenar[lo] en unos cuantos grupos”, que de su propia naturaleza (AT X, 398; 113–114). De hecho, tal y como se indica en esta misma regla, solo se debe:

[...] ir a las cosas mismas [*venio ad res ipsas*], únicamente en tanto en cuanto son consideradas como tocadas por el intelecto [*quae tantum spectandae sunt prout ab intellectu attinguntur*] (AT X, 399; 114).⁵⁰

⁴⁸Ver p. 113 del presente trabajo.

⁴⁹Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 39.

⁵⁰Hemos modificado la traducción en concordancia con la versión de Marion: “*Il faut en venir ensuite aux choses mêmes, qu’il ne faut envisager qu’autant que l’entendement y touche*”. Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l’esprit et la recherche de la vérité*, 31.

De manera que, en su comentario a la Regla XII, el filósofo francés plantea que desde la nueva perspectiva de investigación habilitada por el método: “para el conocimiento de las cosas se han de considerar tan solo dos términos, a saber, nosotros que conocemos [*nos scilicet cognoscimus*] y las cosas mismas que deben ser conocidas [*res ipsae cognoscendae*]” (AT X, 411; 127). Tal y como puso de relieve Marion, lo que posibilita esta consideración *more methodico* de las cosas, en la que se deja afuera su naturaleza propia (tal y como se afirma en la líneas 12-13 de AT X, 412; 129) —es decir, en la que no se toma en cuenta si “la cosa [realmente] es así [*rem ita se habere*]”⁵¹ (AT X, 412; 128)—, es la adopción de la postura frente al mundo que allí mismo Descartes denomina “*suposición*”. Por ejemplo, “así, no ha de ser conocida la naturaleza de la luz [...] pues basta con suponer un simple modelo mecánico operatorio”, la suposición “hace inteligible (“explica” [AT VI,] 76) los fenómenos que introduce en la cadena de razones”.⁵²

Allí donde otros vieron el inicio del método hipotético-deductivo de la ciencia moderna, Heidegger vio “el comienzo de la teoría del conocimiento” (HGA 76, 197), de acuerdo con sus notas sobre la Regla VIII; por supuesto, no entendiendo por ello una teoría positiva que versa sobre los procesos psíquicos a través de los cuales tienen lugar los procesos cognitivos subjetivos, sino un modo determinado de comprender y comportarse con el ser de los entes a partir del poder predeterminador y anticipador del método instaurado por Descartes. Asimismo, la suposición cartesiana tampoco fue para él, ya desde sus primeras lecciones de Marburgo,⁵³ un mero medio técnico del conocimiento óptico-positivo de la ciencia moderna, puesto que dejar de considerar al ente en su existencia efectiva es ya una toma de postura ontológica. Por lo tanto, con la suposición —como elemento esencial del método en sentido cartesiano— tiene lugar la instauración del “saber en cuanto *postura ante el mundo [Welthaltung]*”⁵⁴ (HGA 76, 194). Con ello, tenemos ante nosotros la fuente misma desde la que brota, tanto la idea moderna de ciencia como el comportamiento teórico con respecto al ente posibilitado por la ejecución de una postura fundamental, así como el correspondiente ideal de científicidad entendida como aseguramiento de la objetividad; esto es, ciencia en cuanto “[*cognitio*] *certa et evidens*” (HGA 76, 199). Casi al final de sus notas sobre la obra inédita cartesiana, Heidegger se pregunta “¿en qué medida se prepara con Descartes el principio absoluto del idealismo? ¿qué sentido de ser-absoluto se obtiene aquí? El puro estar dispuesto actitudinalmente a partir de sí mismo [*Das reine Auf-sichselbstgestelltsein*]” (HGA 76, 207).

⁵¹De forma todavía más explícita, Descartes afirma en esta Regla XII: “Así pues, decimos en primer lugar que cada cosa debe ser considerada con relación a nuestro conocimiento de modo diferente que si hablamos de ella en cuanto existe realmente” (AT X, 418; 135).

⁵²Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 142.

⁵³Ver HGA 17, 231–232; 229–230.

⁵⁴Las cursivas son nuestras.

Ahora bien, es significativo que Heffernan afirmara en su comentario al pasaje de la Regla VIII recién citado que la expresión “ir a las cosas mismas [*venio ad res ipsas*]” bien podría ser tomada como “el *loci classici* para la formulación del lema del movimiento fenomenológico: ‘a las cosas mismas’”.⁵⁵ Ciertamente, Heidegger habría estado de acuerdo con la idea de que en dicho pasaje se anticipa el modo en que Husserl asumió la máxima “a las cosas mismas”. En efecto, como vimos en la última parte del capítulo anterior, en sus primeras lecciones de Marburgo, él afirmó que en la fenomenología husserliana la máxima no comportaba la exigencia originaria de “traer ante la mente las cosas libremente, por sí mismas, *antes* de un específico modo de preguntar”, sino justamente lo contrario, a saber, la exigencia de que las cosas comparezcan, sí, pero a partir de una “*problemática prefigurada de un modo totalmente específico*” (HGA 17, 102; 109). En otras palabras, según Heidegger “‘a las cosas mismas’ quiere decir: a ellas en la medida que se ponen en cuestión como tema de una ciencia” (HGA 17, 274; 273).

Casi cuarenta años después, en el protocolo del seminario sobre la conferencia “Tiempo y ser” de 1962, se repetiría la idea que la “cosa” o “asunto” [*Sache*] que está mentada por el modo en que Husserl entiende la máxima, no es otra que la subjetividad absoluta, es decir, según Heidegger, la conciencia entendida desde la perspectiva de las *Meditaciones* de Descartes. Pese a que la dialéctica especulativa de Hegel y el método de Husserl sean “de lo más diferente que pueda pensarse” (HGA 14, 79; 85), de acuerdo con el filósofo suabo, ambos coinciden en que la subjetividad (cuyo sentido se retrotrae al *cogito* cartesiano) es la “cosa” predefinida de la filosofía por dichos métodos. De manera que, según la interpretación heideggeriana:

la llamada ‘a la cosa misma’, tanto en su sentido positivo como en el negativo, sirve para garantizar y elaborar el método; sirve de procedimiento filosófico, el único con el que la cosa misma llega a darse legítimamente [...] El método no tiene solo por norma a la “cosa” de la filosofía, “está en la cosa”, porque él es “la cosa misma” (HGA 14, 77–78; 84).

En cambio, el Heidegger de la década fenomenológica habría rechazado tajantemente una identificación entre lo que mienta Descartes con dicha expresión y el modo en que él la recupera de Husserl, la transforma y la emplea, por ejemplo, en el famoso § 7 de *St.*⁵⁶ Como se acaba de ver, en el caso del filósofo francés queda claro que el acceso a las cosas está condicionado por *el poner-por-adelantado* posibilitado por el método y ejecutado a través de la *objetualización*, en cambio, tal como se afirma en las primeras lecciones de Marburgo, para Heidegger, ello está posibilitado por la automostración de las cosas previamente a la intervención metodológica, es decir, por el hecho de que, en tanto en cuanto se dan ellas mismas por sí mismas, ellas *son φαινόμενα*.⁵⁷

⁵⁵René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii – Rules for the Direction of the Natural Intelligence. A Bilingual Edition of the Cartesian Treatise on Method*, trad. y ed. George Heffernan (Amsterdam - Atlanta: Rodopi, 1998), 114.

⁵⁶Más adelante abordaremos detalladamente el sentido metodológico que Heidegger dota a la máxima. Ver p. 342 y

Así desde sus lecciones del semestre de postguerra de 1919, el joven filósofo pugnó por una comprensión no cartesiana de la filosofía y de la fenomenología. Para ello, como afirma en sus primeras lecciones de Marburgo, es necesario “*liberarse de las posibilidades heredadas y de los modos tradicionales* de determinar este ser y situarlo en el planteamiento de la cuestión de la filosofía” (HGA 17, 112; 120), o sea, “sacudir la existencia” (HGA 17, 113; 121) a través de la destrucción fenomenológica. Con la presentación de su idea de la filosofía como ciencia preteórica originaria en sus primeras lecciones de Friburgo, él se opuso frontalmente a la postura de la teoría del conocimiento (misma que, como vimos en su carta a Löwith del 13 de septiembre de 1920, él ya retrotraía hasta Descartes), para la cual el acceso primario y primero al mundo está en la actitud teórica, y la realidad teórica constituye el sentido fundamental de realidad desde el cual habría de ser comprendida nuestra experiencia del mundo circundante.⁵⁸

En sus primeras lecciones de Marburgo, lo mismo que en sus notas personales de finales de la década de los treinta sobre las *Regulae*, Heidegger opuso a la concepción cartesiana de la ciencia su idea de que la ciencia no se fundamenta en imposición alguna al ente, sino en la “posibilidad existencial de la vida humana”, a saber, la de “manifestar lo que se muestra” (HGA 17, 42; 60), la de “dirigirse hablando al mundo que viene a nuestro encuentro y describirlo mediante el hablar” (HGA 17, 111; 119); dicho en una palabra, la posibilidad existencial del *λόγος* de la que se hizo mención al final del capítulo anterior, el cual, nos dice Heidegger en sus lecciones del semestre de invierno de 1920/21 en Friburgo, debe ser entendido “en sentido de *verbum internum*, no en el sentido de la logicización” (HGA 60, 63; 91). En sus notas de finales de los años treinta, Heidegger seguía manteniendo esta oposición: “la tarea y la esencia de la ciencia no es la certeza matemática, sino la apertura del ser en totalidad [...] la ciencia no es ni para el *bon sens* ni para la mediocridad” (HGA 76, 191). La reapropiación y radicalización de la concepción aristotélica de la ciencia en cuanto posibilidad existencial del Dasein, para Heidegger, es el antídoto necesario para recuperar lo positivo de la fenomenología husserliana que quedó contaminada de la concepción cartesiana del método y de la ciencia.

§ 20. Objetualización formal y objetivación en la génesis ontológica del comportamiento teórico

Bien mirada, diría Heidegger, la teoría del conocimiento moderna tiene las más ambiciosas pretensiones ontológicas cuyas bases fueron instituidas en aquel opúsculo inédito y marginado por la posteridad durante largo tiempo, pero que tendría que ser entendido como la obra seminal del

ss. del presente trabajo.

⁵⁷Ver HGA 17, 11; 31.

⁵⁸Ver HGA 56/57, 94; 113.

pensamiento moderno. A decir verdad, ¿de qué manera se ejecuta concretamente la anticipación del ente *en general* en la cual se da su predeterminación como objeto? ¿en qué consiste el comportamiento en el que tiene lugar la transmutación de la conciencia y del ser en general en objetos?, y ¿qué sentido tiene la *universalidad formal* de la ontología formal instituida en las *Regelæ*?

Hacia el final de sus lecciones del semestre de postguerra de 1919, el joven filósofo advirtió que es posible “emitir el juicio algo [ello] es” (HGA 56/57, 113; 137) en cualquier momento de la ejecución de la teorización de lo primordialmente dado en nuestro mundo circundante — como el archicitado ejemplo de la cátedra de clase— y con independencia de los estadios de sus descripciones y de los respectivos elementos puestos de relieve en ellas (como el color, la figura, los datos sensoriales, u otros cualesquiera). Este “simple algo” o “algo en general” [*etwas überhaupt*] “implica estar de alguna manera referido a algo concreto” (HGA 56/57, 68; 83) pero en un sentido totalmente indeterminado. Hacia el final de estas lecciones, Heidegger afirmó que “existen dos tipos de conductas teóricas fundamentalmente diferentes, cuya conexión esencial representa de entrada un gran problema” (HGA 56/57, 114; 138).⁵⁹

Por un lado, tenemos a la *objetivación* [*Objektivierung*] de lo dado preteóricamente en el mundo circundante en la que tiene lugar un “proceso de privación de vida” (HGA 56/57, 114; 138); por otro lado, tendríamos a la “objetualización formal [*formale Vergegenständlichung*]” (HGA 56/57, 114; 138), misma que no forma parte del proceso de privación de vida como tal, ni tiene motivación alguna en él, y tampoco representa su “punto más alto” (HGA 56/57, 114; 138).⁶⁰ Así, entonces, la objetualización formal “*es libre*” (HGA 56/57, 114; 138) y su ámbito de efectividad es más vasto que el de la experiencia del mundo circundante, potencialmente tan amplio como “*lo vivenciable en general*” (HGA 56/57, 115; 139) debido a que al “algo en general” en su sentido formal teórico le corresponde:

[...] el carácter totalmente vacío, meramente objetivo y formal del algo. Su sentido carece de cualquier referencia al contenido mundano, por muy radicalmente teoretizado que esté ese contenido. Este algo es lo absolutamente privado de mundo, extraño al mundo; es la esfera donde uno pierde el aliento y no puede vivir” (HGA 56/57, 112; 136).

Sin embargo, en cuanto remitido a lo vivenciable sin más, el “algo en general” puede y debe ser concebido sin vinculación alguna con lo propiamente teórico en cualquier sentido. En esta otra modalidad, nos dice Heidegger, el *algo en general* puede ser tomado como “indicador de la máxima potencialidad de la vida”, de lo que ahí llama el “*‘todavía-no’*, es decir, de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina”, expresable con el nombre de lo “*premundano*”

⁵⁹Sobre esta diferencia ver Kisiel, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, 50–51.

⁶⁰Von Herrmann señala acertadamente que “‘objetualización’ y ‘objetivación’ no son formaciones lingüísticas inventadas por Heidegger en este contexto, sino conceptos que apuntan retrospectiva y directamente a Husserl”, Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, 78.

[*Vorweltliche*]” (HGA 56/57, 115; 139).⁶¹ Empero, ambos casos de ninguna manera podrían ser tomados como equiprimordiales: ya sea como correlato cognoscitivo de la *objetivación*, o como correlato de la *objetualización*, el “algo en general” en sentido teorético “arranca en primer lugar de este algo premundano de la vida” (HGA 56/57, 116; 140). A partir de estas lecciones y en adelante, Heidegger defendió la prioridad de la esfera preteorética (aquí caracterizada también como premundana) y su respectivo modo de acceso experiencial, “la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*” (HGA 56/57, 117; 141), frente a “la absolutización de la esfera teorética” y el “dominio general de lo *teorético*” (HGA 56/57, 87; 105). Y también desde estas mismas lecciones y en adelante, hasta llegar a la sección “b)” del § 69 de *St*, no dejaría de reflexionar sobre “la *génesis ontológica* del comportamiento teorético”⁶² (*St*, 357; 373) en la vida y los comportamientos preteoréticos aclarados a la luz de la analítica de las estructuras fundamentales de la existencia.⁶³

A través de esta caracterización sinóptica de las dos posibilidades del “algo en general”, y sin mayores advertencias para su audiencia en estas tempranas lecciones friburguesas, Heidegger

⁶¹Este sentido preteorético del *algo en general* también fue abordado en HGA 58, 73–75.

⁶²Cabe advertir que en estos análisis la “génesis” no es entendida en un sentido histórico-genético, sino únicamente desde una mera perspectiva “estática” en la que se pone de relieve el enraizamiento (origen) del comportamiento teorético en las estructuras existenciales del cuidado y su respectivo modo de temporización. Por ello, ciertamente, son dejados de lado los resultados del examen de su protoinstitución [*Urstiftung*] en la instauración del método cartesiano; examen que fue llevado a cabo en las primeras lecciones de Marburgo. Debemos señalar que traducimos la palabra “*Urstiftung*” por “protoinstitución” y no por “profundación” o “fundación primera”, pues si bien “institución” y “fundación” son sinónimos, podemos decir que “instituir” significa de manera más precisa el acto a través del cual algo es inaugurado; es decir, significa erigir en el sentido de establecer algo nuevo o darle principio a algo que se mantiene estable; lo cual se adecua mejor al sentido en que se está hablando aquí de *Urstiftung*, mientras que la palabra “fundar”, literalmente quiere decir poner la base de algo, y resulta más adecuado para traducir palabras como *gründen* o *begründen*, y en todo caso, el concepto mereológico de *fundieren*. Sobre el sentido de la “*Stiftung*” en el pensamiento husserliano Merleau-Ponty dijo: “Husserl empleó la bella palabra *Stiftung* —institución o establecimiento— para designar primeramente la fecundidad ilimitada de cada presente, el cual, justamente porque él es singular y porque él fluye, jamás podrá dejar de haber sido y, entonces, de ser universalmente, pero sobre todo, [lo empleó para designar la fecundidad ilimitada] de los productos de la cultura que continúan valiendo después de su aparición y continúan abriendo un campo de investigación en el que ellos reviven eternamente” Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), 73–74. Sobre dicho concepto ver James Dodd, *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences* (Dordrecht-Boston: Kluwer Academic, 2004), 63–77 y también la entrada “*Stiftung*” en Hans-Helmuth Gander, ed., *Husserl-Lexikon* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), 169–71. El concepto de institución también tiene un lugar central en el pensamiento del fenomenólogo belga M. Richir, quien en diferentes obras confronta su propia idea de institución, la llamada por él “institución simbólica”, con el concepto husserliano de institución. Sobre esto, ver por ejemplo: Marc Richir, *L'expérience du penser: phénoménologie philosophie et mythologie* (Grenoble: Jérôme Millon, 1996), 13–19 y Richir, *Phénoménologie en esquisses*, 393–404.

⁶³Ver HGA 56/57, 116 y 218–219; 140. Como se explicó al inicio de nuestro trabajo (ver la p. 35 y ss.), la convicción de que la esfera global de lo teorético está esencialmente precedida por lo que está dado preteoréticamente, es uno de los puntos más importantes de encuentro entre Husserl y Heidegger. Sin embargo, como se vio en la segunda parte del capítulo anterior, Heidegger estaba convencido de que Husserl también cayó presa de una tendencia a la absolutización de la teoría que semontaría hasta la protoinstitución de la *mathesis universalis* por Descartes.

también se abría paso hacia la problemática de lo que para él constituyeron los dos modos más radicalmente diferentes de toda posible formalización. Por un lado, aquella de la indicada *objetualización formal*, cuyo máxima expresión la hallaríamos, supuestamente, en la *ontología formal* husserliana y en su correspondiente idea de la unidad objetiva de la ciencia y que, como se acaba de ver —siempre según Heidegger— se retrotrae hasta la *mathesis universalis* cartesiana, misma que representaría el surgimiento y establecimiento en la historia de Occidente del ideal de una ontología formal en los términos recién expresados. Por otro lado, el tipo de formalización que el propio Heidegger desarrolló desde el inicio de su apropiación y radicalización de la fenomenología husserliana, con el nombre de “*indicación formal*” y que, junto con la intuición hermenéutica, sería pieza clave de su fenomenología hermenéutica y de su idea de científicidad preteórica desarrolladas en las lecciones impartidas en Friburgo y Marburgo durante toda la década fenomenológica, sobre las cuales se construyó el proyecto de la ontología fundamental presentado en *St*.⁶⁴

A su vez, en estas lecciones también se da el primer paso decisivo para la destrucción fenomenológica de la absolutización de la teoría, y con ello, de la protoinstitución cartesiana de la consideración *more methodico* de las cosas en cuanto objetos abordada en lecciones subsecuentes, en la medida en que el joven filósofo señaló que la teorización formal está posibilitada en el seno de la vida misma a partir de una *desviación* de la “tendencia hacia el mundo *previa* a la expresión de dicha tendencia” (HGA 56/57, 116; 140). Desde dichas lecciones y hasta llegar a *St*, Heidegger insistirá en que la vida —posteriormente dirá la existencia— no requiere de la tutela de concepto alguno, de guía (regla) teórica alguna, o sea, de método alguno, pues ella posee ya plena *autosuficiencia*, para saber de sí, para comprenderse en su esencial desenvolvimiento en el mundo, ya

⁶⁴Ver la carta del 20 de agosto de 1927 a Löwith en donde Heidegger afirma expresamente que su doctrina de la indicación formal apunta contra la formalización en sentido husserliano en Heidegger y Löwith Karl, op. cit., 132. Heidegger ofreció una detallada explicación del surgimiento de su doctrina a partir de su confrontación con Husserl en sus lecciones del semestre de invierno de 1920/21 (HGA 60, 55–65; 81–90) y desde entonces se mantendrá como un elemento fundamental de su fenomenología hermenéutica. Sobre la crítica a la formalización y el surgimiento de la indicación formal ver Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 160–70; Georg Imdahl, *Das Leben verstehen: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Vorlesungen (1919 bis 1923)* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997), 142–74; Rodríguez, op. cit., 161–74; Theodore Kisiel, *Heidegger's Way to Thought. Critical and Interpretative Signposts* (New York-London: Continuum, 2002), 174–86; Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica*, 107–24; Adrian Bertotello, “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de Martin Heidegger (1919–1923): El problema de la indicación formal,” *Revista de filosofía* 30, no. 2 (2005): 119–41; Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires: Biblos, 2008), 251–54; Burt C. Hopkins, “Deformalization and Phenomenon in Husserl and Heidegger,” en *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. Frank Schalow (Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011), 49–69; Thomä Dieter, ed., *Heidegger Handbuch, Leben-Werk-Wirkung* (Stuttgart: J.B. Metzner, 2013), 18–19.

sea para comprender y lograr expresar con pleno rigor a las cosas que comparecen en el mundo circundante, en fin, ya sea para lograr dar cuenta de los otros con lo que convivimos.⁶⁵

La fenomenología, definida como “ciencia originaria de la vida en cuanto tal” (HGA 58, 79) encarna la idea de una ciencia que surge *desde* la vida y es ejecutada *por* la vida, cuyo sentido global es el de una intensificación y puesta de relieve (expresión) de las estructuras y de los distintos cumplimientos fundamentales de la vida misma en su concreción fáctica, no el de un desvío o trastrocamiento de la vida que apela a principios externos, ya sea contruidos teóricamente, ya sea principios míticos instaurados axiomáticamente; es decir, el tipo de fundamentación que da lugar a lo que Heidegger califica hacia aquella época con el nombre de “platonismo”.⁶⁶

¿Qué sustenta este violento trastrocamiento que da origen al primado de la regla sobre el comparecer de los entes en el mundo circundante? En cuanto fenómeno vital, Heidegger caracteriza esta *desviación* que tiene lugar en los comportamientos teóricos y primordialmente en la objetualización como “un *cambio radical de actitud* [*radikale Umstellung*] del comportamiento que comprende la vivencia”⁶⁷ (HGA 56/57, 116; 140); por lo que de ningún modo podría significar una simple interrupción de dichos comportamientos.⁶⁸ Es decir, el teorizar, incluso en su sentido puramente formal, no deja de ser parte de las tendencias fundamentales de la vida, y más que eso, modificándolas, se funda en ellas; así, indica Heidegger, “la universalidad de lo formalmente objetivo se apropia de su origen a partir del en-sí del flujo de las vivencias de la vida” (HGA 56/57, 116; 140).

Desdoblado en sus estructuras esenciales, en cuanto una *modalidad* destacada del comprender, el comportamiento preteórico comprensor de *algo en cuanto algo* en la ocupación [*Besorge*] cotidiana con las cosas del mundo circundante está articulado por la anticipación del ente en totalidad de la *pretención* [*Vorhabe*], por la *previsión* [*Vorsicht*] que permite fijar anticipadamente el respecto en el que el ente comparece y por la *manera previa de entender* [*Vorgriff*] que funda la conceptualidad en que puede ser expresado el ente en cuestión.⁶⁹ No obstante, lo dis-

⁶⁵Como ya se dijo, en la primera parte de sus lecciones del semestre de invierno de 1919/20 (HGA 58, 25–64) Heidegger ofreció una primera caracterización de esta autosuficiencia de la vida fáctica y del cumplimiento de sus tendencias fundamentales con respecto a sí misma, a las cosas y a los otros, que serviría de base para los análisis de la cotidianidad del Dasein que encontramos en *St.* Dicha cuestión será abordada en la p. 319 y ss del capítulo quinto de la presente investigación.

⁶⁶En sus lecciones del semestre de invierno de 1920/21, Heidegger no dudó en calificar a los neokantianos de Marburgo y de Baden como “el platonismo actual” (HGA 60, 49; 75); como veremos un poco más adelante, la concepción husserliana de la lógica no logra escapar de este platonismo, según la crítica heideggeriana.

⁶⁷Las cursivas son nuestras y hemos modificado la traducción.

⁶⁸Justo al inicio de estas lecciones Heidegger afirmó: “Esta modificación violenta, esta transformación, incluso esta desconexión de la simple conciencia de la vida inmediata no es algo accidental, que dependa de una organización o distribución arbitrarias del material seleccionado para este curso o que se sustente en un llamado ‘punto de vista’ filosófico; más bien, se evidenciará como una *necesidad* que se funda en la naturaleza objetiva del problema como tal y que responde a la específica constitución de los problemas de la ciencia en general” (HGA 56/57, 3; 3).

⁶⁹Ver *St.*, 148–153; 172–177.

tintivo de este comportamiento es su *modo de ejecución* en el que los tres momentos de su *preestructura* [*Vorstruktur*] están orientados coordinadamente por la *automostración* del ente en cuestión previa a toda conceptualización y a la que Heidegger se refiere en diferentes instancias con el concepto griego de φαίνεσθαι.⁷⁰ Tal y como se enseña en *St*, la automostración del ente en la ocupación cotidiana con él está a su vez posibilitada ontológicamente por la “*condición respectiva* [*Bewandnis*]” (*St*, 84; 110).

Con la puesta de relieve de su modalidad propia, el comportamiento preteorético comprensor de la ocupación cotidiana es definido ya desde las primeras lecciones como una vivencia que *se apropia* de las cosas tal y como estas aparecen ellas mismas por sí mismas —en la recién aludida terminología cartesiana, “según su propia naturaleza”— *en* el trato ocupado con el mundo circundante,⁷¹ o sea, *en y desde* la “totalidad respectional [*Bewandnisganzheit*]” (*St*, 84; 110) que, de acuerdo con los análisis de *St*, hace posible algo así como un mundo para el *Dasein*.⁷² Por ello, dicho comportamiento será caracterizado en *St* como un “dejar-ser que pone en libertad al ente apuntando a una totalidad respectional” (*St*, 85; 112), esto es, apuntando al mundo que a su vez ha sido dejado ser previamente por el comprender mismo.⁷³

La idea de que con el comprender preteorético *se pone en libertad* al ente es completamente contraria a la idea de que con ello *se le impone* un sentido. Esto quiere decir que *el sentido* del ente preteoréticamente comprendido *se despliega* desde el ser mismo de dicho ente, o sea, se constituye a través del plexo de remisiones que lo atraviesan direccionados desde o hacia otros entes *en* el mundo. Heidegger advierte que “el carácter respectional de estos respectos del remitir, nosotros lo comprendemos como significar [*bedeuten*]” (*St*, 87; 113). En suma, el ente mundano en su automanifestación tiene sentido, *no a partir de un deus ex machina que le implanta al ente su determinación desde afuera*, sino a partir del despliegue (interpretación [*Auslegung*]) del todo respectional que articula a dicho significar y que Heidegger denomina “*significatividad*” (*St*, 87; 113). Y, por tal motivo, el comportamiento preteorético de la ocupación cotidiana que tiene como

⁷⁰Ver HGA 63, 67–77; 91–101; HGA 17, 6–13; 27–33; HGA 20, 111–115; 109–113; *St*, 28–31; 51–55.

⁷¹“[...] el martillar con el martillo, no *aprehende* temáticamente este ente como una cosa que se hace presente para nosotros, ni sabe en absoluto de la estructura pragmática en cuanto tal. El martillar no tiene un mero saber del carácter pragmático del martillo, sino que se ha apropiado de este útil en la forma más adecuada que cabe. En este modo del trato que es el uso, la ocupación se subordina al para-algo que es constitutivo del respectivo útil; cuanto menos solo se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil. El martillar mismo descubre la ‘manejabilidad’ específica del martillo. El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el estar a la mano [*Zuhandenheit*]” (*St*, 69; 97).

⁷²Ver HGA 56/57, 70–76; 85–92. Ver Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Kommentar zu Sein und Zeit II. ‘Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins’ §9–§27* (Frankfurt: Klostermann, 2005), 123–35 y 170–79.

⁷³Ver *St*, 85–86 y 150–151; 111–112 y 173–174.

correlato al ente a la mano “se subordina al complejo remisional del ‘para-algo’. La visión que se da semejante ‘plegarse a’ es la *circumspección* [*Umsicht*]” (St, 69; 97).

En cambio, por su parte, desdoblado en sus estructuras existenciales esenciales, el comportamiento teórico necesariamente tiene la tendencia originaria de la *anticipación* del ente en totalidad que, como se enseña en *St*, abre al Dasein al mundo. Es por ello que, como ya se dijo, la ciencia construida a través del método instituido por Descartes constituye en última instancia, una *postura ante* el mundo y, con ello mismo, posee el carácter de un *proyecto* histórico bien determinado de comprender al ente, a saber, como *objeto* asegurado de antemano para dicha ciencia; como en todo proyecto, con el método cartesiano se abre un espacio de posibilidades que el Dasein puede o no ejecutar. Empero, dicho comportamiento se caracteriza por estar constituido a través de un *cambio radical* del modo *originario* de ejecución del comportamiento comprensor de la ocupación cotidiana, o sea, una modificación en el seno mismo del cuidado; dicho en los términos del análisis de la génesis ontológica del comportamiento teórico esbozado en *St*, en el surgimiento de este comportamiento diferenciado de la existencia, “*la comprensión del ser* que dirige el trato ocupado con el ente intramundano *se ha trastocado*” (St, 361; 377). No deja de sorprendernos la claridad con la que Heidegger vio esta situación desde la etapa más temprana de desarrollo de su fenomenología hermenéutica cuando afirmó que “la tendencia hacia un mundo puede ser desviada teóricamente *antes* de su expresión” (HGA 56/57, 116; 140).

Al final de estas lecciones de posguerra se anticipan los análisis sobre el lugar de la *suposición* en la constitución del comportamiento teórico desarrollado posteriormente en las primeras lecciones de Marburgo: el ámbito teórico existe “por la gracia de un ‘si’ [*Wenn*], si está privado de vida, lo vivenciable aparece así o así, *es aprehensible solo en conceptos*” (HGA 56/57, 116; 141).⁷⁴ Pero además, Heidegger afirma que en este “*si*” tiene lugar “el momento común tanto de la esfera de lo formalmente objetivo como la esfera de los objetos” (HGA 56/57, 116; 141), o sea, la esfera formal pura que surge de la *objetualización* y la esfera de lo que resulta efectivamente aprehendido como objeto a través de la *objetivación* que tiene lugar en los comportamientos teórico-cognoscitivos. Como ya se dijo, para Heidegger, la suposición no posee un carácter meramente instrumental para el conocimiento científico, y tampoco podría ser entendida adecuadamente si se intentara explicarla como una mera cualidad del juicio hipotético (ya sea de la dimensión psicológica del juzgar o del contenido mismo de lo juzgado). Ante todo, ella constituye un momento esencial de la cientificidad moderna y por ello de los comportamientos teóricos fundamentales de la objetualización formal y la objetivación.

Cabe señalar que —de acuerdo con los análisis fenomenológico-hermenéuticos del joven filósofo en lecciones del semestre de invierno de 1921/22 en Friburgo— en el cuidado inherente a

⁷⁴Las cursivas son nuestras.

la ocupación preteórica cotidiana no solo se establece el sentido de referencia [*Bezugssinn*] a los entes intramundanos en la significatividad, y por medio del significar, sino que también se determina el *modo* en que dicha referencia se ejecuta ya siempre a través de una “*inclinación*” [*Neigung*] determinada,⁷⁵ gracias a la que, como dice Van Buren, “la vida se abandona al tirón y arrastre del mundo”.⁷⁶ De manera que el cuidado hace posible que las cosas de la ocupación cotidiana y preteórica no simplemente comparezcan *ante* nosotros, sino que ellas se manifiesten como siendo más o menos atractivos o más o menos repulsivos para nosotros *en medio* del trato con ellas.⁷⁷ En cambio, en la preocupación por el conocimiento reconocido, por ello, en los comportamientos teóricos de la objetualización formal y la objetivación, falta esta *inclinación*; las cosas del mundo no despiertan atracción o rechazo alguno, se mantienen en una particular *indiferencia* que de ningún modo podría ser confundida con la indiferencia respecto al ente en su conjunto que caracteriza al aburrimiento profundo, según Heidegger.⁷⁸

Considerada desde el punto de vista de su institución histórica por Descartes, esta *indiferencia* ante la existencia efectiva del mundo y lo mundano más bien deberá ser entendida como resultado de dos momentos coordinados en que tiene lugar la desviación o modificación radical del “modo de acceso al ente con el que Descartes está familiarizado” (HGA 17, 242–243; 240); a saber, por un lado, el “contenerse” y el “abstenerse” (HGA 17, 197; 199) y, por otro lado, la “remoción” (HGA 17, 243; 241). Si con los primeros se inhibe la ejecución de la tendencia natural hacia el mundo de la ocupación cotidiana —y por ello constituyen el “modo específico de ser del *dubitare*” (HGA 17, 197; 199)—, la segunda, que necesariamente “parte del yo en su mundo circundante” (HGA 17, 258; 259), consiste en “un no-dejar-que-entre-en-la-cuestión” (HGA 17, 231; 229) todo aquello que no está previamente asegurado por el método, es decir, justamente, los entes a la mano con los que el propio Descartes de carne y hueso se ocupa cotidianamente.⁷⁹ Por

⁷⁵Ver HGA 61, 100–102.

⁷⁶John van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King* (Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1994), 138. Al cuidado le pertenecen dos categorías más, estrechamente entrelazadas con la *inclinación*, a saber, la “*distancia*” [*Abstand*] y la “*oclusión*” [*Abriegelung*]. Ver HGA 61, 102–108. Es decir, con la inclinación se da también una “eliminación de la distancia” [*Abstandstilgung*] (HGA 61, 103) entre la vida y el mundo, no en el sentido de una desaparición absoluta de toda proximidad y lejanía de la vida para con los entes, puesto que “la distancia existe en el ser mismo de la remisión del cuidado” (HGA 61, 103), sino como un “medirse la vida de manera equivocada [*Vermessen*] en su cuidado por las cosas significativas” (HGA 61, 103). Con ello, la vida en su remisión al mundo y lo mundano se cierra para sí misma y se pierde en medio de las cosas. El *modo* en que se ejecuta la remisión del cuidado en la ocupación cotidiana conduce al fenómeno de la “*ruina*” [*Ruinanz*] (HGA 61, 131); concepto precursor de la “*caída*” [*Verfallen*] (St, 176; 198) que caracteriza al modo impropio de la cotidianidad, de acuerdo con la analítica existencial del *Dasein* de *St*. Dicho fenómeno será abordado por nosotros a partir de la p. 365 del presente trabajo.

⁷⁷Esta determinación del cuidado es muy semejante al *carácter emotivo* que comporta para Husserl el fenómeno fundamental del interés, mismo que será abordado al inicio del quinto capítulo de nuestra investigación. Ver. p. 268 y ss de la presente investigación.

⁷⁸Sobre la indiferencia del aburrimiento profundo ver HGA 29/30, 210–218; 182–188.

⁷⁹Ver HGA 17, 233–235; 231–233.

medio de ambos momentos *se abre el camino* de la preocupación por encontrar aquello certero que servirá como fundamento para todo conocimiento, el *ego cogito*, es decir, se instituye el *método* que hará posible la metafísica cartesiana de las *Meditaciones*. No obstante, como se nos advierte en la sección “b” del § 69 de *St* no se debe creer que “lo decisivo en la ‘génesis’ del comportamiento teórico radicaría entonces en la *desaparición* de la praxis [...] con esto aún no se ha alcanzado en absoluto la actitud ‘teórica’ de la ciencia” (*St*, 357; 373).⁸⁰

Considerada desde el punto de vista del análisis de la génesis ontológica del comportamiento teórico esbozado en dicha sección de *St*, esta peculiar *indiferencia* —en la que “la modificación de la comprensión del ser equivale a un vuelco” (*St*, 362; 377)— debe ser entendida como “una supresión [*Entschränkung*] de los límites del mundo circundante” (*St*, 362; 377) en donde la cosa del trato circunspectivo de la ocupación “ya no tiene sentido” (*St*, 361; 376) y pierde incluso “su lugar propio” (*St*, 362; 377) en el todo respectivo; es decir, una supresión en donde el ente intramunado “queda, en general, *sacado de sus límites* [*entschränkt*]” (*St*, 362; 377). Con ello volvemos a encontrarnos con el proceso de “privación de vida” que caracteriza a la *objetivación*, de acuerdo con las primeras lecciones de Friburgo, y cuyo producto final, según la perspectiva ganada en *St*, es que lo que comparece en la ocupación cotidiana como “el ente que encontramos a la mano [*Zuhandenes*]”, ahora, a través del vuelco del comportamiento teórico, *es visto de otro modo*, “lo vemos como algo que está-ahí [*Vorhandenes*]” (*St*, 361; 377).

Heidegger concluye entonces que, a partir de esto, “*el todo de lo que está-ahí* se convierte en tema”⁸¹ (*St*, 361; 377) y añade: “Siguiendo el hilo de la comprensión del ser como estar-ahí [*Vorhandenheit*], que ahora toma la dirección, la supresión de los límites se convierte en una delimitación de la ‘región’ del ente que está-ahí” (*St*, 361; 377). Frente a dicha situación surge la pregunta: ¿cómo se obtiene la *pretención* de este “*todo de lo que está-ahí*”, si se ha suprimido de antemano la significatividad del mundo circundante y, por ello, correlativamente, el *modo* en que se da la *previsión* del ente en la circunspección?, es decir, ¿cómo se obtiene esta *nueva comprensión de ser en cuanto estar-ahí* que orienta esta nueva forma de vérselas con el ente en donde lo a la mano ahora comparece como objeto de un dominio científico? Para responder a estas preguntas será necesario desentrañar la esencia de la objetualización formal en la que ciertamente se mantiene un *sentido de referencia* hacia “algo” con *máxima generalidad*, el ya aludido “algo en general”, pero, como ya se dijo, en la que esta se establece con plena independencia de lo que comparece efectivamente en el mundo circundante.

Tomando en cuenta lo que se acaba de decir respecto a la supresión que tiene lugar en el comportamiento teórico, como tal, la objetualización formal no establece el sentido de referen-

⁸⁰Ver *St*, 69; 97.

⁸¹Las cursivas son nuestras.

cia a través de la *visión de conjunto* [*Übersicht*] que dota a la *circunspección* del ocuparse cotidiano de la “comprensión primaria de la totalidad respeccional dentro de la cual se mueve en cada caso [dicho] ocuparse fáctico” (St, 361; 377).⁸² Sin embargo, en cuanto modo de comprensión del ser que él es, esto no significa que el comportamiento teórico esté privado de un ver que anticipe al ente en general; todo lo contrario. Como se afirma desde el § 15 de *St*, a todo comportamiento teórico le pertenece un tipo particular de previsión que se caracteriza como un “incircunscriptivo mirar-hacia [*unumsichtiges Nurhinsehen*]” (St, 69; 97).

De manera que, a pesar de que el comportamiento teórico no se ejecuta a través del *indicar* [*Weisen*], de la *dirección* [*Weisung*] y de la *remisión* [*Verweisung*] de algo hacia algo *en y desde* el todo respeccional de la significación, la previsión que le pertenece de suyo al comportamiento teórico no está desprovista de una *articulación de sentido*, por el contrario, se la da a sí misma a través del gran y más perdurable logro del pensar cartesiano. En palabras del propio Heidegger: “no por ser incircunscripto, el mirar-hacia carece de reglas; sino que él se da su canon en el *método*” (St, 69; 97).⁸³ Tanto en este pasaje como en la sección de *St* dedicada al examen crítico de la ontología cartesiana,⁸⁴ Heidegger no hace mención alguna de la *mathesis universalis cartesiana* y de las *Regulæ*, sino que se limita a examinar el aludido *terminus ad quem* del pensar cartesiano, la metafísica del *ego cogito*, y a confrontar la “determinación del ‘mundo’ como *res extensa*” (St, 89; 116), producto de dicha metafísica, haciendo alusión única y exclusivamente a los *Principia*. Estamos convencidos de que esta situación devino en un obstáculo para que todos aquellos interesados en analizar y comprender la tensa relación entre Husserl y Heidegger se pudieran remontar hasta la raíz última de las críticas del segundo al primero.

Pese a ello, no es difícil ver que, en dicho pasaje del § 15 del tratado de 1927, “reglas” y “método” claramente aluden a los conceptos fundamentales cartesianos y que el “incircunscripto mirar hacia” no se refiere simplemente a la “intuición” [*Annschaung*], tampoco al carácter esencial de toda evidencia intelectual, la “intelección” [*Einsicht*]⁸⁵ de la fenomenología husserliana, ni siquiera a la *intuitus* kantiana que se opone al concepto,⁸⁶ sino que remite directamente al *intuitus* de las *Regulæ* que definiría de un modo decisivo el futuro de la filosofía y la ciencia modernas;⁸⁷

⁸²Sobre la oposición entre el *sentido de referencia* en el trato preteórico cotidiano y el *sentido de referencia* en el comportamiento teórico ver HGA 61, 97–100.

⁸³Ver Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins II*, 124–25.

⁸⁴Nos referimos a la sección “B. Confrontación del análisis de la mundaneidad con la interpretación del mundo en Descartes” del “Capítulo Tercero” de la “Primera Sección” de *St* (St, 89–101; 115–127).

⁸⁵Sobre la “intelección” como esencia de la evidencia, y en cuanto tal, como suelo y dación de lo que en primera y última instancia hay que entender por “principios” en sentido fenomenológico, ver el “Capítulo segundo” de la “Sección Cuarta” de *Ideas I*, especialmente, Hua III/1, 314–319; 415–420.

⁸⁶Heidegger analiza esta oposición en *KPM*, HGA 3, 23–25; 29–31.

⁸⁷En sus últimas lecciones de Marburgo, impartidas en el semestre de verano de 1928, Heidegger examinó a profundidad el modo en que la idea del conocimiento en general es desarrollada por Leibniz y por Kant como *intuitus* en HGA 28, 37–86; 41–85.

el cual es introducido en esta dirección desde la Regla II y la Regla III,⁸⁸ pero sobre todo en la Regla IV-A cuando se dice: “ninguna ciencia puede obtenerse, sino mediante la intuición de la mente y la deducción” (AT X, 372; 84). ¿De qué modo exactamente se da su propia articulación de sentido, su propio *orden* de ser, el *intuitus* en el método? o, usando las expresiones del propio Heidegger en la parte final de su análisis de la génesis del comportamiento teórico, ¿en qué consiste exactamente “el previo proyecto de la estructura de ser [*der vorgängige Entwurf der Seinsverfassung*]” del ente (St, 363; 378) que tiene lugar en el “proyecto matemático de la naturaleza misma” (St, 363; 378), o sea, en la *mathesis universalis* cartesiana? Estas interrogantes nos obligan a movernos en zig-zag y redirigir de nuevo nuestra atención desde los análisis meramente estructurales del comportamiento teórico hacia las indagaciones sobre su génesis histórica en la instauración del método cartesiano.

§ 21. De la *επαγωγή* aristotélica al *intuitus* cartesiano

Como ya se mencionó, tanto para Heidegger como posteriormente para Marion, ya desde el inicio de las *Regulæ* se pone en marcha la transmutación de la concepción aristotélica de la ciencia en la concepción cartesiana; lo que significa un cambio radical de las condiciones mismas de su científicidad. Un momento fundamental de este cambio acontece a través de la transformación de la *επαγωγή* en el *intuitus*, asunto que tendría eco en la confrontación heideggeriana con la metafísica occidental desde la perspectiva del pensar ontohistórico en *Meditación* [*Besinnung*] de 1938/39, donde se afirma:

La pregunta metafísica por el ser, que mueve también al pensar metafísico como pregunta ya no propiamente preguntada, tiene su ‘método’ [...] Se puede consultar historiográficamente las posiciones metafísicas fundamentales con respecto a sus ‘métodos’ nombrados explícitamente por ellas (ὑπόθεσις de Platón y el διαλέγεσθαι; la *επαγωγή* de Aristóteles; la *mathesis universalis* de Descartes; la sistemática trascendental y especulativo-práctica de Kant; la ‘dialéctica’ de Hegel) (HGA 66, 343–344; 293).

Una vez más, los análisis capitales sobre esta transformación comenzaron al inicio de la década fenomenológica. Así, en las lecciones del semestre de verano de 1922, Heidegger afirmó que es un error traducir e interpretar la *επαγωγή* aristotélica como “inducción” (HGA 62, 324), entendiéndolo por ello un procedimiento opuesto a la “deducción” lógica. Partiendo de las propias definiciones de Aristóteles tanto en *Rhet.* como en *Top.*, pero sobre todo, a partir de lugar central que dicho concepto posee en *Phys.* (185a 13-14) con respecto a la delimitación del ser de los “entes naturales” en cuanto “entes móviles [κινούμενα]”, Heidegger sitúa su análisis de la *επαγωγή* al interior de su propio examen de la cotidianidad y el trato ocupado con los entes del mundo circundante, definiéndola como “el simple dirigirse al mundo circundante [*das schlichte Zugehen auf*”

⁸⁸Ver AT X, 364–365; 73 y AT X, 368; 79.

die Umwelt], tal y como él está ahí en el trato fáctico para una tarea expresa con miras a la determinación de lo objetivo” (HGA 62, 192).⁸⁹ Respecto a esto, aclara que:

Solo en la *ἐπαγωγή* está asegurada la pretensión [*Vorhabe*] [del] ente en el carácter del movimiento. Ella [la *ἐπαγωγή*] no es el resultado de una reflexión teórica o de una mera asunción [*Annahme*] hipotética. Los marburgueses interpretan la *ὑπόθεσις* erróneamente; ella no es comienzo lógico [*logische Ansetzung*], sino el modo originario del dirigirse intuitivamente hacia un campo de objetos mismo, o sea, algo que los marburgueses no consideran en absoluto como filosóficamente relevante (HGA 62, 333).

La *ἐπαγωγή* volvería a ser abordada en las segundas y terceras lecciones impartidas en Marburgo en los semestres de verano de 1924 y del invierno de 1924/25, respectivamente. En las primeras, Heidegger examinó la *ἐπαγωγή* desde la perspectiva de la problemática de la *visión de conjunto* que articula a la *circumspección* en la que se articula la comprensión *a priori* del ente, señalando a este respecto que “no hay una demostración científica del ser, *ἀπόδειξις*, puesto que los entes, de los cuales decimos que existen cotidianamente, no existen [*stehen*] bajo axiomas teóricos” (HGA 18, 132), sino que resultan accesibles “‘a través de lo que es en cada caso’, lo que inmediata y directamente está ahí” en el “conducirse-hacia [*Darauf-zu-Führen*]”⁹⁰ de “la prioridad de la *ἐπαγωγή*” entendida como “‘un camino hacia...’, ‘hacia lo [que es] en totalidad’” (HGA 18, 133).

Como se puede ver, para el filósofo de la Selva Negra, la *ἐπαγωγή* constituye el protomodelo de la comprensión previa del ser del ente *a través* de la experiencia directa que se tiene de él en el mundo circundante. Ella quedaría aún más claramente señalada como tal en su ensayo de 1929 “Sobre la esencia y el concepto de la *Φύσις*, Aristóteles, *Física B*, 1”, donde resulta definida como un “reconducir hacia eso que acude a nuestra mirada, *apartando* previamente nuestra mirada del ente singular para llevarlo *¿a dónde?:* al ser” (HGA 9, 244; 203).⁹¹ En las segundas lecciones, Heidegger parte explícitamente de la concepción aristotélica de la *ἐπιστήμη* como una “*ἔξις* del *ἀλεθεύειν*” (HGA 19, 36–37) y define a la *ἐπαγωγή* como “el tipo de *clarificación* [*Aufklärungsart*]”⁹² y “el comienzo [*Anfang*] que *abre* al *ἀρχή*, ella es lo más originario y no la *ἐπιστήμη*. Ella conduce directa y originariamente a lo *καθόλου*, mientras que la *ἐπιστήμη* y el *συλλογισμός* existen *ἐκ τῶν καθόλου* (*Eth. Nic.*, 3; 1139b29)” (HGA 19, 36–37); o

⁸⁹En HGA 62, 131 habrá una variación al definirlo como “el inmediato [*nächste*] dirigirse simplemente al objeto”.

⁹⁰En la *ἐπαγωγή* es referida como “conducirse simple y directamente hacia [*schlichtes Hinführen*]” (HGA 19, 36).

⁹¹Heidegger se refiere de manera todavía más explícita a la *ἐπαγωγή* en este sentido cuando afirma que: “Eso que se muestra previamente, el correspondiente *ser* de lo ente, no es ni algo derivado a posteriori de lo ente, esto es, algo aligerado y vacío y en definitiva puro humo, ni tampoco es algo que solo acaba siendo accesible para el que piensa por medio de una ‘reflexión’ sobre sí mismo. Al contrario: el camino hacia lo ya visto, pero aún no entendido ni mucho menos concebido, es esa reconducción ya mencionada, la *ἐπαγωγή*. Ella consume ese ver antes y más allá aquello que nosotros no somos ni mucho menos podemos llegar a ser, algo muy lejano y que sin embargo está muy cercano, más cercano que todo lo que tenemos a mano, en oído o ante nuestros ojos” (HGA 9, 264; 219).

⁹²Las cursivas son nuestras.

sea, la ἐπαγωγή es —a falta de mejores palabras— intuición directa de lo común a muchos, de lo general, en cambio, estos dos existen a partir de lo general.

Al mismo tiempo, apunta que lo característico de los matemáticos modernos es que ellos “abordan matemáticamente a su axiomática, esto es, ellos buscan justificar sus axiomas a través del camino de la *deducción* y la *doctrina de las relaciones*”⁹³ pero, con ello, “los axiomas mismos no son aclarados” (HGA 19, 36); lo que significa que los axiomas, en cuanto principios de la matemática, no son reconducidos a la visión de conjunto de la totalidad respectiva originariamente dada en la experiencia del mundo circundante, sino que únicamente resultan asumidos y aceptados de forma vacía como punto de partida del conocimiento, es decir, ellos son obtenidos *ex hypothesi*. Tanto la crítica a la interpretación marburguesa de la hipótesis como a la axiomática matemática moderna no tienen nada de anodinas ni resultan inconexas para Heidegger, pues apuntan directamente contra la concepción de ciencia surgida en Descartes a partir de su *mathesis universalis*, y que sería continuada y radicalizada no solo por los neokantianos, sino, supuestamente, también por Husserl.

Además, el filósofo de la Selva Negra sabía bien que, para Aristóteles, la matemática, la aritmética y la geometría eran modelos de rigor y fundamentación científicos en la medida en que “proceden de menos ἀρχαί y ponen menos determinaciones originales en los entes que tienen como tema” (HGA 19, 100). Pero también sabía que aquello de lo que trata las matemáticas, los entes matemáticos (μαθηματικά), “son extraídos de los φυσικὰ ὄντα”, o sea, en términos de Heidegger, “de lo que se muestra por sí mismo de manera inmediata” (HGA 19, 100). La extracción del ente matemático desde el ente natural “no modifica nada del contenido cósmico de aquello que queda como tema para el matemático” (HGA 19, 102), ya que “no lo convierte en algo más; el qué [*das Was*] del πέρας está tomado simplemente por sí mismo, tal como él se muestra, esto es, es tomado únicamente tal y como él se presenta en el contenido de sus límites [*Grenzgehalt*]” (HGA 19, 102).⁹⁴ Es así que Aristóteles advierte en *Met. E*, 1 que “las matemáticas tratan de entidades inmóviles, pero no capaces de existencia separada, sino inherentes en la materia” (1026a 13-15) y por tal motivo ellas no podrían aspirar a ser la filosofía primera.

En la Regla III de sus *Regulæ*, Descartes utiliza la expresión “*experientia*” en vez de “*intuitus*” para introducir la ya referida idea de que “llegamos al conocimiento de las cosas por dos caminos, a saber, por la experiencia [*intuitus*] o por la deducción” (AT X, 364–365; 73). Por

⁹³Las cursivas son nuestras.

⁹⁴Este breve pero crucial análisis de la génesis de los entes temáticos de la matemática antigua coinciden en lo esencial con los análisis hecho por J. Klein (influenciados profundamente por Husserl) sobre la crítica aristotélica a la idea platónica de las matemáticas en su Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (New York: Dover, 1992), 79–116. Sobre el papel de los primeros análisis husserlianos, aún no fenomenológicos, y los posteriores análisis genético-generativos sobre la matemática y el número en el trabajo de Klein ver Burt C. Hopkins, “The Husserlian Context of Klein’s Mathematical Work,” *The St. John’s Review* 48 (2004): 43–71.

su parte, en sus primeras lecciones de Marburgo, Heidegger señala que dicha expresión debe ser entendida en el sentido del “concepto aristotélico de la ἐπαγωγή, del dirigirse directamente a un cosa misma, y no como la ἐμπειρία, ‘experiencia’ en el sentido de ‘empiría’”⁹⁵ (HGA 17, 208; 208). Como en toda *transformación*, por radical que pueda ser (distinta a su vez de la *corrupción* o la *alteración*), a través de la conversión de la ἐπαγωγή aristotélica en el *intuitus* cartesiano se mantiene el momento distintivo de la primera como un método para la ciencia, es decir, como un *camino hacia* los principios en que esta se funda. En sus lecciones del semestre de verano de 1933, Heidegger define el *intuitus* en sentido cartesiano —conservando en ello el sentido inmediato y reductivo de la ἐπαγωγή, destacado en su ensayo de 1929 recién citado— como una “reducción hacia [Rückgang auf] la visión inmediata de las proposiciones [Sätze] y conceptos más simples” (HGA 36/37, 34), entendiendo por ello “una intelección [*Einsicht*] de los fundamentos y de las leyes ínsitas en ellos que no pueden ser derivadas como tales de algo más” (HGA 36/37, 33) y hacen posible la nueva ciencia buscada por Descartes. Empero, al mismo tiempo, el *intuitus* cartesiano se diferencia de la *reducción hacia la visión de principios en sentido aristotélico* en que:

[...] es aquel lado del conocer, tomado como un todo, que tiene como función fundamental de proporcionar el objeto de forma que todas las distintas funciones del conocer, respecto de su ejecución, tengan que ser consideradas una y otra vez como *judicia*. Contemplado de acuerdo con su auténtico ser, en tanto ser-que-conoce, todo *intuitus* es un *judicare* (HGA 17, 208; 208).

De tal modo que el *intuitus* no es un *simple y directo dirigirse hacia* que tiene como guía el comparecer de los entes intramundanos en el ocuparse cotidiano con ellos por medio de la circunspección, sino que, en cuanto *judicare*, se caracteriza como un “simple *aprehender* [*Erfassen*]” (HGA 17, 208; 209), es decir, en palabras del propio Descartes, como “la *concepción* [*conceptus*] de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto queda duda alguna sobre aquello que entendemos [...] que nace de la sola luz de la razón”⁹⁶ (AT X, 368; 79). A su vez, el correlato de la *intuitus*, “lo aprehendido como *fundamentum* para todo *judicare*” (HGA 17, 208; 209) no es el ser en totalidad de lo dado cada vez en el trato cotidiano en el mundo circundante, sino que se caracteriza como “un objeto puro y simple que no supone absolutamente nada que la experiencia [*experientia*; esto es, *intuitus*] haya mostrado incierto” (AT X, 365–366; 75). Es decir, se trata de la clase de objetos como sobre los que versan, nos dice el propio Descartes en esta Regla II, la geometría y la aritmética.

A partir de esto —afirma Heidegger en sus lecciones del semestre de invierno de 1926/27— queda decidido que “solo es cognoscible de forma científica lo que está *predado* en el

⁹⁵Hemos modificado la traducción.

⁹⁶El énfasis es nuestro.

modo del *intuitus* y que como tal puede servir como *fundamentum* de la *deductio*” (HGA 23, 142). Lo predado aquí no es “el *absolutum* en el sentido unitario de un ente destacado por su modo de ser, sino el absoluto matemático, que, sea lo que sea, tiene que satisfacer la exigencia metodológica de la *regula generalis*” (HGA 23, 142). Es así que “a partir de la idea de la ciencia, se decide la composición fundamental [*Grundbeschaffenheit*] de sus objetos posibles y necesarios” (HGA 23, 142); excluyendo entonces todo aquello que no cumpla con tal exigencia. Con ello tiene lugar la “matematización de la idea de ciencia, la *mathesis universalis*” (HGA 23, 142). El olvido de la pregunta por el ser de la conciencia y por el sentido de ser en general es pues un fenómeno fundado en esta matematización.

Este peculiar sentido transfigurado de los *conceptos* [*Begriffe*] en su función originaria (que es la de *expresar lo efectiva y originariamente dado* y así comprendido inmediatamente en la experiencia del mundo circundante), quienes ahora adquieren una función completamente distinta (la de *aprehender* a través de ellos lo predeterminado *more methodico* como objeto para el conocimiento científico), Heidegger lo denominó al final de sus lecciones de posguerra como “un retro-concepto [*Rück-griff*]” (HGA 56/57, 116; 140); el cual constituye un eslabón esencial de su crítica al método reflexivo de acceso y tematización teórica de los fenómenos que supuestamente caracteriza a la fenomenología husserliana.⁹⁷ En estrecha vinculación con esto, Heidegger señaló en sus primeras lecciones de Marburgo que “la preocupación del conocer es aperturante únicamente *en apariencia*, es solo *un traer a expresión* lo asegurado anteriormente” (HGA 17, 197; 199). Así que en la investigación científica moderna la pregunta conductora fundamental no es “¿cómo está constituido el ser del ente intramundano?, sino *¿cómo tiene que estar aprehendido el ser del ente inmediatamente dado* para que con ello sea cognoscible en el sentido de la *cognitio certa et evidens*, esto es, científicamente?” (HGA 23, 143).

Para Heidegger, en las Reglas I, II, IV, VIII y XII se despliega entonces la base sobre la cual se construye *a priori* la determinación esencial de los entes en cuanto objetos a través de la aludida *objetualización*⁹⁸ en la que “se deja de lado toda consideración del determinado carácter-de-contenido-de-la-cosa [*ohne Rücksicht auf bestimmte Sachhaltigkeit*]” (HGA 76, 201), tal y como afirma en sus ya citadas notas sobre “Las *Regulæ* de Descartes”. De tal manera que —como indicó claramente en las primeras lecciones de Marburgo y, años después, en otro protocolo correspondiente a los ejercicios del semestre de verano de 1944 “Conceptos fundamentales del pensar”— Heidegger está convencido de que en las *Regulæ* “nada está dicho sobre lo que corresponde al contenido del conocimiento científico, a lo que corresponde a la partición de la región,

⁹⁷Ver Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, 17–31.

⁹⁸Ver HGA 25, 25–26. Así, por ejemplo, nos dice Heidegger, en sus lecciones de invierno de 1927/28, “en el proyecto matemático de la naturaleza se lleva a cabo la objetualización de este ente, y en dicha objetualización de la naturaleza se constituye el conocimiento de la naturaleza en cuanto conocimiento científico” (HGA 25, 32).

sino que únicamente se dice cómo tiene que ejecutarse la objetualización de lo que comparece” (HGA 87, 311). De manera que, como afirmó en las primeras lecciones de Marburgo, “el desarrollo formal de la *regula* no es más que el modo de aprehensión de posibles objetos que surge a partir del sentido de la *mathesis universalis*; dicho con más precisión, de la regulación de este modo de aprehensión en referencia a estas relaciones puramente objetivas mismas que no contienen en sí nada material” (HGA 17, 313; 302). Dicho esto, cabe entonces preguntar ¿en qué consiste el proyecto *a priori* de la estructura del ser en cuanto objeto, es decir, la “objetividad” que guía la ejecución de la objetualización?, o dicho más claramente, ¿en qué consiste lo matemático de la *mathesis universalis* que hace posible la aprehensión de los objetos?

§ 22. La *mathesis universalis* y la comprensión de *ser* como *relación*

Como se dijo más atrás, en sus primeras lecciones de Marburgo, Heidegger tenía bien en claro que la *mathesis universalis* cartesiana no era lo mismo que las disciplinas matemáticas desarrolladas desde la antigüedad, es decir, no se trataba de la denominada por el propio Descartes “*mathematica vulgaris*” (AT X, 376; 88–89), puesto que, en realidad, “la *mathesis universalis* es la *fons* de todas las otras” (HGA 17, 211; 212). A su vez, Heidegger estaba convencido de que en la *mathesis universalis* cartesiana “se pone de manifiesto una peculiar mezcla de consideraciones ontológicas y matemáticas, una mezcla que hoy todavía está viva, de un modo fundamental, en la lógica de Husserl” (HGA 17, 211; 211) y de que en ella está predeterminada de antemano “la idea de los posibles objetos de la ciencia”, así como “la idea del método y simultáneamente la del desarrollo del método” (HGA 17, 213; 213)⁹⁹ —el objetivo entero del presente capítulo ha sido y sigue siendo averiguar qué es lo que debemos entender por esta mezcla y así poder decidir por nosotros mismos si eso está presente en la fenomenología husserliana—.

Si bien los objetos de la aritmética y la geometría desarrolladas por el propio Descartes son ejemplos del tipo de conocimiento buscado, la objetividad determinada *a priori* —es decir, prefigurada en su constitución fundamental— desde la propia *mathesis universalis* no se restringe a esta clase de objetos. En la concepción *more methodico* de la ciencia, para que los objetos puedan ser científicamente aprehendidos, ellos “deben ser tales que, en tanto que aprehendidos, no

⁹⁹A este respecto, Heidegger indica en sus lecciones del semestre de invierno de 1936/37 que: “Descartes toma parte de modo esencial en este trabajo de la meditación sobre lo matemático en su significación de principio. Esta meditación debía, por referirse a la totalidad del ente y del saber acerca de él, convertirse en una meditación sobre la metafísica. Este proceder cooriginario, en la dirección de una fundamentación de lo matemático y de una meditación acerca de la metafísica, caracteriza en primera línea su actitud filosófica fundamental” (HGA 41, 101; 131). Sobre la “sorprendente analogía” entre la presentación de la *mathesis universalis* en cuanto *método general* en la Regla IV-B y “algunos textos de Aristóteles” ver Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 78–80. Marion concluye, en coordinación con Heidegger, que “la *mathesis universalis* parece hacerse eco de dos conceptos aristotélicos, la ciencia del ser en cuanto ser, por una parte, y la filosofía primera (teología), por otra” Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 81.

puedan producir nada de incertidumbre. Tienen que ser, por sí mismos, de acuerdo con el contenido de su ser, un *purum et simplex*” (HGA 17, 212; 212). De manera que, desde el punto de vista de Heidegger, la problemática de la *mathesis universalis* de ningún modo se podría restringir a aquella de la *matemática universal*, que, como vimos, desarrollaron importantes matemáticos de finales del siglo XV y XVI, y en la que el propio Descartes estaba involucrado; misma que, vía Leibniz, Wallis, Newton, Gravesande, entre otros, llegaría hasta el joven Husserl interesado por la fundamentación de la aritmética y la geometría.¹⁰⁰

Heidegger puso de relieve el hecho de que, al inicio de la Regla IV-B (AT X, 375–376; 87–88), Descartes tomó como guía de su concepción de la *mathesis universalis*, el sentido originario de “μάθησις”, definido “de un modo totalmente formal, como disciplina (doctrina, aprendizaje, aprendibilidad, comunicación intersubjetiva), como tomar algo en determinado sentido en la experiencia” (HGA 17, 216; 216).¹⁰¹ Con ello, el filósofo suabo apuntó al carácter *a priori* y primero de la *mathesis universalis* con respecto al resto de las disciplinas científicas, sin consideración alguna de la diversidad temática de las mismas, puesto que ella “se lleva a cabo sin que se traiga ante la mente expresamente lo que hay que experimentar en cada caso, sino que llega a determinados resultados sobre la base de la deductibilidad de una deducción que gracias a ella se demuestra válida” (HGA 17, 216–217; 216). Lo decisivo en esto es que, para esta ciencia *a priori* y primera, lo καθόλου, o sea, “lo general [*Gemeinsame*] se extiende al *ordo vel mensura*” (HGA 17, 217; 216) sin restricción alguna del contenido.¹⁰²

A pesar del deslinde expreso de esta, la nueva ciencia del método, con respecto a la matemática vulgar, el filósofo de la Selva Negra parece estar convencido de que aquella le “proporciona a Descartes un *cierto orden* [*gewisse Ordnung*], que él entiende absoluto para toda ciencia en cuanto tal”¹⁰³ (HGA 17, 217; 217). Por ello, la primera parte de la Regla V reza así: “*todo el método consiste en disponer en orden aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad*” (AT X, 379; 93).¹⁰⁴ En el protocolo de sus ejer-

¹⁰⁰Sobre esto afirma Marion: “Descartes continúa bajo el gobierno del pensamiento aristotélico, o al menos de su vocabulario; cuando habla de (*mathesis*) *universalis*, asume la idea de una ciencia de los principios propios de las ciencias matemáticas; su golpe de timón consiste en la sustitución, capital aunque a menudo desconocida, de matemática por *mathesis*: no ya una matemática universal, es decir, que le proporcione sus principios a las matemáticas particulares y, por consiguiente, limitada únicamente a la cantidad (discreta o continua, poco importa), sino una ‘ciencia universal’ que no gobierna tanto la cantidad, de la que podrá hacer abstracción, cuanto al orden y la medida. Sustitución decisiva: mientras que la matemática universal (en Aristóteles, como en Proclo y en Jámblico) ratifica la cesura entre lo ‘físico’ y lo ‘matemático’, definiéndose en su cantidad abstracta” Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 80.

¹⁰¹Ver Flatscher, op. cit., 109.

¹⁰²A este respecto ver Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 128–38.

¹⁰³Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁴Hemos modificado la traducción para ajustarla a la de Marion “*Toute la méthode ne consiste qu’à disposer en ordre les choses vers les quelles doit se tourner la vue de l’esprit, pour que nous trouvions quelque vérité*” Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l’esprit et la recherche de la vérité*, 16.

cicios del semestre de verano de 1944 quedó registrado que, según Heidegger, “en esta regla se prepara la conformación del carácter propiamente matemático de la ciencia” (HGA 87, 312). Por su parte, Marion señala que con la instauración de la nueva universalidad del orden y la medida en la *mathesis universalis* cartesiana se “entabla una doble relación con ‘el ser-ente en cuanto ser’”, o sea “que la cuestión del ser de cada uno de los entes se traslada a (y se conserva en) la de un orden y su medida”.¹⁰⁵ A través de esta consideración meramente formal del ser, afirma Marion, en consonancia con Heidegger, que:

Con Descartes, lo que Aristóteles llama ente/ser en cuanto (ñ) ser se convierte en esta cosa en tanto (*quatenus*) que ordenada y medida, ‘las ciencias ... no dejan ponerse todas de acuerdo en la medida *en que no consideran* (en sus objetos) *más que* las diversas relaciones o proporciones que se encuentran en ellos’ (DM 20, 2-4 = 377, 22 – 378,1); interviene la misma escisión de la cosa, como ente, en aquello por lo que es; pero, en lugar de que el ente se desuna y se abra para desvelar el ser, se organiza según el orden y la medida, que desempeña el papel del ser en la disyunción del ente dado.¹⁰⁶

Dicho en términos de Heidegger, la *ontología formal* cartesiana, o sea, la comprensión previa de ser que se juega con la *mathesis universalis* y desde la cual se abren las posibilidades de la moderna ocupación teórica con sus cosas y asuntos, el método, está determinada por la “tendencia” en donde “las cosas son *res absolutae* y *res respectivae*” (HGA 17, 218; 217). Al prescindir totalmente de la naturaleza de las cosas, o sea, al ser indiferentes con respecto a su *ordo essendi*, en la consideración *more methodico* de las mismas, como señala Marion, “el orden que permite la *mathesis universalis* se definió exactamente como ‘*aliquis ordo* (un cierto orden)’ (AT X, 379; 93)”.¹⁰⁷ Este *cierto orden*, al que Heidegger también prestó atención en su análisis, no es otro que el dispuesto exclusivamente, de antemano y con la mayor universalidad posible, por el intelecto a partir de la idea fundamental de *serie*. Con lo cual tuvo lugar la instauración del *ordo cognoscendi* como el *apriori* con respecto a lo que es o no ciencia y lo que es o no objeto de esta. A partir de dicha instauración efectuada exclusivamente desde el método se fundó la idea decisiva para la filosofía y la ciencia moderna, desarrollada posteriormente por Kant, de que las condiciones de posibilidad del conocimiento son a su vez la condiciones de posibilidad del objeto de dicho conocimiento.

Ahora bien, indica Heidegger, la idea nuclear de *serie*, “como la clave de toda la investigación metodológica” (HGA 17, 218; 217), tampoco resulta obtenida del *ordo essendi* o naturaleza misma de las cosas, sino que “tiene que estar orientada por el hecho de que la serie prefigura el camino de la cognoscibilidad de uno a partir de otro” (HGA 17, 218; 217). Por ello, la segunda parte de la Regla V reza: “*Y la observaremos exactamente si reducimos gradualmente*

¹⁰⁵Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 84.

¹⁰⁶Ibid.

¹⁰⁷Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 94.

las proposiciones complicadas y oscuras a otras más simples, y si después intentamos ascender por los mismos grados desde la intuición de las más simples hasta el conocimiento de las demás” (AT X, 379; 93).

Es entonces la *serie* quien constituye, en primera y última instancia, la estructura categorial fundamental del *ordo cognoscendi* a partir del cual es posible establecer la distinción cardinal y primera con respecto a todas las demás entre objetos absolutos y objetos relativos; y por ello se afirma en el comentario a la Regla VI¹⁰⁸ que ella “contiene el principal secreto del arte [...] pues enseña que todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series” (AT X, 381; 94–95). El camino de la cognoscibilidad *de una cosa a partir de otra* y prefigurado por la serie no podría ser confundido como una especie de apego subrepticio a las cosas mismas dadas desde sí mismas y sus determinaciones quiditativas. En los referidos análisis de la génesis del comportamiento teórico, Heidegger señala que en el ocuparse cotidiano circunspecto, a través del “acercamiento específico de lo que es objeto de ocupación” de la *deliberación*, puede destacarse y atenderse con cierta explicitud “si esto o aquello debe ser, por ejemplo, producido, usado, o evitado, entonces son necesarios tales o cuales recursos, expedientes, circunstancias, ocasiones” (St, 359; 375). Esto es posible debido a que la *deliberación* posee un “esquema característico” del “si – entonces” (St, 359; 375), el cual se funda en la visión anticipadora de conjunto que guía a la ocupación a partir de su remisión a la totalidad respeccional, o sea, al mundo en su significatividad propia.

En cambio, en el camino de la cognoscibilidad de una cosa a partir de otra prefigurado por la serie no importa de qué se esté hablando siempre y cuando dicha cognoscibilidad pueda ser mantenida como *la indeterminada y más general relación de algo con algo*. Entonces, como señala Heidegger a este respecto, “Descartes busca las categorías de la serie no en la medida en que se considera el contenido quiditativo del objeto, sino en la medida en que lo que interesa es obtener una *relación* de conocimiento como tal” (HGA 17, 219; 218).¹⁰⁹ Así el filósofo suabo afirma que la *mathesis universalis* cartesiana deber ser entendida como “la ciencia formal de las

¹⁰⁸La Regla VI reza: “*Para distinguir las cosas más simples de las complicadas e investigarlas con orden conviene en cada serie de cosas, en que hemos deducido directamente algunas verdades de otras, observar cuál es la más simple y cómo todas las demás están más o menos o igualmente alejadas de ella*” (AT X, 381; 94).

¹⁰⁹Así lo indica el propio Descartes en su comentario a la Regla VI, cuando dice que la disposición de todas las cosas en ciertas series no se lleva a cabo “[...] sin duda en cuanto se refieren a algún género del ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras [...] Ahora bien, para que esto pueda ser hecho rectamente, se ha de notar en primer lugar que todas las cosas, en el sentido que pueden ser útiles a nuestro propósito, cuando no consideramos sus naturalezas en cuanto aisladas, sino que las comparamos entre sí, a fin de que sean conocidas unas a partir de otras, pueden ser llamadas absolutas o relativas” (AT X, 381; 95). A este mismo respecto, se advierte en el comentario de la Regla XII: “Por parte de las cosas basta examinar tres puntos, a saber: primero, lo que se muestra por sí mismo, después cómo se conoce una cosa a partir de otra y, finalmente, qué cosas se deducen de cada una. Esta enumeración me parece completa y que no omite nada de lo que puede alcanzar la habilidad humana” (AT X, 411; 128).

puras relaciones de orden y medida en cuanto tales” (HGA 17, 217; 216).¹¹⁰ De modo que, exclusivamente, a través de los meros conceptos formales de relación *res absolutae* y *res respectivae*, “se aprehenden las cosas más distintas en cuanto a su contenido de ser” (HGA 17, 219; 218).

Heidegger concluye su análisis de la *mathesis universalis* cartesiana en sus primeras lecciones marburguesas señalando que, a partir de la “aprehensión de lo objetivo en la regla” (HGA 17, 219; 218), Descartes habilita una segunda distinción cardinal con respecto al ordenamiento general de “los objetos que en sí mismo corresponde al carácter de la *simplicitas*” (HGA 17, 220; 219); es decir, aquel ordenamiento de las distintas *regiones* de objetos más generales para el conocimiento científico. “Este bosquejo de los objetos simples es importante porque Descartes propone para las distintas esferas del ser una dimensión unitaria de simplicidad equivalente de lo objetivo. Estas son: *res pure intellectuales*, *res pure materiales*, *res communes*. La diferencia de contenido no le interesa” (HGA 17, 220; 219).¹¹¹

En síntesis, al haberse asegurado en el proyecto de la *mathesis universalis* la comprensión de ser *qua* relación en un sentido puramente formal, se instituye la posibilidad originaria de la ejecución de la *objetualización* en la que se establece, con absoluta indiferencia con respecto a la totalidad de lo real, la referencia al *algo en general y vacío* cuya única determinación esencial está completamente reglada por la idea matemática de relación y no por los criterios sustanciales de la ontología aristotélica.¹¹² A su vez, la *aprehensión objetivadora* de lo que, dependiendo el caso, habrá de ser objeto o campo objetivo para una investigación científica está entonces reglada por la predeterminación de lo que puede o no ser *algo* o *región* de *algo* en este sentido *relativo* meramente *formal*; todo aquello que no cumpla con la regla, habrá de ser desestimado y dejado fuera de la investigación.

Por tal motivo la *objetivación* del mundo circundante comporta necesariamente un proceso de *abducción*, o sea, y como ya dije, de desvivificación de lo originariamente dado en dicho mundo y de *aprehensión* en cuanto objeto. He aquí el origen en sentido histórico-genético del

¹¹⁰Las cursivas son nuestras. Al definir de este modo a la *mathesis universalis*, Heidegger se refiere explícitamente al pasaje de la Regla IV-B donde se afirma “[...] se nota que solamente aquellas en las que se estudia cierto orden y medida hacen referencia a la *mathesis*, y que no importa si tal medida ha de buscarse en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos o en cualquier otro objeto; y que, por lo tanto, debe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamado no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, *mathesis universalis*, ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas parte de la matemática” (AT X, 377–378; 91).

¹¹¹Con ello, Heidegger hace referencia al fragmento del comentario de la Regla XII donde se afirma: “Decimos que aquellas cosas que en relación con nuestro entendimiento son llamadas simples son o puramente intelectuales, o puramente materiales, o comunes. Puramente intelectuales son las que conoce el entendimiento mediana cierta luz connatural y sin la ayuda de ninguna imagen corpórea [...] Puramente materiales son las que no se conocen sino como existentes en los cuerpos [...] Finalmente, se deben llamar comunes las que atribuyen indistintamente ya a las cosas corporales, ya a las espirituales, como la existencia, la unidad, la duración y otras semejantes” (AT X, 419; 137–138).

¹¹²Para un análisis más detallado de esta transfiguración del ser sustancial por el ser en cuanto relación ver Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes*, 100–116.

comportamiento teórico y, en ello, del proyecto matemático de la naturaleza, cuya máxima expresión conceptual fue alcanzada por primera vez en el concepto kantiano de la *natura formaliter spectata*, introducido en la *Crítica de la razón pura* (B 446) y definido en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* “como el conjunto de las reglas a las que deben estar sometidos todos los fenómenos, si han de ser pensados como conectados en una experiencia”, dicho en otras palabras, “la legalidad [*Gesetzmäßigkeit*] de los fenómenos en la razón, esto es, la naturaleza en general”.¹¹³

Una vez más, estamos obligados a señalar que en la sección “B” del “Capítulo Tercero” de la “Primera Sección” de *St* (St, 89–101; 115–127), en donde se ofrece un borrador de la confrontación de Heidegger con la metafísica cartesiana del *ego cogito* y su respectivo olvido de la pregunta por el sentido del *sum* y del *esse* en general, no se dice nada del *terminus a quo* de dicha metafísica en la ontología formal de la *mathesis universalis*. No obstante, esto de ninguna manera significa que la idea formal de *ser* en cuanto *relatione* y del ente en cuanto *relata* haya sido desatendida y no confrontada por Heidegger en su tratado de 1927. Justamente en la sección anterior de este capítulo titulada “A. Análisis de la circummundaneidad y de la mundaneidad en general” (St, 63–88; 91–115), más precisamente en el “§ 17. Remisión y signo”, en donde se plantea la necesidad de comprender más a fondo el fenómeno de la *remisión* [*Verweisung*] a través del análisis de la estructura de “ser-signo-de” de los *signos*, se nos dice también que dicho fenómeno “puede formalizarse en un *género universal de relación* [*Beziehungsart*], de tal manera que la estructura misma del signo nos dé un hilo conductor ontológico para una ‘caracterización’ de todo ente en general” (St, 77; 104).

En dicho lugar, Heidegger reconoce la *prioridad lógico-formal* de la relación frente a la remisión, en la medida en que “toda remisión es una relación” (St, 77; 104); mas solo en la medida en que “la relación es una determinación formal que por vía de ‘formalización’ es directamente hallable en todo género de conexiones, cualquiera que sea su contenido quiditativo [*Sachhaltigkeit*] y su manera de ser” (St, 77; 104). Asimismo, se nos advierte que “no toda relación es una remisión” (St, 77; 104); el símbolo, el signo, la expresión y la significación no podrían ser comprendidas *en cuanto tales* como meras relaciones. A su vez, no solo es relevante el hecho de que, al ser afirmado esto, se haya hecho referencia a pie de página al “§ 10. Región y categoría. La región analítica y sus categorías” (Hua III/2, 25–29; 102–105) de las *Ideas I* y al Cap. 11 “Idea de la lógica pura” de los *Prolegómenos* (Hua XVIII, 230–258; 191–211) —en donde se presenta por primera vez la idea husserliana de la lógica pura, misma que el padre de la fenomenología equiparó en lo sucesivo con su idea de una *mathesis universalis*—, sino que tam-

¹¹³Kant, *Prolegómenos*, 179. Hemos modificado la traducción.

bién Heidegger dejó bien en claro que, desde su perspectiva, la remisión posee una *prioridad ontológica* frente a la relación:

En definitiva deberá mostrarse incluso que la “relación” misma, *a causa* de su carácter universal-formal, tiene su origen ontológico en una remisión [...] El “remitir” que es el señalar, se funda, en cambio, en la estructura de ser del útil en la utilidad para [...] la remisión que es la “utilidad para” es una determinación categorial del útil *en cuanto* útil (St, 77–78; 104–105).

Finalmente, en la última parte del § 18, una vez puesto de relieve el carácter de ser de lo a la mano, la condición respectiva, y de la mundaneidad, el contexto remisional, Heidegger se pregunta si en dicha aclaración ontológica “no disolvemos el ‘ser sustancial’ del ente intramundano en un sistema de relaciones y, en la medida en que las relaciones son siempre ‘algo pensado’, no disolvemos el ser del ente intramundano en el ‘puro pensar’” (St, 87–88; 114). Como se acaba de ver, para el filósofo suabo, sí que es posible llevar a cabo una formalización de tales estructuras remisionales en cuanto “un sistema de relaciones” (St, 88; 114), pero siempre a costa de una pérdida del “contenido fenoménico [*phänomenaler Gehalt*] propio”, el cual está en total oposición “a toda funcionalización matemática (St, 88; 115). Asimismo, él también subrayó que estas estructuras “no son nada puramente pensado, por primera vez puesto en un ‘pensar’, sino respectos en que se mueve la circunspección ocupada en todo momento” (St, 88; 115). Por tanto, las estructuras remisionales que constituyen a la mundaneidad no disuelven el ser del ente intramundano en meras relaciones que tienen sentido *desde y en* un pensar, por el contrario, hacen posible “el primer descubrimiento de este ente en su ‘en-sí’ ‘sustancial’” (St, 88; 115).

La afirmación de que el carácter remisional del ente intramundano es su ser sustancial, de ningún modo podría ser interpretada como si, después de todo, Heidegger aceptara subrepticamente una ontología sustancialista. Más bien, con ello se vuelve a defender la prioridad ontológica de las remisiones frente a las meras relaciones formales. En otras palabras, de nuevo se afirma que en primer lugar y ante todo, los entes intramundanos (cuyo ser es la condición respectiva) *son* en cuanto comparecen en el mundo (o sea, en el plexo de la significatividad) con el contenido fenoménico que les pertenece de suyo y con plena independencia de si ellos resultan o no pensados matemáticamente en sentido cartesiano, esto es, si resultan *funcionalizados* como *relata* en un sistema de relaciones puras a través de conceptos funcionales construidos por el pensamiento. Aquí, como en la cita del § 17 recién reproducida y como en los primeros análisis de las primeras lecciones hacia inicios de 1919, se sostiene la tesis de que el comportamiento teórico y su objeto son siempre derivados frente al comportamiento originario de la ocupación cotidiana y lo a la mano, respectivamente. Así, señala Heidegger que los conceptos funcionales “solo son posibles ontológicamente con relación a entes cuyo ser tiene el carácter de pura sustancialidad.

Los conceptos funcionales nunca son posibles sino como conceptos sustanciales formalizados” (St, 88; 115).

A quien tenga ojos para ver, le parecerá más que evidente que aquí no solo se tiene una soterrada confrontación con la *mathesis universalis* cartesiana, sino también con la concepción neokantiana de *ser* como *función* defendida por Cohen, Natorp y, finalmente, por Cassirer en su magna obra de 1910: *El concepto de sustancia y el concepto de función. Investigaciones sobre las preguntas fundamentales de la crítica del conocimiento*.¹¹⁴ Pero, como ha señalado M. Steinmann, la cuestión no era para nada nueva, puesto que, en la parte final de su tesis doctoral de 1913, Heidegger ya se había enfrentado a la noción formal y vacía de *relación*, entendida como la clave fundamental de la lógica defendida por Natorp desde su filosofía trascendental.¹¹⁵

Esto se llevó a cabo en el marco general de una investigación en la que un joven Heidegger —interesado en aquella época, como él mismo indicaba, en la matemática y la lógica— se esforzaba por refutar el psicologismo y clarificar los fundamentos lógicos del juicio, para ello, tomando en cuenta los aportes de Brentano, de Husserl y de algunos de sus seguidores como Pfänder, pero también de neokantianos tales como Windelband, Rickert, Lask, así como Cohen y Natorp. En su artículo de 1912 “Nuevas investigaciones sobre lógica” quedó claro que para el joven filósofo era necesario erradicar a toda costa el psicologismo de la lógica, pero también toda concepción que la definiese como un arte del buen pensar, tal y como enseñaba Husserl en sus *Prolegómenos*, pero también tanto los neokantianos de Baden como los de Marburgo.¹¹⁶

De tal modo que, para él, el trabajo tanto del padre de la fenomenología como el de los neokantianos estaba encaminado hacia el desarrollo de una *lógica pura*; tarea en la que también se vio involucrado E. Lask a través de su estudio sobre “La lógica de la filosofía”,¹¹⁷ quien, como es bien sabido, fue decisivo para el desarrollo de la propia filosofía heideggeriana. Así que, como apunta el propio Steinmann, se podría decir que el objetivo global tanto de la tesis doctoral como de la subsecuente tesis de habilitación de 1915 de Heidegger fue asegurar y al mismo tiempo problematizar “el significado formal de la lógica”.¹¹⁸

Contrariamente a la perspectiva defendida desde las lecciones de 1919 y hasta llegar a *St*, en donde la ciencia es primero y ante todo una posibilidad de la vida humana y más aún, una posibilidad existencial del Dasein, en su tesis doctoral Heidegger defendió la perspectiva “objetiva” y “lógica” de la ciencia en cuanto una unidad ideal de valideces [*Geltungen*], o sea, como lógica

¹¹⁴Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (Berlin: Bruno Cassirer, 1910).

¹¹⁵Ver Michael Steinmann, *Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 38–46.

¹¹⁶Ver HGA 1, 18–22.

¹¹⁷Ver HGA 1, 23–25.

¹¹⁸Steinmann, *op. cit.*, 23.

pura. Pero no solo Husserl, sino que, como indicó justo al inicio de su trabajo, para el joven filósofo, la interpretación neokantiana de la lógica “ante todo ha despejado el camino para la comprensión de lo lógico en cuanto tal” (HGA 1, 63). Para él como para sus antecesores, la sede de la lógica, en el sentido formal más estricto, es el juicio y sus estructuras categoriales.¹¹⁹ Dichas estructuras se articulan y apuntan, a través de la función cognoscitiva de los juicios, *en y hacia* unidades de sentido (*Sinn*). De tal modo que se impone la pregunta “¿qué es pues el sentido?” (HGA 1, 170), “¿qué es el sentido del sentido?” (HGA 1, 171).

Como indica Steinmann, era imposible que para el joven Heidegger la lógica pura se convirtiera a partir de aquí en un “sistema formal” abstracto, sino que debería ser entendida como una “relación de sentido”¹²⁰ que tiene lugar en el juicio, más específicamente en la cópula. Esta, en su carácter puramente lógico, es la “tercera parte constitutiva *necesaria* del juicio” (HGA 1, 178), no en cuanto una *parte extra partes*, sino como “el elemento más esencial y característico” del mismo, esto es, “el momento esencial” (HGA 1, 179) cuya función es la de poner en relación los dos *relata* —Heidegger los llama “miembros” (HGA 1, 179)— estructurales del propio juicio, el sujeto y el predicado. Dicha relación no posee en cuanto tal, esto es, en su sentido puramente lógico, una existencia real, sino que posee únicamente validez [*Geltung*] en el juicio y por el juicio. Por lo cual, ella no puede ser confundida, como hace Wundt, con un “producto posterior de nuestro pensamiento” (HGA 1, 178), pero tampoco con el contenido mismo del juicio. La cópula posee entonces un sentido formal y vacío de relación de algo en general e igualmente vacío de contenido con respecto a algo en el mismo sentido. Es en este contexto en donde Heidegger se enfrenta a la concepción natorpiana de “relación” considerada justamente como el elemento nuclear de la concepción lógica del juicio desarrollada por el neokantiano en el marco de su filosofía trascendental y expuesta en su obra de 1910 “Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas”.¹²¹

El rechazo de la idea natorpiana de relación tiene lugar de la forma más curiosa, como apunta Steinmann, a través de la explicación que hace Heidegger de la “autoidentidad del sentido del juicio a través del ejemplo de la proposición ‘la cubierta es amarilla’ que remite, tal como dice [Heidegger], ‘al libro que está frente de mí’ [(HGA 1, 167)]. Este libro no es otro que “el escrito de Natorp”,¹²² a saber, *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas* de 1910. En él, el filósofo neokantiano ya se preguntaba, como lo haría posteriormente Heidegger, por el sentido de lo lógico en cuanto tal¹²³ y también “¿cómo se ha de pensar aquí el juicio en sí mismo? y ¿cuáles

¹¹⁹Ver HGA 1, 165 y ss.

¹²⁰Steinmann, op. cit., 29.

¹²¹Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (Leipzig-Berlin: B.G. Teubner, 1910).

¹²²Steinmann, op. cit., 43.

¹²³Ver Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 36.

deben ser su elementos allí donde un juicio en sí está necesariamente dividido de forma bimembre?”.¹²⁴ Y, como haría Heidegger, Natorp también refutó que “la relación entre los dos miembros”,¹²⁵ que es la cópula, fuese una conexión agregada posteriormente a los mismos, como si estos fuesen dos sustancias preexistentes al juicio.

Sin embargo, a diferencia del filósofo de Friburgo, el neokantiano consideraba que la relación debería ser entendida como “acto de unidad sintética, esto es, como *correlación fundamental de separación y unificación*” del contenido mismo del juicio;¹²⁶ *acto* que de ningún modo podría ser entendido en términos psicológicos, sino como “funciones fundamentales del conocer”,¹²⁷ esto es, como “las leyes a las que el *contenido del pensar*, puramente como tal, está sujeto”;¹²⁸ leyes, que, como veremos en la siguiente sección, tienen como *origen* el pensar puro.

Como también señala Steinmann, esto le permitió a Natorp mantener la relación [*Relation*] como un momento constitutivo del juicio y al mismo tiempo concebirla al servicio de la “construcción de una relación [*Beziehung*] sistemática entre contenidos”;¹²⁹ lo cual era justamente inaceptable para Heidegger ya desde esta época. Para el joven filósofo, “la relación no es una función de la formación de los *relata*, sino una instancia de la unidad puesta de relieve a partir de ellos”.¹³⁰ En el análisis de su ejemplo, Heidegger señala que “la simplicidad de la intelección [*Einsicht*]” (HGA 1, 168) expresada como el estado de cosas *la-cubierta-es-amarilla* no puede ser tomada como “una instancia” (HGA 1, 168) del pensar y su “identidad” (HGA 1, 168) y tampoco puede depender de ello ni de factores meramente psicológicos.

En otros términos, tanto aquí como en el tratado de 1927, Heidegger rechazó la concepción idealista trascendental de la relación como producto puro del pensar y, por tanto, la lógica pura no es para él la expresión y articulación de las leyes de dicho pensar que configura un sistema formal de relaciones; pero, a decir verdad ¿en qué consiste esta concepción? y ¿qué vínculo existe entre ella y lo realizado por Descartes? Esto tendrá que ser respondido a continuación. En suma “lo lógico no contiene para Heidegger, como sí para Natorp, ‘la forma general del contenido del pensar’, sino tan solo el modo del contenido posible del tener-en-el-juicio”.¹³¹ Así, lo lógico no es definido como un “dominio objetivo propiamente dicho, sino como la apertura de la conexión [*Verbindungsoffenheit*] en la que un objeto es concebible”.¹³² En cuanto apertura, la relación

¹²⁴Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 40.

¹²⁵Ibid., 37.

¹²⁶Ibid., 44.

¹²⁷Ibid.

¹²⁸Ibid., 36.

¹²⁹Steinmann, op. cit., 44.

¹³⁰Ibid., 45.

¹³¹Steinmann, op. cit., 45.

¹³²Ibid., 46.

es entendida como una “relación-para que remite de tal y cual manera a una clase de contenido”.¹³³

Al final del análisis de su ejemplo, Heidegger observó lo siguiente: “Un algo que yace ante nosotros como lo idéntico, está ahí. Pero esta existencia [*Dasein*] aún no la podemos aclarar en su esencia” (HGA 1, 168). A partir de ello, podemos decir que, al menos desde su tesis doctoral, Heidegger sabía que debería haber otro camino distinto a la comprensión psicologista y a la interpretación idealista trascendental del sentido del juicio y de la lógica. Heidegger desarrollaría esta otra vía desde aquella época y apropiándose de la fenomenología husserliana esbozada en el segundo tomo de las *IL* y, como también se sabe bien, de elementos cruciales de la filosofía de Lask.

Este breve esbozo de esta confrontación con el neokantismo defendido por Natorp es tan solo un primer episodio de una larga lucha que se prolongaría durante los siguientes dieciséis años hasta llegar al encuentro de Davos entre Heidegger y Cassirer en 1929. Lo que nos permite recordar que, como se advirtió desde el final del capítulo anterior y al inicio del presente, hay una estrecha vinculación que debe ser analizada entre *a)* la crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl, *b)* la comprensión que Heidegger tenía de la *mathesis universalis* cartesiana y *c)* la forma en que los neokantianos de Marburgo pusieron sobre la mesa el carácter metodológico fundamental y ontológico de las *Regulae*, no en 1910, sino, como se verá a continuación, casi treinta años antes, de la mano de Cohen y Natorp. Hasta aquí hemos intentado echar luz sobre lo segundo y en la sección siguiente haremos lo propio con respecto a lo tercero, para así preparar el terreno que permita examinar críticamente más adelante las objeciones de Heidegger a la fenomenología husserliana expuestas hasta aquí.

§ 23. Las *Regulae* y el método trascendental neokantiano

A través de los documentos anexos a su epistolario con Rickert, no solo sabemos que Heidegger leyó, sino que incluso criticó la obra de Cassirer *Concepto de sustancia y concepto de función* en el seminario “Ejercicios sobre historia de la filosofía (doctrina del método de las ciencias del espíritu)” que el propio Rickert impartió en el semestre de invierno de 1913/14 en la Universidad de Friburgo, o sea, en la misma época en la que escribió su tesis doctoral; tal y como lo demuestra el borrador del “Plan” dispuesto por Heidegger para abordar en dicho seminario la cuestión “Sobre la anhelada superación de los límites de la formación de conceptos de las ciencias naturales”.¹³⁴

Los tres puntos claves dispuesto por Heidegger en dicho plan eran: “I. La generalización y el análisis; II. Concepto de lo general y concepto de ley; III. Serie [*Reihe*] e individualidad”.¹³⁵ El

¹³³Ibid.

tercer punto compete directamente a la obra de Cassirer, específicamente a las pp. 292–310 de la edición original y a la que hicimos referencia más atrás. El objetivo de abordar “los fundamentos de la serie en el sentido corriente de la abstracción según Cassirer” y su distinción con “la serie en la matemática” y la “presentación de las cosas en la ciencia de la naturaleza de acuerdo con un sistema de series” era “concertar una crítica completa que debería sobre todo estar dirigida contra el ‘punto de vista’ teórico cognoscitivo de Cassirer”.¹³⁶

Precisamente, al final del primer capítulo de su obra, titulado “Sobre la teoría de la formación de conceptos”, Cassirer señaló que lo fundamental del nuevo punto de vista de la filosofía y las ciencias modernas consistió en que, contra la antigua “lógica del concepto de género”, misma que tiene como fundamento la ontología aristotélica de la sustancia, “se opone ahora la *lógica del concepto matemático de función*”.¹³⁷ Sin embargo, dicho concepto no se restringió al campo matemático, sino que el gran logro de la institución de la física moderna por parte de Galileo y Newton consistió en emplearlo en el “campo del *conocimiento de la naturaleza*: el concepto de función contiene en sí el esquema general y la protoforma [*Vorbild*] a partir de la cual ha sido conformado el concepto moderno de naturaleza en su desarrollo progresivo histórico”.¹³⁸ Esta “la auténtica ‘revolución filosófica del modo de pensar’” implicó entonces que “los *conceptos* sustanciales de *forma* de la geometría antigua, que se oponían entre sí en una separación rígida, fueron transformados en los ‘*conceptos puros de serie*’ que pueden generarse los unos de los otros según un determinado principio fundamental”.¹³⁹ En otras palabras, para Cassirer, en diametral oposición a lo que Heidegger defendería diecisiete años después, al final del § 17 de *St*, el concepto de sustancia *quedó y debería quedar efectivamente disuelto* en el concepto de función de la nueva lógica de la ciencia y la filosofía modernas.¹⁴⁰

¹³⁴Heidegger y Rickert, op. cit., 77–79. Ver Steinmann, op. cit., 250–51.

¹³⁵Heidegger y Rickert, op. cit., 79.

¹³⁶Ibid.

¹³⁷Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 27.

¹³⁸Ibid.

¹³⁹Ibid., 93.

¹⁴⁰Al final de su abordaje de la filosofía cartesiana en el primer volumen de su monumental obra *El problema del conocimiento*, Cassirer afirmó: “Hemos podido sintetizar la tendencia general de la nueva ciencia en la fórmula de que en ella el *concepto* de *sustancia* es sustituido y superado por el *concepto de función*. Este pensamiento fundamental es el que Descartes capta y expone por vez primera con toda claridad en su *lógica* y en su teoría de la ciencia, aunque luego no sepa mantenerlo consecuentemente frente a los problemas de la psicología”. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas Vol. I. El renacer del problema del conocimiento. El descubrimiento del concepto de la naturaleza. Los fundamentos del idealismo*, trad. Wenceslao Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1953), 512. ¿Y qué *lógica* y *teoría de la ciencias* son estas? Pues para Cassirer no son otras que las expuestas en las *Regulæ*. Al igual que Natorp, Cassirer dedicó su tesis doctoral al pensamiento cartesiano, Ernst Cassirer, *Descartes’ Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* (Marburg: Universität Marburg, 1899). Los resultados de dicho trabajo fueron incorporados tres años más tarde a sus estudio sobre Leibniz: Ernst Cassirer, *Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburg: Elwert’sche Verlagsbuchhandlung, 1902). Nada más dar comienzo a esta última trabajo, Cassirer afirmó que las

Además, Cassirer afirmó en su trabajo que el nuevo método geométrico no es un “mero instrumento de medida”, sino un nuevo *método primordial de conocimiento* que no resulta ser otro que el instaurado en la “*mathesis universalis*, la cual, en el sentido filosófico que definitivamente tenía para el propio Descartes, serviría para producir el instrumento fundamental para todos los problemas que se relacionan al *orden* y la *medida*”.¹⁴¹ Pero a su vez, él tampoco dudó en señalar que este, “el punto de vista de la *ontología* cartesiana”, comporta la exigencia de que “el análisis del ser debe retrotraerse al análisis del conocimiento.”¹⁴² Como se puede ver, en dicha afirmación se hace evidente que, para Cassirer, la ontología y la teoría del conocimiento no son dos cosas totalmente separadas, y que, a partir de Descartes, la primera habría de ser subsumida a la segunda; como veremos, no para desaparecerla, sino para hacer cumplir su propósito originario.

Por lo cual, la idea ampliamente repartida, y que nos gustaría llamar como la “interpretación convencional de la filosofía neokantiana”, en donde se afirma que dicha filosofía estaba interesada en desarrollar únicamente una teoría de la ciencia que tira por la borda los problemas de la metafísica y la ontología —convirtiendo con ello al neokantismo, como dijo Cassirer, “en el chivo expiatorio de la nueva filosofía” (HGA 3, 274; 211)— simplemente no tiene sustento. Idea que ciertamente se popularizó a partir de la respuesta que Heidegger dio a la pregunta planteada por el propio Cassirer en su discusión de Davos sobre qué entendía este por neokantismo:

Entiendo por neokantismo la concepción de la crítica de la razón pura que explica la parte de la razón pura como teoría del conocimiento con relación a la ciencia natural. Aprovecho la ocasión para señalar que eso que aquí se toma como teoría de las ciencias, para Kant carecía de interés. Este no se propuso dar una teoría de la ciencia natural, sino mostrar la problemática de la metafísica, de la ontología para ser más preciso (HGA 3, 274–275; 211).

Como se vio más atrás, en realidad sería impensable que para Heidegger fuese posible dissociar la moderna teoría del conocimiento de sus necesarias pretenciones y aspiraciones ontológicas.¹⁴³ Así que, con lo anterior, queda a la vista una primera convergencia entre el modo en que Cassirer y Heidegger interpretaron ontológicamente la *mathesis universalis* cartesiana. Solo que desde aquí mismo también es evidente la diametral oposición entre ambas interpretaciones. El carácter eminentemente ontológico del método cartesiano (cuyas raíces brotan desde las *Regulæ*), el cual, como se acaba de ver, constituye para Heidegger el más claro desvío de la filosofía con respecto a sus propias fuentes vitales y existenciales, fue defendido no solo por Cassirer, sino antes que él, por Cohen y por Natorp, como el gran logro inaugural de la ciencia y de la filosofía modernas.

Regulæ son “la obra fundamental crítica cognoscitiva” cartesiana, Cassirer, *Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, 3. En estos primeros trabajos sobre el surgimiento del pensamiento filosófico y científico modernos, Cassirer retomó y profundizó las tesis de Cohen y Natorp sobre la filosofía cartesiana.

¹⁴¹Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 124.

¹⁴²Ibid., 93.

¹⁴³Ver p. 136 y ss del presente capítulo.

Pero, sobre todo, si bien este logro nació del genio del filósofo francés, como veremos en seguida, según la perspectiva de los neokantianos, él tuvo que ser fundamentado críticamente por Kant en el marco de su filosofía trascendental, para que, finalmente, lograra ser depurado, refundado explicitado y explotado en todas sus posibilidades bajo la forma del *método trascendental* que ellos mismos habían desarrollado a finales del siglo XIX y principios del XX. Así que no es que los neokantianos de Marburgo interpretaran el surgimiento de la primacía del método en Descartes desde la distancia y como una mera curiosidad de la historia del pensamiento moderno, sino que la asumieron como parte de una historia de la que ellos mismos estaban convencidos de ser los más importantes herederos.

Ahora bien, la interpretación convencional del neokantismo es insostenible no porque sea del todo falsa; ciertamente fue el propio Cohen quien defendió, en su famosa obra *Teoría de la experiencia en Kant* de 1871, que el origen de la *filosofía trascendental* era justamente los análisis hechos por Kant de la validez y los fundamentos de la ciencia newtoniana de la naturaleza.¹⁴⁴ Más bien, dicha interpretación es incorrecta porque, además de ser ciega con respecto al carácter eminentemente ontológico de la empresa filosófica neokantiana, también es muy corta de miras con relación a sus fines últimos. Es decir, ella tampoco toma en cuenta, como le espetó Cassirer a Heidegger, que, para los miembros de la Escuela de Marburgo, “la ciencia natural matemática [...] ha de fungir como paradigma inicial, pero no como la totalidad del problema de la filosofía trascendental” (HGA 3, 175; 212). Puesto que, como también indicó Cassirer al inicio del primer volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas* (1923–1929):

El ser científico natural-matemático, en su concepción e interpretación idealistas, no agota toda la realidad, ya que está lejos de contener toda la actividad y espontaneidad del espíritu [...] Desde el punto de vista de esto último, la inversión copernicana con la que había comenzado Kant adquiere un nuevo y más amplio sentido. Ya no solo se refiere a la función lógica del juicio, sino que con la misma razón y derecho extiende a cada dirección y a cada principio de configuración espiritual [...] La crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura.¹⁴⁵

Esto significa que a través del desarrollo de la filosofía trascendental hasta sus últimas consecuencias, no solo existen conceptos funcionales referentes al llamado por Cohen *factum* de la ciencia, sino también para el llamado por Cassirer *factum* de la cultura, hasta lograr alcanzar, como decía Natorp en su célebre ensayo *Kant y la Escuela de Marburgo*, todas las formas de la vida práctica y social, incluyendo al arte, la religión, la educación y la política.¹⁴⁶ Para todas ellas, habría entonces un sistema de relaciones, esto es, una *lógica* en el sentido en que los neokantianos la definían.

¹⁴⁴Ver Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2ª ed. (Berlin: Ferd. Dümmlers, 1885), 66.

¹⁴⁵Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*, Morones Armando (México FCE, 1971), 19–20.

¹⁴⁶Ver Paul Natorp, “Kant y la Escuela de Marburgo,” en *Propedéutica filosófica – Kant y la Escuela de Marburgo – Curso de pedagogía social*, ed. Francisco Larroyo (México: Porrúa, 1975), 80.

De manera que una correcta interpretación de las propuestas filosóficas más elementales de la Escuela neokantiana de Marburgo tiene como requisito fundamental entender el lazo indisoluble entre:

- (a) el modo en que Cohen, Natorp y, finalmente, Cassirer (siendo más fieles al espíritu que a la letra de Kant) transfiguraron profundamente la idea original de la filosofía trascendental kantiana para desarrollar la propia bajo el concepto de *método trascendental*;
- (b) y el modo en que ellos interpretaron el pensamiento cartesiano desde dicho *método trascendental*.

Cabe decir que, para los neokantianos de Marburgo, el *método trascendental* de ninguna manera representaba un abandono de los logros del criticismo inaugurado por Kant, sino que fue concebido como el esfuerzo radical por superar sus fallas y por llevar a cumplimiento las tendencias fundamentales y más perdurables del pensamiento del filósofo de Königsberg.

Una vez más, fue el propio Cohen quien afirmó —en la segunda edición de 1885 de la recién citada *Teoría de la experiencia en Kant*— que la filosofía cartesiana comportaba una crucial remisión a la matemática en la que se ponía en juego “el verdadero problema de la investigación filosófica”, en esto consiste el “mayor mérito de Descartes y la efectiva y completa realización de la renovación de la filosofía”.¹⁴⁷ Asimismo, en su *Lógica del conocimiento puro* de 1902, Cohen puntualizó que, frente a la concepción aristotélica de que “la cosa individual (τόδε τι) era la sustancia” y, como tal, “el ser primero”, con Descartes “el pensar tuvo que convertirse en sustancia. La antigua identidad del pensar y el ser volvió a vivir. Absoluto —lo en sí (καθ' αὐτὸ)— fue de nuevo solo el pensar y el ser en el pensar”.¹⁴⁸ Para el neokantiano, a través de su nuevo concepto puro de magnitud —determinado analíticamente a través del puro pensamiento—, el más célebre filósofo francés logró dos cosas necesariamente conectadas, por un lado, “volvió al camino platónico al redescubrir el valor ideal de las matemáticas”,¹⁴⁹ y por otro, “logró superar la división entre intuición [*Anschauung*] y pensamiento, idea genial con la que Descartes fundó el idealismo crítico”.¹⁵⁰

Pero cualquier incipiente principiante en el estudio de la *Crítica de la razón pura* sabe —o debería saber— que en la parte analítica de dicha obra no hay una superación de la división entre intuición y pensamiento, ni nada que se le parezca. Por el contrario, el éxito mismo de la filosofía crítica kantiana depende, justamente, de que se reconozca y se justifique que la arquitectónica de la razón comporta, con necesidad absoluta, dos fuentes, esto es, dos *orígenes* completa-

¹⁴⁷Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 26.

¹⁴⁸Hermann Cohen, *System der Philosophie I. Teil: Logik der reinen Erkenntnis* (Berlin: Bruno Cassirer, 1902), 182.

¹⁴⁹Ibid., 183.

¹⁵⁰Ibid., 413–14.

mente distintos del conocimiento: la facultad de recibir representaciones, la sensibilidad, con sus respectivas formas *a priori* subjetivas, el espacio y el tiempo, y la facultad de producir representaciones, el entendimiento que, a su vez, posee sus propias formas *a priori* subjetivas, los conceptos puros. Es en el conocimiento científico de los objetos dados en la experiencia que estas dos fuentes heterogéneas pueden tener un amalgamamiento productivo, cuyo resultado son los fenómenos del conocimiento científico.

Un rasgo distintivo de la interpretación del pensamiento kantiano por parte de los principales representantes de la Escuela de Marburgo es que, a su modo de ver, la filosofía trascendental, tal como la desarrolló efectivamente Kant según su visión arquitectónica de la razón, estaba contaminada de un empirismo dogmático que se hacía patente en la disertación inaugural de la cátedra de metafísica del filósofo de Königsberg, *La forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible*, defendida en 1771, y que jamás pudo ser superado.¹⁵¹ De modo que, para ellos, una filosofía trascendental conducida hasta sus últimas consecuencias debería mostrar que no hay tal oposición entre intuición y pensamiento, puesto que *la intuición es pensamiento*, que la estética trascendental se disuelve completamente en la lógica trascendental, y que, consecuentemente, el espacio y el tiempo son, en realidad, “*formaciones*” [*Gebilde*] del pensamiento puro, tal y como lo había dilucidado Leibniz.¹⁵² Como señaló E. Dufour, si se toma esto en cuenta, parecería entonces que “los neokantianos estaban más cerca de Descartes que de Kant”;¹⁵³ con lo cual, la tesis de Heidegger enunciada al inicio de este capítulo, en la que se afirma que los neokantianos se apoyaron de forma decisiva en Descartes,¹⁵⁴ no parece en absoluto descabellada, pero ¿realmente Husserl también lo hizo?

Tanto en la primera edición de su *Teoría de la experiencia en Kant* como en su *Lógica del conocimiento puro* Cohen se refirió exclusivamente a la *Geometría* y al *Discurso del método* cartesianos. Fue entonces Natorp quien, en su tesis doctoral *La teoría del conocimiento en Descartes* de 1882, puso a las *Regulæ* en el centro de lo que el propio subtítulo de dicho trabajo denomina como “La prehistoria del criticismo”.¹⁵⁵ Las ideas más importantes de esta, su primera contribución filosófica, fueron condensadas y defendidas contra sus críticos en un artículo publicado en

¹⁵¹Ver Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 111–15 y Natorp, “Kant y la Escuela de Marburgo,” 86.

¹⁵²Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 266–325. Ver Natorp, “Kant y la Escuela de Marburgo,” 85. En la segunda edición de su *Teoría de la experiencia en Kant*, Cohen afirmó que, conforme la idea primordial de Descartes, “las cosas [*Dinge*] tienen que fundamentarse y ser descubiertas en el espíritu mismo. En el espíritu mismo está dada la matemática; cada nuevo principio parece ser bien conocido, solo sacado de nuevo desde el *trésor de mon esprit*” Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 29.

¹⁵³Éric Dufour, “Descartes à Marbourg,” en *Descartes en Kant*, ed. Michel Fichant y Jean-Luc Marion (Paris: PUF, 2006), 491.

¹⁵⁴Ver la p. 115 del presente trabajo.

¹⁵⁵Paul Natorp, *Descartes’ Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus* (Marburg: Elwert’sche Verlagsbuchhandlung, 1882).

francés en 1896 y al año siguiente en alemán, titulado “El desarrollo del pensamiento de Descartes desde las ‘Regulæ’ hasta las ‘Meditaciones’”.¹⁵⁶

En dicha obra y en el correspondiente artículo, Natorp se irguió como el primero en defender las tesis que ya nos son conocidas gracias a las reflexiones de Heidegger y a la minuciosa labor de Marion y Cassirer: el texto seminal cartesiano no es ni el *Discurso* ni las *Meditaciones* ni los *Principios*, sino las *Regulæ*; son todas estas las que deben ser leídas a partir de las intuiciones fundamentales de aquella, y no al revés;¹⁵⁷ de modo que “lo primero, el fundamento, no es ni el ‘yo pienso’ ni dios, sino el método”;¹⁵⁸ en fin, la metafísica que se desarrolló en el segundo periodo del pensamiento cartesiano es entonces producto del método que surge del opúsculo inédito de juventud, a pesar de que ello no haya sido llevado a cabo de manera plenamente consecuente; la *mathesis universalis* cartesiana, en cuanto método, no es una metodología o un instrumento, mucho menos un mero *know how*, sino la nueva ontología que, oponiéndose a la aristotélica, fundó la posibilidad de la filosofía y las ciencias modernas.¹⁵⁹

Pero, como se acaba de ver, a diferencia de Heidegger, la instauración de la primacía del método —al que el neokantiano califica como “el triunfo”¹⁶⁰ de Descartes— tuvo para Natorp, como también para Cassirer, un sentido eminentemente positivo, puesto que gracias a ella tanto la metafísica como el conocimiento teórico “recibieron un nuevo fundamento”.¹⁶¹ Para él, así como para Cohen y para Cassirer, en la nueva concepción del método que encontramos en el opúsculo inédito cartesiano está enteramente definido “aquello que podemos nombrar con justeza como su idealismo”.¹⁶² Claro está que esto no significa que para los más importantes representantes de la Escuela de Marburgo, la filosofía cartesiana fuese una filosofía trascendental plenamente dicha y como la que encontramos en Kant. Sin embargo, ateniéndose solo a lo positivo en Descartes, Natorp afirmó:

[...] únicamente a través del idealismo kantiano puede el idealismo de Descartes aclararse a sí mismo, aferrarse a su profundidad y apoyarse en sus fundamentos últimos. Pero

¹⁵⁶Paul Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” *Revue de Métaphysique et de Morale* 4, no. 4 (1896): 416–32; Paul Natorp, “Die Entwicklung Descartes’ von den ‘Regeln’ bis zu den ‘Meditationen’,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 10, no. 1–4 (1897): 10–28. En dicho artículo, Natorp señaló que, a su modo de ver, los críticos no habían hecho justicia a su trabajo publicado catorce años atrás, puesto que lo leyeron como si se tratase de “un libro de historia que, como tal, no les pareció satisfactorio”. Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” 416.

¹⁵⁷Ver Natorp, *Descartes’ Erkenntnistheorie*, 2–3; Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” 418–19.

¹⁵⁸Dufour, op. cit., 480.

¹⁵⁹Ver Natorp, *Descartes’ Erkenntnistheorie*, 29 y 32; Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” 418.

¹⁶⁰Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” 18.

¹⁶¹Ibid., 418.

¹⁶²Ibid.

también, contra el propio Kant, debemos decir que el idealismo de Descartes fue crítico y no dogmático en lo más fundamental, trascendental y no empírico, formal y no material, y que si no logró la claridad del “autoconocimiento” de la razón —el gran logro de la “crítica” de Kant que descuella por encima de cualquier otro—, con su idealismo Descartes al menos estuvo más cerca de hacerlo que ninguna otra filosofía moderna.¹⁶³

Es desde esta perspectiva que fueron analizadas por Natorp las ideas de ciencia universal y método desarrolladas en las *Regulæ*. Así, él fue plenamente consciente de que, como vimos a través de Marion, en la Regla I se pone en marcha la transfiguración de la concepción aristotélica de la ciencia en la nueva ciencia moderna. A su modo de ver, ya desde aquí se puede constatar que Descartes tenía bien en claro las dos oposiciones mutuamente excluyentes con respecto al sentido del método del conocimiento filosófico o científico y con las que posteriormente se tuvieron que enfrentar tanto Kant como la Escuela de Marburgo: o “el método se debe adaptar *al objeto ya dado*” o es falso que haya objetos *predados* al conocimiento, de manera que, más bien, es el objeto quien se debe “formar de acuerdo a leyes fundamentales del método de este conocimiento”.¹⁶⁴

La idea de la *predación de los objetos* de experiencia, idea ante la que el pensamiento habría de someterse en algún punto del proceso del conocimiento, es para los neokantianos de Marburgo un mero pero fatídico prejuicio, el cual debería ser completamente superado por una filosofía trascendental plenamente desarrollada. Así, para los neokantianos, el criticismo que ellos defendieron debía demostrar que la experiencia no es el resultado de la síntesis de dos fuentes heterogéneas de conocimiento, sino el camino mismo a través del cual el pensamiento vuelve efectivas sus propias producciones. En su ya citada obra *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas*, Natorp defendió contra Kant y a favor de Leibniz y Descartes, que la intuición tiene que ser entendida como un “poner del pensar” [*Setzung des Denkens*], el cual —como se verá enseguida— consiste, en última instancia, en un “poner meras ‘relaciones’”.¹⁶⁵ Así que Heidegger no se equivocó al apuntar que, para los neokantianos de Marburgo, “¡la experiencia es pensamiento!” (HGA 58, 132). Pero también queda a la vista la indisoluble conexión entre la interpretación natorpiana de la obra inédita cartesiana y sus propias convicciones filosóficas.

Gracias a esto, para la Escuela de Marburgo, la filosofía trascendental tiene entonces la tarea de poner de relieve y hacer enteramente comprensible el camino (esto es, el *método*) del conocimiento, partiendo de los *facta*, sean estos objetos de la ciencia o de la cultura, para lograr alcanzar regresivamente su *feri*.¹⁶⁶ El *ser dado* de la realidad —tomada incluso en su concreción última como una realidad necesariamente histórica— es pues el problema con el que se debe con-

¹⁶³Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, 52.

¹⁶⁴Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” 419.

¹⁶⁵Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 271.

¹⁶⁶Ver Natorp, “Kant y la Escuela de Marburgo,” 89.

frontar la filosofía trascendental neokantiana: “no hay, no puede haber algo ‘dado’ en el sentido de acabado, concluido”.¹⁶⁷ La tarea infinita de la filosofía trascendental (porque infinito es lo que resulta asumido como dado en diferentes épocas y situaciones; incluso lo que hoy es un hecho científico, mañana no necesariamente lo es, y lo mismo pasa con los principios de la ciencia en su desarrollo necesariamente histórico) se puede expresar aún mejor como la labor de llevar a cabo la “reconducción” [*Rückführung*] de lo dado a su “origen” en el pensar.¹⁶⁸ Reconducción que posee un sentido y una dirección diametralmente opuestos a los que poseía no solo la *ἐπαγωγή* aristotélica de acuerdo con su definición heideggeriana, sino también la reducción fenomenológica trascendental de Husserl, así como la reducción fenomenológica caracterizada positivamente por Heidegger como un momento de su concepción metodológica, al inicio de sus lecciones de semestre de invierno de 1927 y de la que nos haremos cargo más adelante.¹⁶⁹

Con la posibilidad de reconducir los *facta* a su *fieri*, surge entonces la posibilidad de comprender que lo dado es lo que resulta “exigido por el pensar”¹⁷⁰ y finalmente *puesto* [*gesetzt*] en la experiencia por él; en otras palabras, que lo dado *es algo* que solo puede ser filosóficamente comprendido como una *hipótesis* del pensar; aquí al igual que con Descartes las cosas solo pueden ser consideradas *ex hypothesi* a partir de una suposición que comporta un orden establecido por el pensamiento y desde el cual se anticipa el modo en que deberán ser puestos los objetos en la experiencia. Aquí al igual que en Descartes, poco importa lo que las cosas puedan o no ser *per se*, ellas me son totalmente indiferentes. Esto quedó claramente indicado por Cohen en su *Fundación kantiana de la ética* de 1877, cuando afirmó que al científico de la naturaleza lo único que le interesa son “los hechos de realidad científica [...] y no las estrellas en el cielo”.¹⁷¹ La filosofía trascendental que se conduce de acuerdo con el método trascendental de los objetos del conocimiento

¹⁶⁷Natorp, “Kant y la Escuela de Marburgo,” 82.

¹⁶⁸Ibid.

¹⁶⁹Ver la p. 347 y ss del presente trabajo.

¹⁷⁰Natorp, “Kant y la Escuela de Marburgo,” 85.

¹⁷¹Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (Berlin: Dümmeler, 1877), 27. En el § 64 de los *Prolegómenos* Husserl también se refirió a esto: “El investigador de la física teórica, o el físico que hace investigaciones teóricas puras, matemáticas, ve la tierra y los astros con otros ojos que el geógrafo o el astrónomo; para él son indiferentes en sí y solo tienen valor como ejemplos de masas gravitatorias” (Hua XVIII, 235–236; 196). Por su parte, en sus primeras lecciones de posguerra, Heidegger también hizo una referencia implícita a este famoso pasaje de la obra de Cohen como prototipo de la actitud teórica y mostró el contraste entre ella y la actitud precientífica de la siguiente manera: “Pongámonos en el lugar del astrónomo que, en el campo de la astrofísica, analiza el fenómeno de la salida del sol en términos de un proceso meramente natural, mostrándose totalmente indiferente hacia lo que pasa ante sus ojos. Contrastemos ahora esta vivencia del astrónomo con la vivencia del coro de los viejos tebanos que, en la *Antígona* de Sófocles, miran al sol saliente a primera hora de la mañana después de la victoriosa defensa [de la ciudad de Tebas]: Oh, tú, el más bello rayo del sol; Que desde hace tanto tiempo iluminas; Las siete puertas de Tebas [...]” (HGA 56/57, 74; 89–90).

no es otra cosa que una lógica del surgimiento de los objetos, o sea, una lógica del origen o *lógica genética* que *explica* la construcción racional de los mismos.¹⁷²

Ahora bien, con la idea cartesiana de la *humana sapientia* en cuanto *universalis sapientia* —en la cual “todos los conocimientos especiales están relacionados y son recíprocamente dependientes”¹⁷³—, para Natorp, estaba claro que el filósofo francés se decantó por la segunda opción de son las cosas mismas las que deben adecuarse a nuestro pensamiento y no al revés (tal y como lo harían posteriormente Kant y la Escuela de Marburgo), en la medida en que “el conocimiento es como el sol que ilumina a los objetos”,¹⁷⁴ puesto que él mismo posee aquello que determina la unidad, la identidad de los mismos, así como la posibilidad de ser “unidos universalmente y, solo con esta condición, llegar a ser objetos del conocimiento único universal”.¹⁷⁵ Con ello, Natorp pareciera adelantar por cerca de *¡ciento cincuenta años!* la elucidación filosófica de lo que posteriormente Kant llamaría “giro copernicano”.¹⁷⁶ De modo que, según Natorp, el propósito global de la Regla IV (él, al igual que Heidegger, tampoco hizo distinción alguna entre la parte “A” y la parte “B”) fue apuntar el carácter apriorístico del método y su “poder espontáneo de creación”.¹⁷⁷

Es muy significativo que al referirse a esta cuestión en el segundo capítulo de su tesis doctoral, Natorp únicamente usó la expresión “*mathesis universalis*” traducida al alemán por él como “*universellen Mathese*” para referirse al recuento hecho por Descartes al inicio de la Regla IV-B sobre cómo tanto el “análisis geométrico antiguo como el álgebra moderna [...] lo condujeron a la idea de la *mathesis universalis* que remite al *orden y la medida* sin tomar en cuenta un objeto determinado”.¹⁷⁸ En cambio, él prefirió utilizar la expresión “matemática universal”¹⁷⁹

¹⁷²Ver Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 33.

¹⁷³Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” 420.

¹⁷⁴Ibid.

¹⁷⁵Ibid.

¹⁷⁶Cabe advertir que el apartado titulado “La ciencia natural matemática moderna y la formación de una crítica de la razón pura” de las lecciones del semestre de invierno de 1934/35 impartidas por Heidegger en la universidad de Friburgo (HGA 41, 65–108; 93–138) coinciden en lo esencial con el modo en que tanto los neokantianos de Marburgo, en especial, Natorp y Cassirer, así como Husserl en el proyecto de *La crisis*, interpretaron el papel fundamental de la nueva matemática y la nueva geometría en la formación de “la” ciencia moderna de Galileo y Newton (la ciencia de la naturaleza), así como el papel que jugó esto en la conformación de la filosofía moderna a través de Descartes y Kant. Queda entonces pendiente indagar e intentar clarificar el sentido de las afirmaciones finales de Cassirer en su debate público con Heidegger en Davos: “en mi opinión, *no existe oposición esencial alguna*” (HGA 3, 274; 211) entre el neokantismo y la fenomenología; “he de confesar a este respecto que he visto en Heidegger a un neokantiano como jamás hubiera sospechado de él” (HGA 3, 274; 211). Como se dijo en la introducción al presente trabajo, una segunda parte de nuestra investigación, en gran parte ya elaborada, comprendía un análisis sistemático de la relación entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger con el neokantismo. Sin embargo, algunas indicaciones muy generales alusivas a las afirmaciones de Cassirer ya han sido presentadas por nosotros en Luis Ignacio Rojas Godina, “Breves notas para entender el neokantismo marburgués de Heidegger,” en *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, coords. Ángel Xolocotzi, et al. (Puebla: BUAP-Ediciones Eón, 2011), 131–48.

¹⁷⁷Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” 420.

¹⁷⁸Natorp, *Descartes’ Erkenntnistheorie*, 22. Es decir, con ello se refiere a la ya citada definición de este concepto

[*Universalmathematik*] para señalar que esta nueva ciencia del orden *more methodico* posee un sentido universal y *a priori* con respecto a todas las otras ciencias, cualesquiera que sean sus respectivos objetos.

Al mismo tiempo, Natorp también supo reconocer que el nuevo orden instaurado por la ciencia universal cartesiana era aquel de las relaciones determinadas *a priori* por el pensamiento y acordes a nuestro conocimiento, el cual se contrapone al viejo orden de las cosas que apuntaba “a la forma de su ser, como en Aristóteles”.¹⁸⁰ Con ello, nos dice el neokantiano, no es que simplemente “se tome como punto de partida la pregunta formal ‘¿qué es el conocimiento?’”, sino que, del mismo modo en que lo harían después de él Cassirer y finalmente Heidegger, Natorp asintió que con la primacía del método se toma una decisión fundamental con respecto al sentido de las cosas mismas, puesto que en ella “la *universalitas* de las cosas *se reduce*¹⁸¹ a la *universalitas* del espíritu cognoscente” o sea, *se reduce* a la “ley una e idéntica de su método”,¹⁸² en donde por “espíritu”, nos dice el neokantiano, debemos entender “el pensamiento en conformidad a la ley”, es decir, “no otra cosa que método”.¹⁸³ Por ello, el neokantiano vio en el opúsculo inédito del filósofo francés el inicio de la idea moderna (que al mismo tiempo se remontaba hasta Platón) de que la unidad del pensamiento constituye la unidad de los principios del conocimiento y de la objetividad del objeto conocido; idea que permite construir un concepto puramente objetivo de la ciencia como sistema deductivo.

Como ya se dijo, Cohen, Natorp y Cassirer no solo estaban convencidos de que con esta “reducción” de la unidad total de las cosas a la unidad del pensamiento se instauraron la nueva ciencia y la nueva filosofía modernas, sino que con ello se reinstauró el sentido originario y verdadero de la filosofía que latía ya en Platón, mismo que ellos cultivarían y que, por medio de sus propios esfuerzos, lograrían conducir a su más importante cumplimiento histórico a través del desarrollo hasta sus últimas consecuencias del método trascendental. En cambio, la misma cuestión tuvo un sentido diametralmente opuesto para Heidegger. Esta “reducción”, entendida como

hecha en AT X, 377–378; 91.

¹⁷⁹Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, 22.

¹⁸⁰Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” 421.

¹⁸¹Las cursivas son nuestras. En el artículo citado, Natorp escribe en francés: “[...] *l’universitas des choses se réduit à l’universitas de l’esprit connaissant*”. Como “*réduire*” procede del verbo latino *reducere*, en la versión alemana de su artículo, Natorp utiliza la expresión germanizada “*reduciren*” (que respetando la ortografía actual se escribe “*reduzieren*”): “*die universitas der Dinge sich reducirt auf die universitas des erkennenden Geistes*” Natorp, “Die Entwicklung Descartes’ von den „Regeln’ bis zu den „Meditationen’,” 15. En cambio, en el fragmento de su “Kant y la Escuela de Marburgo”, citado en la p. 168 de la presente sección de nuestro trabajo, Natorp prefirió utilizar la palabra de origen alemán “*Rückführung*”. En cualquiera caso, el concepto neokantiano expresado con estos vocablos no debe ser confundido con el sentido que posee el concepto de “reducción fenomenológica” tanto en Husserl como en Heidegger. Sobre los diferentes sentidos que puede adquirir la expresión “reducción” y su sentido específicamente fenomenológico, ver las pp. 307 y ss del presente trabajo.

¹⁸²Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” 421.

¹⁸³Ibid.

una disolución del sentido de ser de *lo que es* originariamente dado en el trato preteorético con el mundo circundante y del mundo mismo a un sistema de relaciones puramente conceptuales y determinadas por el pensamiento, constituye inequívocamente una corrupción de nuestro modo de desenvolvernos comprensivamente con las cosas del mundo circundante, con los otros, con el mundo en cuanto tal y con nosotros mismos.

De forma que, para Natorp, “toda la metafísica de Descartes se encuentra en germen en las *Regulæ*, pero bajo una forma tímida e hipotética”, aunque, al mismo tiempo, él también afirmó que “*los principios del método son independientes de esta metafísica, y así permanecen*”.¹⁸⁴ Natorp también reconoció que el *intuitus mentis* o *experientia* es crucial en la institución del idealismo metodológico cartesiano, puesto que con “este término eminentemente propio de las *Regulæ*” se expresa “el sentido preciso”¹⁸⁵ de lo que debemos entender por conocimiento *a priori*. No obstante, a diferencia de Cohen, él enfatizó que el *intuitus* parecería no haber fungido en todo momento como “el sol que vierte su luz sobre las cosas”,¹⁸⁶ en la medida en que en la metafísica cartesiana aún se mantenía vigente un dualismo que nunca pudo ser superado y en el que se terminaba aceptando la predación de objetos. Así que hasta aquí llega el idilio del neokantismo marburgués con Descartes.

Dicho de otro modo, para Natorp, el filósofo francés no fue plenamente consecuente con su idealismo metodológico ni con su propia idea de que la intuición es pensamiento, puesto que —en la Regla VII, pero, sobre todo, en las *Meditaciones*— termina por “recaer en un dualismo grosero”¹⁸⁷ que, como se dijo, ni siquiera el propio Kant logró vencer por completo, de acuerdo con los neokantianos de Marburgo. Asimismo, Natorp consideró que, a pesar de su enorme mérito, la noción cartesiana de *intuitus* aún permanecía demasiado cerca de Aristóteles, puesto que, al igual que él, para el genio francés bastaba con que los principios del conocimiento fuesen presentados en la intuición “*per se nota*”, esto es, “sin recibir ni exigir definición alguna, sin deducción”, lo que significa, sin justificación de tales verdades “que se presentan con la pretensión de un carácter axiomático”.¹⁸⁸ En cambio, fue Kant quien vio la necesidad de una justificación racional última de los principios que la propia razón se da a sí misma, la deducción trascendental. Al no exigir y efectuar esta justificación última, la metafísica cartesiana termina dependiendo de la inteligencia divina; “he aquí la desviación más grave que se puede concebir con relación al principio criticista”.¹⁸⁹

¹⁸⁴Ibid., 424.

¹⁸⁵Ibid., 421.

¹⁸⁶Ibid., 424.

¹⁸⁷Ibid., 423.

¹⁸⁸Ibid., 425.

¹⁸⁹Ibid., 426.

Esto conduce a Descartes, a partir del *Discurso* y sobre todo en las *Meditaciones*, a verse en la necesidad de aceptar presupuestos ontológicos escolásticos, lo cual no había sucedido en las *Regulæ* en donde se defendía consecuentemente que la idea de una ciencia universal implicaba obtener los principios del conocimiento por nosotros mismos. De tal manera que aquello que realmente se puede echar en falta en las *Regulæ* es un “sistema de conceptos y de principios fundamentales” aplicables a la experiencia, como en Kant, puesto que solo así “el universo de las cosas se disuelve en el universo del entendimiento”, logrando entonces que “la antigua ontología sea, como explica Kant, reemplazada por una más modesta ‘analítica del entendimiento puro’”.¹⁹⁰ Finalmente, Natorp afirmó que, al faltar esto y recaer en una posición tradicional, Descartes se quedó en un “*idealismo a medias*”.¹⁹¹

A pesar de todo, el balance del análisis natorpiano de las *Regulæ* es muy positivo, puesto que, vistas a la luz de la prehistoria del criticismo, ellas poseen un sentido precursor con respecto a la filosofía trascendental kantiana (sin llegar a cobrar conciencia de la problemática trascendental propiamente dicha) y, finalmente, con respecto al método trascendental desarrollado por los neokantianos de Marburgo. Incluso, al final de su artículo, Natorp termina por afirmar que “el espíritu del método crítico está tan vivo en Descartes que los errores que se producen cuando dicho método fue pasado por alto casi se corrigen solos entre sus manos”.¹⁹²

Como se dijo desde el capítulo anterior e inicios del presente, el objetivo de esta breve consideración de la interpretación neokantiana del método y de la ciencia universal de las *Regulæ* que acabamos de llevar a cabo no ha sido otro que el de poner sobre la mesa elementos que resultarán cruciales —y aún así, poco tomados en cuenta por los especialistas— para examinar críticamente las objeciones hechas por Heidegger a la fenomenología husserliana; donde se destaca el hecho de que Natorp vio en dicha obra cartesiana el reflejo imperfecto, pero, a su vez, el inicio del proyecto de la filosofía trascendental que Kant y que finalmente él y el resto de la Escuela de Marburgo llevarían a término bajo la forma de su lógica genética del objeto.

§ 24. La comprensión de *ser* como función del pensar y la lógica del origen

A partir de lo que se ha dicho hasta aquí no es difícil ver que aquello que Heidegger consideró como el sentido fundamental de la idea del método cartesiano que hallamos, no en el *Discurso* o en las *Meditaciones*, sino en las *Regulæ*, esto es, la primacía ontológica del método frente a la

¹⁹⁰Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” 429. En su tesis doctoral, Natorp llega a explicar con mucho mayor detalle que en su artículo cómo hubiese sido posible aplicar directamente las leyes del entendimiento a la experiencia a partir de la propia concepción metodológica de la ciencia universal presentada en las *Regulæ*. Ver Natorp, *Descartes’ Erkenntnistheorie*, 55–56.

¹⁹¹Natorp, “Le développement de la pensée de Descartes depuis les ‘Regulæ’ jusqu’aux ‘Meditations’,” 431.

¹⁹²Ibid., 432.

predación del ente en el trato precientífico, posee una estrecha conexión y también, como anunciamos, una inadvertida continuidad (por parte de los estudiosos de la virulenta crítica de Heidegger a Descartes) con la interpretación del opúsculo inédito cartesiano a través de la filosofía trascendental cultivada por los más importantes representantes de la Escuela de Marburgo bajo el concepto del *método trascendental*. Ahora bien, si, como apuntó Heidegger, en el opúsculo inédito cartesiano está en juego el proyecto moderno de la precomprensión del ente en cuanto objeto, el cual, como vimos, comporta la idea de ser como relación; y si, como se acaba de mostrar, los neokantianos de Marburgo, y especialmente Natorp, vio en dicha obra cartesiana el reflejo imperfecto, pero, a su vez, el inicio del proyecto de la filosofía trascendental que Kant y que finalmente él y el resto de la Escuela de Marburgo llevarían a término, entonces, ¿no sería natural preguntar qué lugar tiene en los neokantianos la cuestión del ser? ¿Existe un cuestionamiento expreso sobre qué quiere decir ser en el marco del método trascendental desarrollado por ellos? Como se puede ver en una carta de Rickert dirigida a Heidegger, el neokantiano cuestionó justamente en esta dirección la hoy famosa definición heideggeriana de neokantismo retomada, según el filósofo suabo no sin defectos, de su discusión pública con Cassirer en Davos.¹⁹³

De modo que lo que ha sido dicho hasta aquí sobre el método trascendental neokantiano está necesitado de una aclaración con respecto a la comprensión de ser que en ella está en juego y que —por virtud de la conexión que los propios neokantianos establecieron entre su idea del método trascendental y el método cartesiano— hubo de estar en estrecha vinculación con la comprensión de ser en cuanto relación que se remonta a las *Regulæ* y que quedó a la vista para nosotros a través de nuestro abordaje de los análisis heideggerianos de dicha obra.

Como vimos con Cassirer, la primacía del método instaurada por Descartes implicó que la problemática entera de la antigua ontología se debía retrotraer al análisis del conocimiento, pero como también vimos, esto mismo significó, desde la perspectiva del método trascendental neokantiano, que el problema general del ser dado del objeto en la experiencia habría de ser

¹⁹³En efecto, en su carta del 17 de julio de 129 dirigida a Heidegger, Rickert le informa a este que había leído la transcripción de su discusión con Cassirer en Davos y que le parece totalmente inaceptable su afirmación de que él, y el resto de los neokantianos ahí nombrados, “Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann y Riehl”, “solo aspiran al conocimiento de la ciencia y no al conocimiento del ser”; además de que lo exhortó a revisar su libro “*Kant como filósofo de la cultura moderna*” y le exigió responder a la pregunta “¿cómo estas páginas le parecerían compatibles con su caracterización *del* neokantismo en la que expresamente me incluye?” Heidegger y Rickert, op. cit., 61. La respuesta de Heidegger a esta misiva fue más bien tibia y elusiva, aludiendo problemas en la reproducción estenográfica de la discusión, a la que él no tuvo acceso. De modo que, según sus propias palabras, “el comentario sobre el neokantismo fue reproducido ‘*de forma totalmente inadecuada*’. Puesto que dije expresamente que con esta caracterización —que solo debería enfatizar *un* motivo del surgimiento del nuevo abordaje de Kant— no se determina de ninguna manera el trabajo filosófico sistemático de los pensadores mencionados. No hablé sobre ‘el neokantismo’, como está dicho en el informe, ni toqué en absoluto la opinión general sobre Kant, sino *solo* la cuestión de la interpretación de la estética y la analítica trascendental. Nadie podrá negar que estas partes han sido y seguirán siendo interpretadas ‘teóricocognoscitivamente’” Heidegger y Rickert, op. cit., 62–63.

disuelto en la llamada lógica genética. Este planteo quedó explícitamente apuntado en su carácter ontológico propio en las tres tesis fundamentales enunciadas al comienzo de la ya citada *Lógica del conocimiento puro* de Cohen:

- (a) “el fundamento del ser tiene que estar más allá de su presente”;
- (b) “es inapropiado determinar el ser a través de lo verdaderamente ente [*das wahrhafte Seiende*]: un *pre-ser* [*Vor-Sein*] debe ser buscado, y en él el ser queda fundamentado y asegurado”;
- (c) “el ser no está asentado en sí mismo, sino que el pensar lo deja surgir por primera vez”.¹⁹⁴

En la primera tesis queda expresada la intuición fundamental que —de acuerdo con el neokantiano— caracteriza desde el comienzo y en su despliegue histórico al conocimiento puro, desde Parménides y Platón, hasta la época moderna con Nicolas de Cusa, Descartes, Leibniz, Newton y Kant.¹⁹⁵ Para Cohen, como también para Natorp y Cassirer, la filosofía y la ciencia en su sentido histórico-sistemático no son otra cosa que el esfuerzo por superar la ingenuidad de la comprensión no filosófico-científica del ser como lo que *está ahí presente* y que subsiste de este modo. Tal como afirma A. Kim, es imposible no advertir aquí una peculiar confluencia entre el neokantismo y Heidegger, pero que apunta a direcciones precisamente opuestas.¹⁹⁶ Pero, además, con esto es posible darse cuenta que el rechazo de los neokantianos de Marburgo del *mito de lo dado* encierra una profunda problemática ontológica.

En cambio, en la segunda tesis, se parte de la insuficiencia de la comprensión del ser a partir del ente y queda indicado el sentido positivo de la dimensión de la *fundamentación* [*Grundung*] y del *origen* [*Ursprung*] de *lo que es* en tanto esencialmente *anterior* al ente, a saber, como *pre-ser*.¹⁹⁷ Cabe señalar que la puesta de relieve de dicha anterioridad es considerada por Cohen como un elemento de continuidad, a pesar de las diferencias, entre Platón y Aristóteles en tanto en cuanto ella posee un lugar central en la comprensión aristotélica de la esencia, esto es, del τὸ τί ἦν εἶναι aristotélico, en donde τί ἦν (*qué era*) se distingue claramente del τὸ τί ἐστὶ (*qué*

¹⁹⁴Hermann Cohen, *System der Philosophie, erster Theil: Logik der reinen Erkenntnis* (Berlin: B. Cassirer, 1902), 28.

¹⁹⁵Ver Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 1–41.

¹⁹⁶A este respecto, Kim afirma lo siguiente: “Natorp y Heidegger comparten una profunda insatisfacción con la interpretación del ser en cuanto presencia, solo que cuando Heidegger piensa que esto fue cimentado por la metafísica de la tradición del platonismo, en cambio, Natorp piensa que esto es precisamente contra lo que esta tradición, tal como él la piensa, siempre ha luchado” Alan Kim, “Original Fracture: Plato in the Philosophies of Paul Natorp and Martin Heidegger” (Department of Philosophy: McGill University, 2001), 34, [Http://digitool.library.mcgill.ca/8881/R/-?func=display&object_id=37903¤t_base=GEN01](http://digitool.library.mcgill.ca/8881/R/-?func=display&object_id=37903¤t_base=GEN01), consultado el 05 de julio de 2009.

¹⁹⁷Al llegar a este punto no es difícil ver una “cierta” cercanía entre estas tesis neokantianas y la crítica heideggeriana a la comprensión occidental del ser a partir del ente y la concepción metafísica del ser como presencia [παρουσία]. Para la crítica hecha por Heidegger a esto último ver HGA 19, 17, 172, 221–225 y 466–470. Pero, como se verá enseguida, el modo en que tales cuestiones son entendidas por los neokantianos es diametralmente opuesto al de Heidegger.

es) socrático. En este sentido, indica el neokantiano, “lo que hace al ser no es lo que es, sino lo que era; con ello, digamos, no es que el ser se retrotraiga [*zurückversetzt*] al pasado, sino que tiene que remitirse a *su propio origen*”.¹⁹⁸ Tal y como afirma Bruzina, Fink reconoció que en este planteamiento de Cohen se establece una clara identificación entre “la pregunta por el *origen del ser*” en cuanto pre-ser y la “pregunta por el *horizonte del tiempo* [...] la pregunta por el ser es la pregunta por el *de dónde* [*Woher*]” (FGA 3/1, 246).¹⁹⁹ Cabe señalar que en una anotación de su ejemplar de *St*, Heidegger recurre a la comprensión aristotélica de la esencia para aclarar el sentido “previo” del carácter *a priori* del dejar ser de la condición respectiva del Dasein. Allí señala que lo “previo” debe ser entendido justamente en el sentido de:

τὸ τί ἦν εἶναι “ser lo que ya era”, “lo que cada vez despliega ya previamente su ser” [*das jeweils schon voraus Wesende*], lo sido [*Gewesen*], el perfecto. El verbo griego εἶναι carece de la forma del perfecto; éste es nombrado aquí en el ἦν εἶναι. No algo ónticamente pasado, sino lo cada vez previo, aquello a que somos remitidos hacia atrás [*zurückverwiesen*] en la pregunta por el ente en cuanto tal; en vez de perfecto *a priori* podría decirse también: perfecto ontológico o trascendental (cf. la doctrina del esquematismo en Kant). (*St*, 441–442; 111).

Precisamente, Cohen califica su concepto de origen del ser como “*a priori* trascendental”²⁰⁰ y señala que con “este trascendentalismo se asegura la lógica del origen”.²⁰¹ Por ello, es justamente aquí en donde se puede ver con plena claridad la enorme diferencia entre la concepción neokantiana del origen del ser que se diferencia del ente y el ser como origen del ente en sentido heideggeriano, al que, como se acaba de ver en la cita, “somos remitidos hacia atrás en la pregunta por el ente en cuanto tal (*St*, 441; 111)”.²⁰²

En la tercera tesis el ser en su *no autosuficiencia* queda remitido a su origen, el cual, como es de esperarse, resulta plenamente identificado en su anterioridad radical con el pensar. El *pensar* = *pre-ser del ser*, lo que a su vez implica que “el ser es el ser *del* pensamiento. En consecuencia, el pensamiento, en cuanto pensamiento del ser, es pensamiento del conocimiento”.²⁰² Como dijimos más arriba y ahora reiteramos más enfáticamente, es absurdo creer que para Heidegger la “teoría del conocimiento”, especialmente la que los neokantianos de Marburgo desarrollaron, fuese algo que pudiese ser concebido como completamente separado e indiferente de la “ontología”, puesto que el filósofo suabo estaba perfectamente enterado de esta tercera tesis y de sus implicaciones ontológicas, tal y como podemos constar a través sus lecciones del semestre de

¹⁹⁸Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 28.

¹⁹⁹A decir de Bruzina, las tesis de Cohen fueron importantes tanto en la acuñación del concepto como en la comprensión de la meóntica y del sentido constructivo de la filosofía por parte de Fink en su confrontación con Heidegger y con Husserl. Sobre esto, ver Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, 157–58, 165, 381, 556.

²⁰⁰Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 44.

²⁰¹Ibid., 509.

²⁰²Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 15.

postguerra de 1919 donde afirmó: “Lo que constituye el conocimiento objetivo no son mis procesos cognitivos individuales, sino todo el sistema de categorías y principios válidos en sí mismos que la teoría del conocimiento debe poner al descubierto [...] Todo ser es solo en y a través del pensamiento, y todo pensamiento es pensamiento del ser” (HGA 56/57, 83; 100).

Para Cohen como para Natorp, *es justo esta identidad* señalada por primera vez por Parménides lo que en última instancia hace posible la tarea del conocimiento filosófico-científico en sentido estricto, el cual nada tiene que ver con el problema meramente psicológico de cómo podemos tener representaciones mentales de un mundo extramental o de cualesquiera objetos en general.²⁰³ El conocimiento puro no es sino la puesta de relieve de aquello que está *pre-supuesto* por el ser, esto es, la *hipótesis* en el sentido ya señalado muy rápidamente más arriba y cuya primera encarnación fue, de acuerdo con Cohen y Natorp, el εἶδος de Platón. De hecho, no es aventurado afirmar que las tres tesis constituyen una apropiación muy particular de la conocida sentencia de Platón: “[...] a las cosas cognoscibles les viene del bien no solo el ser conocidas, sino también de él les llega la existencia misma y la esencia, aunque el bien no sea presencia sino que se eleva más allá de esta [ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας] en cuanto a dignidad y potencia” (*Resp.*, 509b).²⁰⁴

En esta disolución radical del ser en el pensar que comporta el método trascendental, el problema tradicional de las categorías también encuentra una solución; lo cual, naturalmente, se ve reflejado en la “arquitectónica” de la lógica de la génesis que articula toda objetivación. La lógica de la génesis del objeto “no es un sistema de principios [del entendimiento puro], ella es, en realidad, un sistema de los juicios”.²⁰⁵ Para Cohen, “*la unidad del juicio es la producción de la unidad del objeto en la unidad del conocimiento*”,²⁰⁶ de manera que “*cada modo del juicio produce un elemento del conocimiento puro*”.²⁰⁷ Lo que significa que tampoco es necesario aceptar el esquematismo kantiano —al que remitía Heidegger en la cita de más arriba— pues dichos modos del juicio cumplen la fusión esquemático-categorial necesaria y suficiente para la objetivación. En otras palabras, los distintos modos de ser en cuanto modos del ser del objeto quedan completamente explicados en cuanto modos del juicio y capturados en sus conceptos; con lo cual

²⁰³A través de su artículo sobre “Nuevas investigaciones sobre lógica” de 1912, podemos saber que Heidegger tenía bien en claro que Natorp y Cohen habían combatido el psicologismo lógico y teóricocognoscitivo mucho antes que Husserl, y que por ello, como afirmó el propio Natorp en su “Kant y la Escuela de Marburgo”, no tenían nada que aprender a este respecto de los *Prolegómenos* de Husserl. Sobre esto, ver HGA 1, 19. La misma cuestión volvería aparecer en la “Introducción” de su tesis doctoral, HGA 1, 63–64.

²⁰⁴La traducción, modificada por nosotros, de este conocido fragmento fue tomada de Platón, *Diálogos IV. República*, trad. Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 2000), 338.

²⁰⁵Marc Launay, “Notice,” en *Néokantismes et théorie de la connaissance*, trad. Marc Launay, Cohen, et al. (Paris: Vrin, 2000), 20. Ver también Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 509–12.

²⁰⁶Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 56.

²⁰⁷*Ibid.*, 62.

se radicaliza la doctrina kantiana del objeto trascendental en la que, como señala Benoist, dicho objeto “no tiene entonces otra dimensión que aquella de las diferentes flexiones que son las de un sujeto lógico, atrapado en la red de la predicación”.²⁰⁸

A diferencia de Kant, para los neokantianos de Marburgo el pensar no solo es productor de la unidad de la objetividad del objeto, sino que, como habría de esperarse, “también la multiplicidad es tarea de la génesis [del pensar]”.²⁰⁹ En otras palabras, el pensar no es productor de la mera forma pura del pensar, la cual presupondría una materia originada “fuera” del pensar, lo que para ellos era inaceptable; más bien, él es productor de la entera consistencia [*Bestand*] objetiva del objeto en general, esto es, del objeto en su concreción, del objeto en todas sus determinaciones y modalidades categoriales, y ya no solo de los objetos de la ciencia de la naturaleza, sino también, como ya se dijo, especialmente para Natorp y Cassirer, de todo objeto cultural, *mutatis mutandi*, de la vida entera en su concreción.

Llegado este punto, resulta imposible distinguir, como alguna vez fue posible en Descartes, y todavía en Kant, entre ser y validez; en *el método trascendental no hay más ser que el de la validez objetiva del factum*. La *lógica genética desarrollada en el método trascendental neokantiano es*, entonces, y no por simple accidente, *una doctrina del ser, una ontología*; es frente a esta disolución del problema del ser en el problema del conocimiento que, a nuestro juicio, debería ser entendido el “olvido” de la ontología del que acusa Heidegger a los neokantianos y es desde esta disolución desde donde se deberá evaluar críticamente las objeciones del filósofo suabo a la fenomenología trascendental husserliana en el próximo capítulo.

Consideramos que el punto clave de esta interpretación de la identidad entre ser y pensar entendida como el ser *del* pensar, es que en ella no solo se expresa “la superación del dualismo kantiano”,²¹⁰ sino también (al descubrir lo que, según Cohen, es el verdadero sentido del pensamiento vivo de Platón) del dualismo platónico en general de la tradición filosófica occidental, que tiene como fundamento una ontificación, esto es, en sentido neokantiano, una objetivación, de lo que, en cuanto origen del objeto, no es y no puede ser concebido como un objeto, sino, como acabamos de mencionar, en todo caso como el *pre-ser*: como se dijo al inicio del presente capítulo, no es casual que Heidegger se refiriera a los neokantianos de Marburgo y de Baden como “el platonismo actual” (HGA 60, 49; 75). Con lo cual se advierte que la tendencia a la logificación del ente y su ser, la tendencia de transformar a todo *factum* en un *fieri* de las leyes lógicas del pensar, representa el esfuerzo inaugurado por Cohen, continuado por Natorp y en gran medida también por Cassirer, de alcanzar una unidad sistemática de la tarea de filosofar.

²⁰⁸Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, 148–49.

²⁰⁹Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 49.

²¹⁰Launay, op. cit., 17.

Las tres tesis de Cohen sobre el pensar como origen del ser fue retomada y sintetizada en lo que Natorp definió en el § 6 de *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas* como “el principio del origen”;²¹¹ el cual apunta al principio constitutivo último de la realidad, mismo que quedó señalado en el § 7 de esta obra como “el principio de los principios”.²¹² Según el neokantiano, “origen” [*Ursprung*] no se debe entender como si fuese una “cosa” (*substantia*) de donde brota la totalidad del ente, en sus propias palabras, “como si se tratase de un lugar único en donde el todo abre su boca para revelar sus secretos”;²¹³ sino que más bien “el origen se reduce completamente a la posibilidad de la transición, de la marcha lógica y respectivamente del retorno, y con ello, a la continuidad general del nexo conjunto [*Zusammenhang*] de la fundamentación”,²¹⁴ en otras palabras, el *origen* debe ser comprendido como el *fieri* en sí mismo del pensar. A su vez, este nexo no es otra cosa que la “conexión de todos los factores creadores del pensar”²¹⁵ comprendidos respectivamente en “la doble dirección del pensar con respecto a la conjunción de lo que acontece simultáneamente”.²¹⁶

En este sentido, Natorp señaló que “justamente no es posible afirmar nada sobre el origen, sobre la fuente de lo lógico, sin la remisión anticipativa a lo que desde ahí sale o surge, lo que desde ello y en ello deberá ser fundado”.²¹⁷ Dicho más claramente: “el objeto se revela como el correlato exacto del origen [...] La raíz (*radix*) es el origen, y la raíz de la ecuación del conocimiento es el objeto”.²¹⁸ De manera que el *fieri* del pensar, en cuanto el principio originario de los principios (esto es, los *facta*) del conocimiento, es definido por el filósofo de Marburgo como unidad en sentido de una “unidad por *correlación*” de los diferentes “momentos correlativos de lo lógico”, misma que constituye en su opinión “el sentido aclarado de la ‘unidad sintética’ de Kant”.²¹⁹

No está de más insistir en que, para comprender adecuadamente el sentido genuino del pensar, como se acaba de advertir, es necesario excluir toda representación psicologista y subjetivista del mismo, esto es, ingenuamente idealista. En su lugar, el pensar tiene que ser considerado a partir de su “autonomía y originariedad”.²²⁰ Lo cual es posible, según Cohen y Natorp, a partir de la correcta interpretación de las formas platónicas y su carácter meramente funcional

²¹¹Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 22.

²¹²*Ibid.*, 26.

²¹³*Ibid.*, 12.

²¹⁴Natorp, “Zur Frage der logischen Methode,” 25.

²¹⁵Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 23.

²¹⁶*Ibid.*, 26.

²¹⁷*Ibid.*

²¹⁸*Ibid.*, 34.

²¹⁹*Ibid.*, 26–27.

²²⁰Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 28.

no sustancial, en cuanto hipótesis.²²¹ Desentrañar la función hipotética del pensar posibilita la comprensión adecuada de la lógica, la cual, al igual que en Kant, no es ya una mera lógica analítica formal o de la consecuencia de las proposiciones, sino “doctrina del *lógos* en cuanto tal”,²²² lo que significa, una lógica del pensar puro y de las condiciones sintéticas de la realidad objetiva del conocimiento, es decir, una lógica trascendental o, como también la llama Kant, una lógica de la verdad. En la siguiente sentencia, Cassirer captura magistralmente el sentido puramente *funcional de ser* que está en juego en la lógica genética y que hace posible un sentido completamente *relacional* de lo que en ella resulta puesto como objeto:

La identidad hacia la que el pensamiento progresivamente se dirige no es la identidad de las cosas [*Dinge*] sustanciales últimas, sino la identidad de las ordenaciones [*Ordnungen*] y coordinaciones [*Zuordnungen*] funcionales. No obstante estas últimas no excluyen el momento de la diferencia y alteración, por el contrario, ellas solo alcanzan la determinación con él y en él.²²³

Esto mismo se puede traducir en otros términos: para los neokantianos, especialmente para Natorp, el método (esto es, desde la perspectiva neokantiana, el concepto en que se aprehende y se actualiza la posibilidad de ejecución del filosofar) es la posibilidad desde donde *se origina* ya no solo la puesta en marcha del filosofar en pos de su tarea, sino también *los asuntos* mismos de los que ésta se ocupa. Habría que llamar a esta subsunción de la posibilidad del contenido del filosofar a su posibilidad de ejecución, *metodologismo*. Para los neokantianos, especialmente para Natorp, “el método es todo”, claro está, en el doble sentido que tiene dicha expresión, “todo es método”; así que es este *metodologismo* neokantiano el que mejor hace rendir el sentido de la ya aludida sentencia de Nietzsche recuperada por Heidegger: “no es la victoria de la *ciencia* la que caracteriza nuestro siglo XIX, sino la victoria del *método* científico sobre la ciencia” (HGA 12, 168; 159). De manera que la conocida sentencia de Gadamer con respecto a su maestro cobra para nosotros un nuevo y más radical sentido que el dado por él: “por eso puede considerarse a Natorp como el más riguroso fanático del método de la Escuela de Marburgo”.²²⁴

Finalmente, esta idea de la lógica fue defendida por los neokantianos como el sentido primigenio de toda *ratio*, y con ello, del *dar razones* que caracteriza al quehacer filosófico como tal desde su protoinstitución. Tanto para Natorp como para Cassirer este es el sentido preciso de lo que ellos mismos califican como el “verdadero idealismo” y su “confirmación”, entendiendo por

²²¹Ver Hermann Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik* (Marburg: Rectoratsprogramm der Universität Marburg, 1878), 25–26.

²²²Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 34.

²²³Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 431. Sobre esto, ver Michael Friedman, “Ernst Cassirer and Thomas Kuhn: The Neo-Kantian Tradition in the History and Philosophy of Science,” en *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, eds. Rudolf A. Makkreel, Sebastian Luft (Bloomington: Indiana University Press, 2009), 181.

²²⁴Hans-Georg Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, Rafael Fernández de Maruri D. (Barcelona: Herder, 1996), 71.

ello el sentido definitivo de la filosofía en cuanto filosofía trascendental.²²⁵ Como dice Natorp en su recensión en *Kant-Studien* (1901) de los *Prolegómenos* de Husserl:

El ‘idealismo’ desea fundamentar [*begründen*] lo real en lo ideal, los ὄντα en los λόγοι; así como en Platón, en Leibniz, en Kant, quien con especial claridad reconoció la cuestión del *objeto* [*Gegenstand*] mismo como la cuestión central de su lógica “trascendental” e incluso construyó el concepto entero del objeto a partir de los componentes formales del conocimiento, [esto es,] a partir de lo lógico en su sentido más profundo.²²⁶

Esta determinación última del pensar en su función ordenante y coordinante —puesta de relieve en el fragmento citado, pero omnipresente en los múltiples desarrollos del método trascendental que parten desde el *factum* de la ciencia y culminan en el *factum* de la cultura— será tomada en cuenta por Heidegger en su crítica a los neokantianos, pero también a Husserl, especialmente, al confrontar los conceptos husserlianos de la formalización y de lo formal. Más adelante nos ocuparemos de ello. Con lo dicho hasta aquí por Cohen, Natorp y Cassirer, se puede ver ahora con mayor claridad exactamente contra qué se confrontó Heidegger al defender la prioridad ontológica de la remisiones frente a las relaciones y, en general, al defender la prioridad ontológica de la estructura remisional del mundo y lo mundano frente a los conceptos funcionales al inicio del § 17 y al final del § 18 de *St*, respectivamente. Sin embargo, como veremos en el siguiente capítulo, es contra esto mismo que también se opuso vigorosamente la fenomenología trascendental de Husserl.

²²⁵Ver Natorp, “Kant y la Escuela de Marburgo,” 82 y Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*, 16.

²²⁶Natorp, “Zur Frage der logischen Methode,” 283.

CAPÍTULO IV

LÓGICA PURA, CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO Y ONTOLOGÍA: LA DOBLE VOCACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

“sólo una ciencia justificada y clarificada trascendentalmente en sentido fenomenológico puede ser ciencia última;
[...] sólo una lógica trascendental puede ser una teoría última de la ciencia.
[...] Esta lógica no quiere ser pues una mera lógica formal pura ni, en un sentido más amplio, una *mathesis universalis* en el sentido leibniziano: una ciencia ideal lógica que, sin embargo, solo es una ciencia ‘positiva’”
(Hua XVII, 20; 64)

§ 25. Matemática y *mathesis universalis* en el joven Husserl

En los dos últimos capítulos de la presente investigación hemos abordado de manera sinóptica los puntos clave de la muy dura crítica heideggeriana a la fenomenología trascendental husserliana, crítica que fue desarrollada a inicios de la década fenomenológica que culmina con la publicación de *St*, pero que, a partir de ahí, pareciera haberse solidificado para el resto de la vida pensante del filósofo de la Selva Negra. A su vez, se llevó a cabo un análisis regresivo desde los puntos clave de dicha crítica hacia los cimientos en los que esta se sostiene, los cuales emergen de una problemática, hasta donde sabemos, muy poco explorada en los estudios heideggerianos, a saber, la confrontación de Heidegger con las *Regulae* de Descartes. Por último, hacia el final del capítulo se pusieron de relieve y se analizaron los estrechos lazos entre esta confrontación y la perspectiva general con que, a partir del último cuarto del siglo XIX, los neokantianos de Marburgo abordaron la obra inédita cartesiana desde su propia concepción filosófica, a la que Heidegger definitivamente recurrió, pero frente a la que inevitablemente también se confrontó; asuntos, que, por lo demás, han sido todavía menos explorados que los análisis heideggerianos de las *Regulae*.

Como se dijo desde el segundo capítulo, Heidegger se esforzó en mostrar que sus acusaciones contra Husserl no eran las de un advenedizo, sino que fueron desarrolladas como una auténtica crítica inmanente y que, en este sentido, partían de los propios principios y enseñanzas del método fenomenológico desarrollado por Husserl, para así destacar el supuesto desvío que habría sufrido la fenomenología husserliana con respecto a no otra cosa que sus propias bases. En el tercer capítulo pudimos analizar con cierto detalle las implicaciones de lo que hemos llamado *los principios de los principios* de la metafísica cartesiana sustentados en la idea de la *mathesis universalis*, misma que, siempre según la crítica heideggeriana, Husserl se apropió desde muy al inicio del desarrollo de su fenomenología, motivando con ello un deflexión del abordaje de sus

asuntos propios con respecto a los principios y disposiciones metodológicas que ella se exige a sí misma y la autodación de las cosas mismas que deben ser investigadas fenomenológicamente.

De acuerdo con esta crítica, en vez de *trasponerse* [*sich versetzen*] directamente en la experiencia viva de las vivencias del mundo circundante tal cual estas se dan y en los límites en que ellas se dan con la finalidad de darles voz —esto es, *expresar* sus estructuras concretas esenciales y su sentido de ejecución viviente a través de conceptos que surgieran directamente de dicha experiencia—, de acuerdo con esta crítica, la fenomenología husserliana abordó las vivencias y lo vivido en ellas a través de su propia versión de la posibilidad de predeterminar formalmente tanto el ser de lo conocido en cuanto objeto, como el genuino conocimiento científico de ello. El protomodelo de dicho conocimiento se remontaría a la instauración cartesiana de la consideración *more methodico* del mundo que encontramos en las *Regulæ* y que sería definitoria para la filosofía, la ciencia y, en general, para la cosmovisión modernas. Entonces, sería en la ejecución de la reducción y de la *epojé* fenomenológicas y de la reducción eidética donde resultaría subrepticamente efectiva esta deflexión, en la cual, las vivencias y su mundo circundante habrían de ser *regionalizados* bajo el concepto de *conciencia pura* y *mundo trascendental*, respectivamente. Desde esta perspectiva, la actitud natural tendría que ser entendida como una *postura ante el mundo* resultante de esta deflexión y no el modo originario de estar y morar simple y directamente en el mundo previamente a toda postura teórica.

Así que la aludida asimilación indicada por Heidegger,¹ entre, por un lado, los conceptos cartesianos de *res cogitans* y *res extensa* y, por otro lado, los conceptos husserlianos de conciencia pura y mundo trascendente no debería ser malinterpretada como si con ella se quisiera expresar la relación supuestamente más originaria existente entre el padre de la fenomenología y el filósofo francés. Hasta donde hemos podido ver, creemos que gran parte de quienes se han interesado en analizar la crítica del filósofo suabo al supuesto cartesianismo de Husserl, ya sea para refutarlo o suscribirse a él, lamentablemente han asumido de esta manera dicha asimilación. Cuando, en realidad, según el propio Heidegger, ella no es más que el resultado de otra asimilación, la verdaderamente más originaria entre ambos filósofos, a saber, y como se ha dicho hasta aquí, aquella entre la *ontología formal cartesiana* contenida en la idea de la *mathesis universalis* y la *ontología formal husserliana* contenida en la lógica y la idea de la *mathesis universalis* desarrolladas por el propio Husserl.

Como hemos visto al final del capítulo anterior, esta asimilación parecería no solo haber sido defendida por el filósofo de la Selva Negra sino, ante todo, por Natorp, al señalar que entre su propia idea de la lógica genética (que se remonta hasta Descartes) y la lógica husserliana había una estrechísima conexión, la cual, como también se dijo, fue reconocida por el propio

¹Ver p. 99 del presente trabajo.

Heidegger. Ante esto cabe preguntar: ¿realmente tuvo lugar una asimilación de la *mathesis universalis* cartesiana por parte de Husserl en los términos señalados? ¿tiene la lógica formal y la *mathesis universalis* husserlianas el mismo sentido y función que —según lo expuesto en el capítulo anterior— supuestamente tiene el método y la *mathesis universalis* cartesiana? En fin, ¿la reducción y la *epojé* fenomenológicas desarrolladas por Husserl realmente deben ser entendidas como vimos que el filósofo suabo habló de ellas en sus primeras lecciones de Marburgo? En última instancia, ¿acaso la fenomenología husserliana realmente se limita a ser la versión más sofisticada y última de la teoría del conocimiento iniciada por Descartes y renovada por los neokantianos? La cual, lejos de olvidarse de todo cuestionamiento por el ser, como también vimos —y no nos queda duda de que este es uno de los rendimientos más importantes y perdurables de la crítica heideggeriana a Descartes, a los neokantianos de Marburgo y a Husserl— comporta las más ambiciosas pretensiones ontológicas.

A través de los análisis presentados en este capítulo y el siguiente se intentará dejar en claro que cada una de estas preguntas debe ser respondida con un “no” rotundo. Esto implicará mostrar detalladamente cuáles son los puntos específicos de conflicto entre la fenomenología husserliana y la idea cartesiana y neokantiana del método y de la lógica y el genuino interés crítico cognoscitivo que resulta incompatible con la preocupación por el conocimiento reconocido, destacado por Heidegger. Esto nos permitirá clarificar el sentido de la fenomenología trascendental husserliana a través de dos de sus momentos esenciales, por un lado, en cuanto *crítica radical de conocimiento* y de la *racionalidad en general* y, por otro lado, en cuanto ontología universal concreta. Además, esto nos dará pie para mostrar las enormes divergencias entre la concepción husserliana de una *filosofía primera*, misma que solo podría ser cumplida por la fenomenología trascendental, frente a las concepciones cartesiana y neokantiana de la *filosofía primera*. Finalmente, al hilo de los puntos que se irán abordando a lo largo del presente capítulo y del siguiente también se irán señalando importantes elementos de profunda confluencia entre Husserl y Heidegger, más allá de sus mutuos desencuentros.

Ahora bien, lo primero que debemos tomar en cuenta para abordar la concepción husserliana de la lógica formal y la *mathesis universalis* en relación a su fenomenología es que, a decir verdad, el filósofo moravo no desarrolló tales concepciones a partir de o en referencia a la problemática que, de acuerdo con Rabouin, como vimos,² dio origen a la “interpretación monumental” de la *mathesis universalis cartesiana*, esto es, la conjunción de dos cuestiones que habían sido desarrolladas como asuntos completamente independientes desde la Antigüedad y hasta llegar al propio Descartes: por un lado, la cuestión de la *prima mathesis*, entendiendo por ello una ciencia universal de las disciplinas exclusivamente matemáticas, y, por otro, la cuestión de la

²Ver p. 127 y ss del presente trabajo.

prima philosophia. El hecho de que Husserl se iniciara en la vida intelectual y académica como matemático, de ninguna manera significó que él simplemente importó los métodos matemáticos a los problemas filosóficos, sino justamente lo contrario. Es decir, en sus inicios como matemático, él estuvo completamente enfocado en los problemas relativos a la fundamentación de las disciplinas específicamente matemáticas, pero, justamente por ello, ulteriormente, fue capaz de diferenciar dichas cuestiones con respecto a los problemas filosóficos puros y relativos a la problemática general de una genuina crítica del conocimiento y de una filosofía primera.

Para entender por qué la concepción de la lógica y de la *mathesis universalis* husserlianas fue desarrollada con plena independencia de la “interpretación monumental” de la *mathesis universalis* cartesiana, consideramos que es necesario establecer como marco contextual específicamente lógico y matemático de desarrollo de dicha concepción los estudios realizados por Husserl hacia los últimos quince años del siglo XIX de la doctrina de la ciencia de Bolzano, la lógica de Lotze, la algebraización de la lógica por Boole, Morgan y Schröder, la teoría de las multiplicidades de Bolzano y Cantor, así como el programa formalista de Hilbert, pero, sobre todo, el *analysis speciosa* de Leibniz. Cuestiones que, como señala V. Gérard, Husserl abarcó bajo el concepto general de lo que en los *Prolegómenos* se denomina “matemática formal” (Hua XVIII, 253; 207).³ El propio Gérard advierte que, al situarse en dicho contexto, incluso es posible indicar con precisión que Husserl definitivamente ni siquiera obtuvo la expresión “*mathesis universalis*” de las *Regulae* cartesianas, sino de la obra de H. Hankel, *Sobre la historia de la matemática en la Antigüedad y la Edad Media*, publicada en 1874, aunque también pudo haber obtenido alguna referencia de la edición mencionada de V. Cousin de las obras de Descartes, especialmente, de la *Geometría*, o también de las *Notas breves a la Geometría de Descartes*, escrita por Florimond de Beaune, o de los *Principios de la mathesis universalis o introducción al método geométrico de Descartes* de Van Schooten o incluso de las obras de Wallis. Todas ellas obras que aparecen citadas o de las que hay notas en los manuscritos de Husserl consultados por Gérard, en las cuales la expresión “*mathesis universalis*” es empleada consistentemente en el sentido de la problemática de la ciencia común a todas las disciplinas estrictamente matemáticas y no como la base para la instauración de una ontología formal con pretensiones de ser la nueva filosofía primera.⁴

De acuerdo también con Gérard, entonces, parecería que hacia dicha época Husserl se atañía estrictamente a lo que De Buzon llamó la “‘interpretación aritmetizante’ de la *mathesis uni-*

³Ver Vincent Gérard, “Leibniz et la mathématique formelle,” *Philosophie* 92 (2007): 29–31.

⁴Ver Gérard, “Leibniz et la mathématique formelle,” 35–36. A decir verdad, Husserl conoció la versión alemana del artículo de Natorp “El desarrollo de Descartes desde las *Reglas* hasta las *Meditaciones*, tal y como podemos constatar a través de un texto del verano de 1937 sobre “La diferencia entre la protoinstitución absoluta y relativa” (Hua XXIX, 421). Ver Hua XXIX, 548. En dicho texto, Husserl toma a la remisión que vimos que Natorp hace desde Kant hacia Descartes como ejemplo de cómo “un sentido-final [*Zwecksinn*] tradicional que nace en una fundación temprana tiene una nueva forma en la que ahora se cumple a través de una nueva fundación” (Hua XXIX, 421).

veralis”, la cual, “se trata de una tradición tardía, que emerge en el medio cartesiano, pero que no es propiamente hablando la de Descartes”.⁵ Esta perspectiva, y ninguna otra, sería desde la que Husserl abordaría a Leibniz como el padre de la matemática moderna durante aquellos últimos años del siglo XIX, en los que, al mismo tiempo, se gestaría la idea de la fenomenología que Husserl presentó en sus *IL* de 1900/1901. Así que es en dicho contexto que Husserl descubrió que la idea del cálculo desarrollada por Leibniz se caracterizaba como un “cálculo de contenidos, y no como un cálculo de clases”⁶ (como en el caso de Boole, Jevons, Peirce y Schröder), cuya intuición fundamental, misma que sería retomada y retrabajada por Husserl, yacía en el concepto leibniziano y retomado por Lambert de “multiplicidad”.⁷

A este respecto, Gérard también indica que, si bien Husserl retomó la idea leibniziana de “fundar el cálculo lógico en los análisis de las formas más usuales del juicio”,⁸ en cambio, él consideró que era inaceptable la identificación hecha por Leibniz entre lenguaje y cálculo. Para el joven Husserl, el error radicaba en que tanto Leibniz, como también “Descartes, Hobbes y Spinoza” (Hua XXII, 390), confundían “la función del lenguaje y la función del cálculo”⁹ y consideraban que “el modelo matemático es también el metodológicamente decisivo en filosofía” (Hua XXII, 390). Lo cual, en última instancia, se retrotraía hasta “una falsa analogía entre filosofía y matemática”¹⁰ basada en el hecho de que “el análisis de conceptos propuesto por Leibniz solo mantiene una relación de homonimia con el análisis practicado por los matemáticos”, por lo que, de acuerdo con las reflexiones de Husserl, la *arithmetica universalis* leibniziana no procede a través del análisis de conceptos “en la medida en que el matemático no procede con el concepto de número, sino únicamente con la representación simbólica”.¹¹ Esto es, tal y como lo había hecho Viète a través de la algebraización de la aritmética en la que los números, en cuanto cantidades determinadas y dependientes de las entidades individuales y concretas, fueron radicalmente transformados en meros símbolos que expresan cantidades indeterminadas y que no son obtenidos por abstracción, sino por construcción a partir de reglas o axiomas que el propio pensamiento se da a sí mismo.¹²

De manera que en la *arithmetica universalis* leibniziana “no es el análisis lógico de conceptos lo que está en juego, sino el análisis artificial de sistemas simbólicos”.¹³ Se podría decir

⁵Gérard, “Leibniz et la mathématique formelle,” 36–37.

⁶Ibid., 39.

⁷Ver Gérard, “Leibniz et la mathématique formelle,” 41.

⁸Gérard, “Leibniz et la mathématique formelle,” 42.

⁹Gérard, “Leibniz et la mathématique formelle,” 44. “Puesto que el lenguaje no es un método para deducir consecuencias de una forma sistemática y simbólica; y el cálculo no es un método para exteriorizar de una manera sistemática y simbólica los fenómenos psíquicos” Gérard, “Leibniz et la mathématique formelle,” 44.

¹⁰Gérard, “Leibniz et la mathématique formelle,” 47.

¹¹Ibid., 48.

¹²Ver Klein, op. cit., 121–30. Sobre esto ver también Olav K Wiegand, *Interpretationen der Modallogik: Ein*

que el trabajo de la purificación de la lógica tradicional por parte de Husserl hasta obtener su concepción de la lógica formal consistió justamente en definir y acotar rigurosamente el sentido de la *analiticidad* que está en juego en dicha concepción, la cual habría que diferenciar cuidadosamente de la problemática teórico cognoscitiva y de la filosófica propiamente dicha.

Por tanto, es en este contexto donde se fragua lo que O. Wiegand llama el “sentido limitado”¹⁴ del concepto husserliano de *mathesis universalis* vinculado al desarrollo del álgebra formal, el cual debemos distinguir del “sentido más amplio” de dicho concepto “en cuanto unidad de la matemática formal y la lógica abstracta”.¹⁵ Dicha unificación fue la condición para que Husserl pudiese desarrollar su idea de la forma de la teoría de todas las teorías posibles, entendiendo por esto último, según el § 31 de *LFLT*, un “sistema deductivo, nomológico” en el que se construye el concepto de “multiplicidad con generalidad [*Allgemeinheit*] indeterminada” a través de un sistema de “formas axiomáticas” (Hua XVII, 99; 147); tal y como lo exige el programa de Hilbert,¹⁶ desde el cual, “debemos poder inferir en una deducción pura todo el sistema formal determinado de teoremas, de teorías prácticas, y por fin la *forma* entera de ciencia necesariamente válida para esa multiplicidad” (Hua XVII, 99; 147). De acuerdo con este intérprete, dicha concepción amplia de la *mathesis universalis* tiene una enorme importancia en el contexto del desarrollo de la lógica abstracta hacia inicios del siglo XX, especialmente con respecto a la disputa de Frege y Hilbert sobre la naturaleza y papel de la matemática en función de dicha lógica.¹⁷

De manera que para intérpretes como P. Miller, el desarrollo del concepto husserliano de *mathesis universalis* puede ser entendido a partir de tres momentos. En primer lugar, tenemos los últimos años de la década de los ochenta del siglo XIX marcados por la influencia de Weierstraß y las investigaciones sobre la aritmetización del análisis centradas en la ciencia del número (mismas que estarían en continuidad con la tradición cartesiana señalada por De Buzon, pero que no es atribuible al propio Descartes); es justamente desde esta etapa de trabajo que Husserl comenzó a descubrir la diferencia entre las cuestiones estrictamente matemáticas y los problemas propiamente filosóficos en ellos que el matemático es incapaz de resolver, por lo que se hizo necesario

Beitrag zur Phänomenologischen Wissenschaftstheorie (Dordrecht: Springer Netherlands, 1998), 22 y ss.

¹³Gérard, “Leibniz et la mathématique formelle,” 48.

¹⁴Wiegand, op. cit., 21.

¹⁵Ibid.

¹⁶Sobre la ya mencionada relación entre la *mathesis universalis* husserliana y el programa formalista de Hilbert ver Hua XXI, XXXIII-XXXV, así como los trabajos de Dieter Lohmar, *Phänomenologie der Mathematik: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis nach Husserl* (Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989), 174–75; James Dodd, “Husserl Between Formalism and Intuitionism,” en *Rediscovering Phenomenology: Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, eds. Luciano Boi, Pierre Kerszberg y Frédéric Patras (Dordrecht: Springer, 2007), 267–307; Wiegand, op. cit., 65–70.

¹⁷Ver Wiegand, op. cit., 31–32.

para él recurrir a la perspectiva filosófica de Brentano.¹⁸ En segundo lugar, tenemos el inicio de la década de los años noventa del siglo XIX, caracterizado por la distinción entre aritmética del número y aritmética universal.¹⁹ Finalmente, en tercer lugar, tenemos la concepción definitiva de la *mathesis universalis* que encontramos en los *Prolegómenos* y en *LFLT*. Como comenta Wiegand, “fue en este periodo que se ampliaron los intereses de Husserl desde una filosofía de la aritmética hacia una filosofía de la lógica en general”.²⁰ A partir de esta última etapa, el análisis dejó de ser visto por el filósofo moravo como una mera ciencia de los números, para ser concebido como una ciencia formal pura dirigida a un ámbito propio de objetos, las multiplicidades, el cual es construido, como enseñaba Hilbert, de forma completamente axiomática.²¹

Tomadas de manera global, la lógica formal y la correlativa *mathesis universalis* apuntan a la construcción de sistemas deductivos meramente formales pero nada nos pueden enseñar sobre la verdad y el contenido cognoscitivo mismo de una ciencia que se rige por dichos sistemas; como veremos, a diferencia de los neokantianos, en la concepción global husserliana de la ciencia el mero armazón lógico formal es incapaz de determinar el sentido concreto del ámbito de investigación que hace ser *ciencia-de* a una ciencia determinada. De modo que la lógica formal y la *mathesis universalis* concebidas por Husserl están perfectamente restringidas a la esfera de la analiticidad de los juicios y la respectiva forma general de objetos “algo en general”, pero no poseen, y sobre todo, no pueden poseer, una función “sintética”, o si se prefiere decir, constructiva, con respecto a lo efectivamente conocido científicamente.

En otras palabras, y aunque la distinción no cobró su mejor expresión hasta *LFLT*, habría que decir que, desde los últimos años del siglo XIX, Husserl tenía perfectamente en claro que su idea de una lógica formal con su respectiva *mathesis universalis* no posee y sobre todo no puede poseer un sentido *trascendental*, sino que, en términos muy generales, se limita a ser una *lógica*

¹⁸Ver Philip Miller, *Numbers in Presence and Absence: A Study of Husserl's Philosophy of Mathematics* (The Hague: Nijhoff, 1998), 2–8.

¹⁹Ver Miller, op. cit., 10–15. Ver la carta de Husserl a Stumpf de 1890, referida por Miller, donde se afirma que “la aritmética universal no es una ciencia, sino una parte de la lógica formal” HuDo III/1, 161.

²⁰Wiegand, op. cit., 38. Ver Miller, op. cit., 15–30.

²¹Ver Wiegand, op. cit., 38 y 68. En una carta del 17 de marzo de 1897, Husserl reconstruye para Natorp el camino que lo ha conducido hasta su concepción de la lógica formal y la *mathesis universalis* de la siguiente manera: “En mi investigación partí desde la doctrina del arte lógico [*logischen Kunstlehre*] y planteé la pregunta por sus fundamentos teóricos [...] Mi propia posición la fundamenté completamente desde el comienzo a través del paralelismo entre proposiciones lógicas y algebraicas [...] Muestro que las formas normativas de las proposiciones es en ambos casos un giro insignificante de un contenido material [...] Del mismo modo en que el álgebra tiene que ver con *números* [*Zahlen*] (en consideración nomológica), así, entonces, la lógica tiene que ver con *significaciones, proposiciones, etc.* [...] Pero la comparación con la matemática es, sin embargo, en mi postura más que una comparación: La entera matemática *pura*: doctrina pura de las cantidades [*Anzahlen*], de los números ordinales, doctrina pura de los conjuntos [*Mengenlehre*], doctrina de las combinaciones, doctrina de las multiplicidades (doctrina de las multiplicidades euclidianas y no euclidianas, etc.) la entera *mathesis universalis* en el sentido de Leibniz, tal como quiero creerlo, puede ser retrotraída a la lógica pura” (HuDo III/5, 53).

de la contradicción que se ocupa tanto de la mera consistencia de las estructuras morfológicas y sintácticas de los juicios (esto último, especialmente en *LFLT*) como de la consistencia de las estructuras objetivas formales de lo juzgado a través de ellos.

Respecto a esto último valdría la pena ser todavía más enfáticos: la universalidad de la apofántica formal y de la ontología formal husserlianas que conforman a la lógica formal está restringida a la analiticidad, a la mera forma lógica de los juicios, pero no abarca ni pretende abarcar las estructuras y contenidos propios ni de la conciencia subjetiva que tenemos de lo juzgado en ellos, ni de las cosas mismas expresadas por tales juicios. Dicho todavía más clara y específicamente: aunque Husserl haya utilizado la expresión “ontología formal”, por razones que habrá que aclarar más adelante, propiamente hablando ella no es una *ontología* universal en el sentido tradicional del término (mucho menos en el sentido que Heidegger parece haberle otorgado en cuanto un nuevo proyecto y anticipación del sentido de ser efectivo de lo dado en el mundo y del mundo mismo), sino —si se nos permite la expresión— una *ontología de los juicios* y más específicamente, de las formas de sentido no contradictorio de las formas generales de los objetos judicativos.²² Creer que la lógica formal husserliana pretende extenderse más allá de los límites del juicio hasta convertirse en una lógica —más claramente dicho, una ontología de las cosas mismas, pero ya no en cuanto juzgadas, sino en cuanto existentes—, sería como creer que la lógica y la gramática que articulan las proposiciones a través de las cuales se narra un partido de fútbol son coextensivas y, en este sentido, normativas del juego mismo que está siendo narrado.

En cambio, la *lógica trascendental* husserliana (que justamente se ocupa de la evidencia, esto es, la vivencia subjetiva de la *verdad*, y del *sentido objetivo propiamente dicho del contenido de lo científicamente conocido*, pero también, de la *validez de ser* y la *génesis* del ser mismo de los objetos así conocidos) solo pudo ser desarrollada a partir de la irrupción, no de la primera fenomenología de las *IL* —aunque en la VIª de las investigaciones encontramos elementos claramente precursores para ello—, sino de la fenomenología trascendental. Una clara distinción del alcance y las respectivas funciones de la *lógica formal* frente a la *lógica trascendental* husserlianas es, a nuestro modo de ver, una condición sin la cual resultaría imposible comprender el proyecto filosófico global desarrollado por Husserl. Es justamente esta distinción la que resulta imposible de hallar tanto en las críticas de Natorp como en las de Heidegger. Pero lo dicho hasta aquí, es apenas un preámbulo de lo que tendrá que ser cuidadosamente abordado en el siguiente capítulo. Y, como se verá en la sección siguiente, una clara distinción entre fenomenología trascendental y neokantismo no es para nada fácil de obtener.

²²Sobre esto ver el excelente trabajo de Vincent Gérard, “La *mathesis universalis* est-elle l’ontologie formelle ?” *Annales de Phénoménologie* 1 (2002): 92.

§ 26. El proyecto neokantiano de una filosofía trascendental y la idea de la lógica pura en los *Prolegómenos*

Quisiéramos comenzar señalando que la inflexible diferencia entre el modo de concebir la tarea del filosofar por parte de Natorp y de Husserl quedó señalada de la manera más curiosa en un testimonio recogido por L. Strauss sobre el modo en que el propio Husserl se expresaba al respecto: “la Escuela de Marburgo comienza con el techo, mientras que yo comienzo con los cimientos”.²³ Tomando en cuenta la última parte del capítulo anterior, habría que agregar que a su vez Strauss no se equivocó al añadir que Heidegger siguió a Husserl en esto y además profundizó en ello.²⁴ Pero ¿qué quiso decir Husserl a través de esta peculiar manera de apuntar el contraste entre su proyecto fenomenológico trascendental y el proyecto de la filosofía trascendental de los neokantianos de Marburgo, especialmente Natorp? Justamente, en una muy importante carta dirigida precisamente a Natorp el 18 de marzo de 1909, Husserl afirmó:

La escuela de Marburgo tiene desde el principio una problemática y método distintos. Ella elaboró para sí posiciones sólidas sobre problemas crítico-cognoscitivos de orden superior, los cuales son para ella lo primero, y a partir de los que ella se orienta respecto a todo trabajo ulterior, de modo que cada cosa debe estar sujeta a dichas posiciones. Nosotros los de Gotinga trabajamos en una actitud completamente distinta, y pese a todo, somos idealistas honestos, de un cierto modo idealistas desde abajo. No solo existe un mero y falso abajo empirista y psicologista, sino también un idealismo auténtico, desde el cual se puede trabajar paso a paso hasta las alturas (HuDo III/5, 110).

Hacia 1901, una vez refutado el psicologismo lógico y defendida la idealidad de los conceptos y objetividades lógicas en los *Prolegómenos*, ciertamente, parecía que Husserl definía a su fenomenología al inicio de las *IL* de manera muy semejante a como Cohen y Natorp concebían — como vimos de forma esquemática en el capítulo anterior— la tarea inicial (pero no la final) del filosofar en tanto “teoría del conocimiento”. En efecto, en la “Introducción” al segundo volumen de dicha obra (Investigaciones I a V), él afirmaba que su idea de la fundamentación objetiva de su lógica formal (inspirada en los trabajos de Leibniz, Lotze y Bolzano) necesitaba a su vez una fundamentación teóricocognoscitiva.²⁵ Con ello, según palabras del propio Husserl, “surge, entonces,

²³Leo Strauss, *Platonic Political Philosophy* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1983), 31.

²⁴Ver Strauss, op. cit., 31.

²⁵Sin embargo, no hay que dejar de tomar en cuenta las reservas que el propio Husserl indicó respecto a su filiación al pensamiento de Lotze y de Bolzano para la conformación de su idea de la fenomenología. Sobre esto ver Hua XVIII, 218–229; 182–190 y Hua V, 57–59; 69–71. Así, en el ya citado “Proyecto de un prólogo” para las *IL* escrito en 1913, Husserl afirmó contundentemente que, a pesar de sus avances en el desarrollo de la lógica, Lotze cae en una posición “realmente antropologista” cuando intenta explicar cómo es posible que pensemos las objetividades lógicas, debido, principalmente, a que su teoría del conocimiento —misma que es completamente diferente de la fenomenológica— está contaminada con dos presuposiciones metafísicas: una respecto a una “realidad efectiva ‘en sí’ que nada tiene que ver con todos nuestros conocimientos y formas de conocimiento” y otra respecto a “un mundo de la representaciones, de validez meramente humano-subjetiva” (Hua XX/1, 307; 292). Así mismo, a decir del

la gran tarea de llevar las *ideas lógicas*, los conceptos y las leyes, a *claridad y distinción* [Klarheit und Deutlichkeit] *teórico-cognoscitiva*” (Hua XIX/1, 9; 218).²⁶ No obstante, como explicaremos más adelante, a diferencia de los neokantianos, esto quería decir que:

los conceptos lógicos, como unidades válidas del pensamiento, *tienen que tener su origen [Ursprung] en la intuición [Anschauung]* [...] no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con “meras palabras”, esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica [...] No pueden satisfacernos significaciones que toman vida —cuando la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las “cosas mismas”. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia [Evidenz] de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley; y, en el sentido de la práctica del conocimiento, queremos despertar en nosotros la disposición para mantener las significaciones en su inquebrantable identidad, mediante mediciones suficientemente repetidas sobre la intuición reproducible (o sobre la realización intuitiva de la abstracción) (Hua XIX/1, 10; 218).²⁷

Posteriormente, dicha idea se repitió años después en sus lecciones del semestre de invierno de 1906/07 en la Universidad de Gotinga, “Introducción a la lógica y a la teoría del conocimiento”, pero a su vez en ellas se amplió la visión y el alcance de la fenomenología, más allá de los meros problemas de la fundamentación de la lógica formal —de la teoría de la teoría— hasta alcanzar los problemas de lo que muchos años después, en sus lecciones del semestre de invierno de 1922/23, Husserl seguiría considerando como “la original y auténtica teoría de la razón cognoscitiva” (Hua XXXV, 35), misma que en última instancia constituye tan solo un problema parcial con respecto a la problemática de una teoría general de la razón en cualquiera de sus formas; es decir, no solo de la razón teórica, sino también práctica, valorativa, estética y ética (Hua XXIV, 206):²⁸

fenomenólogo, “no sólo le son completamente ajenas la idea de una *mathesis universalis* y la idea de una morfología pura de las significaciones y todos los restantes desarrollos ontológicos de estos volúmenes [de los Prolegómenos y las *IL*], sino también, y en relación con lo tan valioso que él si me brindó, el entero sentido idealista que pertenece esencialmente a mi idea de la lógica pura [...] La idea de una lógica pura en mi sentido y, sobre todo, en el sentido de una lógica pura pendiente de clarificación epistemológica, la habría él rechazado resueltamente [...] Nadie ha reparado en que la teoría del conocimiento de Bolzano se levanta sobre el suelo de un empirismo extremo” (Hua XX/1, 308; 293).

²⁶Hemos modificado la traducción. Para un análisis sistemático de “la diferencia entre la clarificación [Klärung] lógica y la teórico-cognoscitiva” ver el texto de septiembre 1908 publicado como el “Apéndice VI” de Hua XXIV, 430–449.

²⁷Las cursivas son nuestras. Para un estudio sistemático del desarrollo de la fenomenología a partir de la necesidad de una fundamentación teórica cognoscitiva de la lógica pura, ver Lina Rizzoli, *Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls* (Dordrecht: Springer, 2008), 11–38.

²⁸Como señala en sus lecciones del verano de 1909 en la Universidad de Gotinga, “Introducción a la fenomenología del conocimiento”: “Una fenomenología sistemática y omnicomprendensiva de los fenómenos en sus múltiples formas que se manifiestan en el plexo conjunto del conocimiento, *eo ipso*, tiene que resolver los problemas racional-críticos que se presentan racionalmente en el conocimiento [...] Sin embargo, es importante señalar que la razón no es meramente teórica, sino también valorativa, estética y práctica, y que lo que normalmente allí se distingue, [en

La fenomenología es la ciencia de los ‘orígenes’. Ella nos enseña a familiarizarnos con el suelo primigenio, la tierra fértil [*Mutterboden*], de todos los principios para hacer posible toda objetividad, la esencia de las especies sensibles y la esencia de las formas intelectivas, a las cuales está unido todo pensamiento por fundamentos esenciales (y no por razones meramente empíricas)” (Hua XXIV, 376).

A su vez, esta manera de caracterizar la fenomenología fue repetida tanto en *Ideas I*, cuando se habla de “la peculiar esencia de la fenomenología como ciencia de los ‘orígenes’” (Hua III/1, 122; 207), como en un manuscrito de 1912 que forma parte de *Ideas III*.²⁹ Finalmente, muchos años después, en su famoso artículo de 1933, Fink (con plena aprobación de Husserl, en consonancia con lo afirmado por el padre de la fenomenología en un texto no publicado de 1924, en *LFLT* y en las *MC*)³⁰ planteaba en estos mismos términos la tarea de la fenomenología, pero ahora considerada en su amplitud máxima posible, al afirmar que:

La cuestión fundamental de la fenomenología por la cual ella está puesta en marcha hacia muchos problemas tradicionales, y que manifiesta su oposición radical al criticismo, se puede formular como la pregunta por el *origen del mundo*. La indeterminación y apertura de dicha formulación, y que dejamos inmediatamente así, nos indica el carácter elemental de dicha pregunta a través de la riqueza de su significación resonante y rememorante.³¹

No obstante, cabe preguntarse ¿cómo exactamente lo señalado en estas tres citas extensas (que a su vez representan tres momentos del desarrollo de la fenomenología husserliana) se opone diametralmente al neokantismo? Si tenemos presente nuestra caracterización del neokantismo en el sentido restringido en que fue abordado en el capítulo anterior (a partir del método trascendental), la diferencia no es algo inmediatamente obvio. Por ejemplo, si partimos de la última cita en que

realidad] estaría conjugado. A las objetividades de la naturaleza les corresponden objetividades de valor en el sentido de la razón práctica. Si tomamos a todas en conjunto, entonces abarcaremos a la conjunción y dación objetiva de los fenómenos, a decir verdad, todos los fenómenos; cada fenómeno tiene cierta función en la teleología de la razón” (HuaMa VII, 99). A este respecto ver también el § 139 de *Ideas I*, Hua III/1, 321–324; 423–425 y § 5 de las lecciones “Introducción a la filosofía” de 1922/23 en Hua XXXV, 41–43.

²⁹“La fenomenología, tal y como la entendemos nosotros, es la ciencia de los ‘orígenes’, de las matrices de todo conocimiento, y es la tierra fértil de todo método filosófico: todo método filosófico conduce a ella y al trabajo en ella. Si los filósofos dijeron una y otra vez —o sin decirlo, se guiaban por esta idea— que el conocimiento natural de la vida práctica y de las ciencias dogmáticas era insuficiente; que adolecía de oscuridades; que los conceptos fundamentales de todas las ciencias —a saber, de las dogmáticas— necesitaban una ‘clarificación’, una reconducción [*Zurückführung*] a sus orígenes: todo eso que aquí se siente como una carencia encuentra su última satisfacción en la fenomenología” (Hua V, 81; 93–94). Hemos modificado la traducción.

³⁰En primer lugar, nos referimos al texto de 1924 que fue compuesto a partir de la conferencia “Kant y la idea de la filosofía trascendental” pronunciada el 1 de mayo de 1924 en la Universidad de Friburgo, cuyo tema es el origen del mundo; ver especialmente, Hua VII, 274–275. Además, recordemos que al final de la “Introducción” de *LFLT* Husserl apunta enfáticamente que todo preguntar filosófico por el mundo presupone una clarificación de su origen, misma que solo puede ser llevada a cabo por la fenomenología, ver Hua XVII, 19–20; 63–64. A su vez, al final de las *MC*, la fenomenología es caracterizada una vez más como clarificación radical del sentido del mundo a partir de su origen, pero también como una aclaración del sentido “*de los conceptos de la naturaleza, del espacio, del tiempo, de la esencia animal, de la psique, del cuerpo orgánico, de la comunidad social, de la cultura, etc.*” (Hua I, 180; 231).

³¹Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik,” 337–38.

se ofrece una idea, la más amplia, de la fenomenología a partir de su tarea, podría decirse que ella no parecería apartarse del modo en que Cohen, Natorp e incluso Cassirer, concebían la tarea del filosofar a partir del método trascendental; pareciera ser que también Husserl parte, primero, del *factum* de la ciencia, luego, del *factum* de la cultura, para así remontarse a su *fieri* en el pensar. Queremos decir, pareciera que aquí también se entendería la tarea de la filosofía como una investigación de los orígenes últimos, ya no solo de las objetividades lógicas y de todo correlato objetivo del comportamiento teórico de un sujeto cognoscente, sino también de toda objetividad posible “dada”, esto es, *puesta por el pensamiento*, en los diferentes ámbitos del mundo, es decir, como vimos, abarcando toda la anchura y profundidad del “*bathos* de la experiencia”.

Algo semejante podría pasar si, por ejemplo, partimos de la penúltima caracterización de la fenomenología y su tarea, pues, ¿no vimos que, para los neokantianos de Marburgo, la filosofía definida a partir del método trascendental también tiene como finalidad última acceder a los principios últimos de donde surge la objetividad remontándose al origen de ésta? En fin, incluso si partiéramos de la primera caracterización de la fenomenología y su tarea ahí presentada, no sería fácil entender inmediatamente la diferencia con la concepción neokantiana de la filosofía, pues, como también vimos, la pregunta por el origen de las objetividades, ya no solo teóricas, sino también las diferentes formas de la cultura en general, está remitida a la intuición del pensar articulada “en” la experiencia, lo cual, según Natorp, permitía escapar a la filosofía de concepciones meramente especulativas de la realidad y de la construcción de la objetividad de lo real dado en dicha experiencia.³² ¿Qué cambia entonces con la fenomenología?

Para lograr comprender adecuadamente esta diferencia será necesario considerar lo siguiente: recordemos que en la exposición programática de su “Idea de la lógica pura” al final de los *Prolegómenos* (Cap. 11), en la que Husserl sintetiza su tesis de que si bien ella puede ser con-

³²Solo podemos percatarnos de qué tan cerca están ambos proyectos y de qué tan difícil es realmente diferenciarlos cabalmente sin desfigurar dicha proximidad, cuando una caracterización precisa de una bien podría pasar por la de la otra. Por ejemplo, ¿acaso no la siguiente reflexión sobre el sentido de la fenomenología husserliana hecha por J. Ladrière bien podría ser aplicada a la filosofía trascendental neokantiana?: Según este autor, en Husserl “[...] lo que se halla destruido en la idea de fundación, es precisamente esta irreductibilidad y esta autarquía del fundamento [...] Lo que sirve de fundamento en un momento dado no constituye sino una zona de detención, completamente provisoria, en un proceso que debe continuarse. [...] A la reductibilidad responde la integridad. De un lado y del otro se abre pues una infinitud. Hacia atrás, del lado de la reducción, se hallan las condiciones necesarias, lo que se presupone, lo que por ende este título puede ser contemplado como ‘fuente’. Hacia adelante, del lado de la integración, se halla uno frente a las condiciones de posibilidad [...] De un lado y otro, la cadena de los condicionamientos puede proseguirse sin que aparezca en un momento dado un eslabón último, que fuera un término fundador absoluto, sea en el sentido de un elemento primero, sea en el sentido de una totalidad integradora. [...] lo que debe preservarse es la fundación como acto de fundar o, más exactamente, como transgresión de lo inmediato [...] ella ya no puede significar la puesta en evidencia de una instancia última de sustentación, sino el esfuerzo por seguir las indicaciones de las huellas que se dibujan en el espacio sin figura de la manifestación, en el espacio que se abre por encima del abismo” Jean Ladrière, “L’Abîme,” en *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison* (Bruxelles: Facultés Universitaires de Saint-Louis, 1976), 182–83 y 190 citado en Rizo-Patrón de Lerner, *Husserl en diálogo*, 73–74.

cebida como una disciplina práctica, como una tecnología, y como una disciplina normativa, en última instancia, ella más bien debe ser fundada en primera instancia como una *disciplina teórica* en el sentido más radical. Lo que significa que ella debe ser fundada no como una ciencia prescriptiva que dicta cómo debemos juzgar, sino como una disciplina enteramente volcada al contenido mismo del juicio científico en un *interés cognoscitivo*, esto es —siguiendo a Bolzano—, como una “doctrina de la ciencia” (Hua XVIII, 40; 50), o más claramente, como una “teoría de las teorías, ciencia de las ciencias” (Hua XVIII, 244; 201);³³ este y no otro es el asunto central de los *Prolegómenos*, una vez despejado el camino para la clarificación del sentido y tarea de la lógica, obstaculizado por el psicologismo.

La lógica pura tiene como tarea “tratar *de las ciencias* como unidades sistemáticas de esta o aquella forma” (Hua XVIII, 40; 49), es decir, como una “unidad de la conexión de fundamentación” [*Begrundungszusammenhang*] (Hua XVIII, 233; 193).³⁴ Esto, con el fin de clarificar las “condiciones de posibilidad de la ciencia en general” (Hua XVIII, 238; 197), o lo que es lo mismo, con la misión de clarificar la esencia o forma pura de toda teoría. A su vez, las verdades científicas no son un todo caótico, pues ellas más bien conforman una unidad objetiva ideal que está articulada sistemáticamente por leyes.

En cuanto formas concretas de dicha unidad ideal objetiva, toda ciencia real o meramente posible habrá de retrotraerse a través de diferentes vías de formalización hasta lo que en el § 64 de los *Prolegómenos* Husserl denominó como “unidad de la explicación [*Erklärung*]” y “unidad teórica, es decir, [...] unidad homogénea de leyes fundamentales o, por último, *unidad homogénea de principios explicativos*” (Hua XVIII, 236; 195) Al mismo tiempo, esta unidad está constituida por las leyes que a su vez no son “fundamentales” por otras, por lo cual reciben el nombre de “leyes fundamentales [*Grundgesetze*]” (Hua XVIII, 234; 194). Por ello, dicha unidad, en la que se configura “una legalidad fundamental” de toda ciencia, se denomina la “unidad de la teoría sistemática conclusa” (Hua XVIII, 234; 194), es decir, la “unidad homogénea de legalidades fundantes” o “*principios explicativos*” últimos, en otras palabras, la “unidad teórica” en sentido estricto (Hua XVIII, 236; 195); misma que permite a las “ciencias abstractas” o “nomológicas”, es decir, las ciencias fundadoras, “determinar la esfera” de las “ciencias concretas” u “ontológicas” (Hua XVIII, 236; 195).

³³Las cursivas son nuestras. En este sentido, en las lecciones de invierno de 1906/07 se dice: “es indudable que podemos limitar la idea de una doctrina de la ciencia al punto que ella quede desconectada de todo propósito normativo y práctico, no cabe duda de que *la lógica en cuanto doctrina de la ciencia* puede ser construida sin que *ella sea en sí misma una disciplina normativa* y tampoco la doctrina de un arte; más bien ella investiga con un propósito puramente teórico ciertas características esenciales que todas ciencias tienen en común” (Hua XXIV, 34).

³⁴O como también se dice en *LFLT*, para la lógica en cuanto teoría de la ciencia: “una ciencia en general es una multiplicidad de verdades que no se hallan casualmente reunidas, sino que están ligadas entre sí y referidas, en cualquier caso, a una esfera unitaria de objetos” (Hua XVII, 107; 155)

Ahora bien, para llevar a cabo esta clarificación de la posibilidad de la ciencia en general es crucial reconocer que, a su vez, estas leyes fundamentales y su unidad “se fundan puramente en el contenido del conocimiento, y respectivamente, en los conceptos categoriales a que este contenido se halla subordinado” (Hua XVIII, 241; 199), y no en los actos psíquicos en que ellas son mentadas, como pretende defender el psicologismo lógico; esto es, poseen una fundamentación objetiva ideal. Con respecto a esto Husserl concluye: “estas leyes y respectivamente los conceptos categoriales con que están construidas, constituyen precisamente lo que en sentido objetivo ideal puede entenderse por las condiciones de posibilidad de la *teoría* en general” (Hua XVIII, 241; 199).

Dado lo anterior, surgen dos preguntas sobre “cuáles son los *conceptos primitivos esenciales* de que se compone el concepto esencial de teoría” y acerca de “cuáles son las *leyes puras*, que fundándose en estos conceptos, dan unidad a toda teoría como tal y que determina *a priori* las variantes o especies posibles (esenciales) de la misma” (Hua XVIII, 243; 200). A partir de ellas, la tarea de la lógica pura se divide en tres grupos de problemas estratificados, según lo expuesto en tres párrafos de este último capítulo de los *Prolegómenos*:

- (1) § 67: aquellos que tienen que ver con los conceptos primitivos, estos es, los conceptos categoriales de significaciones, los conceptos categoriales de objetos y las relaciones entre estos; lo que ulteriormente se concebirán como los problemas concernientes a una apofántica formal y una ontología formal.
- (2) § 68: aquellos que tienen que ver con las leyes y teorías fundadas en ambos tipos de conceptos y sus relaciones, y con la validez fundada en la estructura formal de dichos conceptos; lo que ulteriormente se concebirá como los problemas concernientes a una lógica de la consecuencia que se distingue de una lógica de la verdad propiamente dicha.
- (3) § 69: aquellos que tiene que ver con lo que él llama “la teoría de las formas posibles de las teorías o la teoría de las multiplicidades puras”, la cual, trata *a priori* de “las *clases (o formas) esenciales de teorías y de sus leyes de relación correspondientes*” (Hua XVIII, 244; 201); lo que ulteriormente se llamará la teoría matemática de multiplicidades. Como es bien sabido, dichos desarrollos ulteriores fueron expuestos principalmente, primero, por ejemplo, en la lecciones de invierno de 1906/07 recién citadas, y condensados y perfeccionados en su *LFTL* de 1929.³⁵

³⁵Para este desarrollo ver la “Primera sección: la idea de la lógica pura como una teoría formal de la ciencia” de estas lecciones (Hua XXIV, 1–115) y la “Primera sección: La estructura y el alcance de la lógica formal objetiva” de *LFLT* (Hua XVII, 51–154; 99–203). Sobre el desarrollo de la idea de la lógica pura tanto en los *Prolegómenos* como en *LFLT*, ver Bernet, Kern y Marbach, op. cit., 27–52; Suzanne Bachelard, *A Study of Husserl’s Formal and Transcendental Logic*, trad. Lester Ebee (Evanston: Northwestern University Press, 1968), xxxiii–liv y 3–89; Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl*, 76–83; Richard Tieszen, “Husserl’s Concept of Pure Logic

El conjunto de estos tres grupos de problemas representan no otra cosa que el programa para una lógica pura que pretenda instituirse como *forma de las formas posibles de la teoría, como una analítica a priori* de la idea de la ciencia en general. Para los fines que ahora nos competen no es necesario abordar el desarrollo concreto de estos problemas, pues tan solo se requiere que nos concentremos en el *modo* en que Husserl consideró que ellos, partiendo del primero, deben ser abordados aquí, en las *IL* y en adelante. Es decir, debemos concentrarnos en la *problemática metodológica inherente a la lógica pura* y su pretensión de clarificar las condiciones de posibilidad de toda teoría partiendo del problema de la clarificación de sus conceptos primitivos categoriales de significaciones y los conceptos primitivos categoriales de objetos. Así, en la presentación de los *Prolegómenos* publicada en el Vol. 24 del *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* de 1900, Husserl sintetiza su idea de la *lógica pura* de la siguiente manera:

La lógica pura es el sistema científico de las leyes ideales y teorías que están fundadas puramente en el *sentido* de las categorías ideales de significación; esto es, en los conceptos fundamentales que son comunes a toda ciencia, puesto que determinan de la forma más universal aquello que hace a las ciencias ciencias de manera objetiva, a saber, la unidad de la teoría. En este sentido, la lógica pura es la ciencia de las “condiciones de posibilidad” ideales de la ciencia en general o de los constituyentes ideales de la idea de la teoría (Hua XVIII, 262).

Ahora bien, tomemos en cuenta que, de acuerdo con el propio Husserl, “el término de posibilidad, aplicado a los conceptos, es manifiestamente traslaticio” (Hua XVIII, 242; 199), puesto que con él nos podemos referir tanto en “sentido propio” a “la existencia de los objetos que caen bajo los conceptos correspondientes”, como también a “la esencialidad del concepto” (Hua XVIII, 242; 199–200). En el primer caso, la pregunta por la posibilidad de una teoría en general se responde a través del “conocimiento intelectual de una teoría cualquiera determinada” (Hua XVIII, 242; 200). Pero en el segundo caso, una teoría cualquiera determinada en última instancia se justifica lógicamente al retrotraerse hacia los “*conceptos y leyes que representan los elementos constitutivos ideales de una teoría en general* (las ‘condiciones de su posibilidad’) y que regulan *a priori* y deductivamente toda especialización de la idea de teoría en sus especies posibles” (Hua XVIII, 243; 200) y no apelando al mero *factum* de las ciencias.³⁶ Entonces, ¿cómo podría la lógica pura

(Prolegomena, §§1–16, 62–72),” en *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, ed. Verena Mayer (Berlin: Akademie Vr., 2008), 9–26; Stefania Centrone, *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl* (Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2010), 110–13; David W. Smith, “What is ‘Logical’ in Husserl’s *Logical Investigations*? The Copenhagen Interpretation,” en *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl’s Logical Investigations Revisited*, eds. Dan Zahavi y Frederik Stjernfelt (Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 2002), 51–65.

³⁶“La teoría formal de la ciencia debe enunciar en general un *a priori* propio de la ciencia posible; el gran problema ‘¿cómo es posible la ciencia?’ no queda solventado, para hablar metafóricamente, por el ‘*solvitur ambulando*’. Esa posibilidad no puede demostrarse *por el factum* de las ciencias, pues solo la subsunción bajo esa posibilidad tomada

hacer cumplir su tarea?, es decir, ¿cómo podría ella clarificar las condiciones de posibilidad, los conceptos primitivos, de la unidad teorética?

Para responder a esta pregunta pongamos atención al hecho de que la lógica pura en sentido husserliano, en cuanto ciencia de la ciencia, teoría de la teoría, es a su vez una ciencia y una teoría. Es aquí que encontramos la cuestión de la referencia retrospectiva de la lógica que habría de ser diferenciada de la referencia retrospectiva de la fenomenología a sí misma, sobre la que se habló al inicio de nuestra investigación.³⁷ Recordemos que dicha autorremisión de la fenomenología es un punto central para una filosofía primera fenomenológicamente conducida que comporta la exigencia de una responsabilidad radical de sí misma consigo misma.³⁸ Este carácter autorremisional de la idea husserliana de la lógica quedó claramente expresado en la “Introducción” al segundo volumen de las *IL* de la siguiente manera:

la aclaración de las ideas lógicas, como concepto y objeto, verdad y proposición, hecho y ley, etc., conduce inevitablemente a las mismas cuestiones, que de todos modos habría que acometer, porque, *de no acometerlas, permanecería inaclarada la esencia de la aclaración misma* a que aspiran los análisis fenomenológicos³⁹ (Hua XIX/1, 13; 220).

Ahora bien, al prestar atención a esta autorremisión no solo se destaca que el concepto lógico de “concepto” es a su vez un concepto y que el concepto lógico de “objeto” es a su vez un objeto, sino también que la lógica pura en sentido husserliano no solo tiene como tarea clarificar la *posibilidad objetiva* de la teoría en general (esto es, la unidad sistemática de conceptos primitivos y su legalidad), sino que, por decirlo de algún modo, ella se ve confrontada con la cuestión decisiva de si ella misma, en cuanto ciencia, se somete completamente a esta unidad y a su legalidad; lo que implica que ella misma también debe buscar la claridad conceptual para sí misma.⁴⁰

¿No se podría llegar a pensar, por virtud de esta misma autorremisión, que la lógica pura, en cuanto *teoría* que es, pudiese ser deducida por sí misma recurriendo al mismo tipo de justificación que es necesaria para una ciencia determinada cualquiera? Considerando lo que ha sido dicho hasta aquí sobre la idea de la lógica pura, esta tentativa quedaría absolutamente imposibilitada desde el comienzo. Por definición, no podemos suponer que la unidad teorética de toda teo-

como idea demuestra el *factum*. Así, nos vemos conducidos de nuevo a la lógica, a sus principios y teorías *a priori*. Más la lógica misma está en cuestión, en lo que respecta a *su* posibilidad; y nuestras críticas sucesivas la ponen en cuestión continuamente y con toda seriedad” (Hua XVII, 273; 331).

³⁷Ver la p. 27 del presente trabajo.

³⁸En un texto complementario de las lecciones de invierno de 1923/24, Husserl reflexionará una vez más sobre esta particular autorremisión y señala que “todo lo que ella [la teoría de la teoría] pone, tiene que ser hallado a partir de sí misma a partir de sus propias justificaciones, así que ella se ubica ciertamente en un *círculo*, a saber, uno que es inevitable y exigido por sus asuntos; empero, de acuerdo con esto, se ubica en un círculo que le provee a esta [a la teoría de la teoría] de responsabilidad ya no solo respecto a las otras disciplinas, sino, sobre todo, *responsabilidad de sí misma* en el sentido más radical y absoluto” (Hua VIII, 195).

³⁹Las cursivas son nuestras.

⁴⁰Ver Hua XXIV, 200.

ría, incluyendo en ella a la *teoría* de la teoría, está a su vez *a priori* y deductivamente regulada por conceptos más primitivos, puesto que, ¡ella es la unidad primitiva en sentido último y sus conceptos son conceptos primitivos en sentido último!, es decir, son los *principios* formales de toda teoría, *fundamentos* en sentido estricto, que por definición, como sabía ya Aristóteles, resultan ser indemostrables en cuanto indeducibles a partir de otros principios. ¿Esto significa que ellos deben ser *aceptados* sin más? Para Husserl, esta pregunta solo puede tener una respuesta completamente negativa: la exigencia de una clarificación de las condiciones de posibilidad de los conceptos primitivos debe quedar satisfecha o no se podría hacer cumplir el sentido pleno de la idea de una lógica pura, pese a haber refutado al psicologismo y haber afirmado la idealidad de las objetividades lógicas.

§ 27. Diferencias entre la fundación fenomenológica y la fundación neokantiana de la lógica

Habría que decir que la expresión “teoría” también es traslaticia. A pesar de que la lógica pura puede ser caracterizada como una *teoría*, según la concepción husserliana, esto no significa que ella sea una disciplina teórica *en medio* de las “otras” disciplinas teóricas; en una palabra, no tiene la misma naturaleza que estas. Tal consideración no estaría completa si a su vez no se subrayara que ella no solo es *diferente* a las teorías empíricas, como la química, sino también lo es con respecto a las disciplinas aprióricas desarrolladas en la tradición, por ejemplo, la geometría y la matemática; puesto que, como acabamos de ver, ella no puede simplemente construir (y construirse en) un sistema de conceptos y verdades apelando a una unidad teórica, la cual se suponía que ella misma tendría que clarificar en primer término.⁴¹ Frente a ello, una adecuada comprensión del carácter *teórico propio* —o también podemos decir, *puro*— de dicha idea se hace posible al reconocer (tal y como se hace justo al inicio de la “Introducción” al segundo volumen de las *IL*) que la lógica pura es primordialmente una “disciplina *filosófica*” (Hua XIX/1, 5; 215). Lo que quiere decir que su problemática en realidad está localizada no solo en una dimensión mucho más

⁴¹Ver Hua XXIV, 61 y Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl*, 81.

amplia que aquella de la mera construcción de sistemas deductivos, sino, ante todo, distinta;⁴² a saber, aquella de los problemas de la cognición abordada por una “teoría objetiva del conocimiento” en el sentido más universal (Hua XIX/1, 6; 216). Es decir, aquella que no solo se ocupa de las objetividades lógicas y de la verdad respectiva a dichas objetividades, sino de cualesquiera objetividades y verdades. En otras palabras, el carácter de lo teórico puro (la teoriedad pura) solo se puede comprender adecuadamente, primero, si reconocemos que un mero análisis conceptual en el sentido de una elucidación [*Verdeutlichung*] de los conceptos primitivos de la unidad teórica sería útil, pero solo tendría una función preparatoria con respecto a la tarea de una verdadera clarificación filosófica de los mismos;⁴³ segundo, si reconocemos la diferencia entre la esencia de la teoría de la teoría y las teorías que son el objeto de ésta; tercero, si reconocemos la necesidad de “llevar las ideas lógicas, los conceptos y leyes, a claridad y distinción epistemológicas” (Hua XIX/1, 9; 218), como la manera en que la idea de la lógica pura puede ser cumplida. En otras palabras, según lo propuesto en las *IL* la lógica pura requiere de una “fundamentación” que solo una teoría del conocimiento puede proveer. Al inicio de sus lecciones del semestre de verano de 1925 sobre “Psicología fenomenológica” Husserl se refiere retrospectivamente a los propósitos originales de las *IL* de las siguiente forma:

El propósito era puramente teóricocognoscitivo. Frente a la lógica formal en tanto una ciencia apriorística de las formas esenciales y leyes esenciales de ciertas objetividades ideales se hizo necesaria una ciencia que se encargara de la clarificación sistemática de las actividades subjetivas del pensar en las cuales estos pensamientos obtienen una conformación subjetiva, y que en especial se encarga de una clarificación sistemática de las actividades racionales específicas en las que dichos pensamientos se apropian de la forma normativa de la verdad evidente en cuanto validez suprasubjetiva (Hua IX, 40).

En este sentido, poco tiempo después de haber sido publicadas las *IL*, en sus lecciones del semestre de invierno de 1902/03 en la Universidad de Gotinga, “Teoría general del conocimiento”, Husserl afirmó: “La teoría del conocimiento es aquella disciplina que somete a una investigación a los conceptos y a las leyes determinados en la lógica pura y que pertenecen a la esencia ideal del pensar para así clarificar su sentido y su validez objetiva” (HuaMa III, 19). A su vez, en las lec-

⁴²En el § 71 de los *Prolegómenos* queda claro que, para Husserl, la tarea de construcción de sistemas deductivos ha sido y es el campo de trabajo del matemático, quien no se limita al “número y la cantidad” (Hua XVIII, 254; 208), puesto que dicho campo es tan amplio como las multiplicidades en sentido formal en general. Sin embargo, como también señala en este lugar, “es de advertir aquí que el matemático no es en verdad el teórico puro, sino solo el técnico ingenioso, el constructor [*Konstrukteur*], por decirlo así, que edifica la teoría como una obra de arte técnica, atendiendo meramente a las conexiones formales [...] junto al trabajo ingenioso y metódico de las ciencias particulares, que persigue más la solución y el dominio prácticos que la intelección de la esencia, hace falta una reflexión paralela, ‘de crítica del conocimiento’, que compete exclusivamente al filósofo y que no deja privar otro interés que el puro interés teórico, al cual restablece en sus derechos. *La investigación filosófica supone métodos y disposiciones muy distintos, puesto que se propone fines muy distintos*” (Hua XVIII, 254–255; 208). Las cursivas son nuestras.

⁴³Ver Hua V, 102; 117.

ciones del semestre de verano de 1905 sobre “Teoría del juicio” señaló acerca del sentido de esta teoría del conocimiento que “no es suficiente con tener una proposición, una verdad, una conclusión en plena evidencia y claridad ‘en la conciencia’”, sino que más bien es necesario “tener claridad y al mismo tiempo *comprender* lo que ella es y lo que se tiene en ella, vivenciar la claridad y reflexionar correctamente acerca de ella y resolver las desconcertantes dificultades que la reflexión acerca de ella trae consigo” (HuaMa V, 32). Y en conexión con lo anterior, el padre de la fenomenología también afirmó en sus lecciones del invierno de 1906/07:

Una cosa es clara, solo la crítica del conocimiento completa el círculo de disciplinas que pertenecen esencialmente a la idea de una doctrina de la ciencia [...] La teoría del conocimiento es la disciplina que ayudaría a todo el conocimiento científico en la interpretación última de su contenido definitivo de conocimiento, a todo conocimiento científico en la fundamentación última y la completitud final (Hua XXIV, 157–158).

Pero como el propio Husserl ya había advertido en el § 67 de los *Prolegómenos*, dicha tarea de remitir los conceptos primitivos de la lógica a una claridad y distinción teóricocognoscitiva, a su vez, solo es posible al “investigar el *origen* de cada uno” (Hua XVIII, 246; 202).⁴⁴ Ahora bien, aun después de haber desarrollado hasta este punto la idea husserliana de la lógica pura (incluso, a pesar de la crítica husserliana a los puntos débiles del antipsicologismo neokantiano⁴⁵) parecería que no se ha logrado erradicar la impresión de que entre el proyecto husserliano de una lógica pura y el proyecto neokantiano de una lógica filosófica o trascendental domina una indisoluble comunidad, e incluso, más bien parecería que esto solo se ha confirmado por ambos lados. Por una parte, como vimos al final del capítulo anterior, tomando en cuenta que, en su reseña de los *Prolegómenos*, Natorp afirmó que “la tarea que Husserl asigna a la ‘lógica pura’ es, en lo fundamental, justo lo que las escuelas kantianas de hoy en día designan como la crítica del conocimiento”;⁴⁶ interpretación que, como también vimos, Heidegger no solo conoció, sino que apoyó y desarrolló desde su propia crítica.

Por otra parte, tomando en cuenta que, al final de los propios *Prolegómenos*, se apunta que la idea de la lógica pura implica “una generalización absolutamente necesaria de la cuestión de las ‘condiciones de posibilidad de una experiencia’” (Hua XVIII, 239; 197), pero, sobre todo, tomando en cuenta que, en una carta del 22 de agosto de 1901, Husserl a su vez le confesó a su amigo Gustav Albrecht que “Natorp notó correctamente que el objetivo que yo le otorgo a la lógica pura coincide en lo esencial con el de la crítica kantiana del conocimiento” (HuDo III/9, 25). Entonces, dicho esto, ¿no están suficientemente claras las cosas? —entre el

⁴⁴Hemos modificado la traducción.

⁴⁵Sobre esto solo podemos decir que, en realidad, la idea neokantiana de la lógica es estrictamente teórica y no sucumbe a la crítica presentada en los *Prolegómenos*. Ver Robert Brisant, “La logique de Husserl en 1900 à l’épreuve du néokantisme marbourgeois: la recension de Natorp,” *Phänomenologische Forschungen* (2002): 187–88.

⁴⁶Natorp, “Zur Frage der logischen Methode,” 270.

neokantismo de la Escuela de Marburgo y la fenomenología husserliana de las *IL* hay una compatibilidad estructural completamente evidente tanto para Natorp como para Husserl mismo— ¿o habría algo más que decir al respecto?

Incluso si se toma en cuenta este testimonio de Husserl, todavía habría que advertir que, para el maestro de Marburgo, la aludida coincidencia necesariamente significa que la idea de una lógica pura expuesta en esta obra “depende principalmente de la lógica ‘pura’ de Kant”,⁴⁷ esto es, depende de la concepción kantiana de una lógica trascendental y su justificación (deducción) del conocimiento (construcción) del objeto. Pero esto es justamente algo que de ninguna manera está dicho por Husserl y que de ningún modo resultaría compatible con lo defendido en su obra de 1900. Una tal subordinación —que, como se dijo en el capítulo anterior, Heidegger tomó como un hecho consumado entre 1900 y 1913— debe ser absolutamente rechazada, puesto que, como se verá a continuación, la concepción husserliana de una crítica fenomenológica del conocimiento es *radicalmente distinta* tanto a la kantiana como a la neokantiana.

De tal manera que, y contrariamente a lo que pensará Natorp, pero también, contravieniendo la interpretación hecha por Heidegger, la lógica pura expuesta en la última parte de los *Prolegómenos* de ninguna manera puede ser asimilada a la lógica trascendental desarrollada por Kant y radicalizada por los neokantianos en su método trascendental.⁴⁸ Como Husserl afirmó a Natorp en su carta del 18 de marzo de 1909, el neokantismo parte de una esfera de problemas y métodos que presuponen justamente la esfera de problemas y métodos de la que la fenomenología pretende hacerse cargo, el neokantismo parte de arriba, la fenomenología debe partir desde abajo.

Para comenzar, cabe señalar que, a diferencia de lo que afirmó Natorp (quien, a su vez, indicó en su reseña de los *Prolegómenos* que su propio trabajo ha consistido no tanto en “interpretar a Kant como en intentar continuar perfeccionando”⁴⁹ su idea de la lógica trascendental), resulta imposible que Husserl considerara desde el principio hasta el final de su carrera filosófica que su idea de la lógica pura fuese una mera continuación o corrección o ampliación de lo que alguna vez inició el filósofo de Königsberg. Esto no puede ser así ni siquiera cuando la concepción inicial de la fenomenología desarrollada en la *IL* fue transformada ulteriormente en una “filosofía trascendental”.⁵⁰ Para que la concepción husserliana de la lógica pura fuese —utilizando una expresión de Husserl— un mero “renacimiento del kantismo”, sería necesario pre-

⁴⁷Natorp, “Zur Frage der logischen Methode,” 281.

⁴⁸Sobre cómo Natorp intenta llevar a cabo esta asimilación en su reseña de los *Prolegómenos* ver el ensayo de Massimo Ferrari, “Cent ans après. Husserl, Natorp et la logique pure,” *Philosophie* 74, Néokantismes et phénoménologie, no. 3 (2002): 40–57.

⁴⁹Natorp, “Zur Frage der logischen Methode,” 283.

⁵⁰Por ejemplo, en un manuscrito de 1936 perteneciente al proyecto de *La crisis* Husserl afirma que la fenomenología trascendental “se llama filosofía ‘trascendental’, a pesar de que ella no sea ni la continuación ni la reforma ni la mejora o degradación de la filosofía kantiana” (Hua VI, 431).

suponer que entre ambas ideas hay “un método común” (Hua VII, 235), lo cual precisamente no es el caso, como vimos que Husserl mismo le hizo saber a Natorp.⁵¹ Como indica Ferrari, bien miradas las cosas, es decir, tomando en cuenta el desarrollo de la teoría puramente formal del objeto en general de la “IIIª Investigación” y de la gramática pura de la “IVª Investigación”,⁵² la lógica pura de Husserl difiere sustancialmente de la concepción kantiana y natorpiana de la lógica. De manera que la conversión exigida por Natorp de lo puro en sentido husserliano en trascendental en sentido neokantiano fue inaceptable para el padre de la fenomenología. De hecho, y seguramente contra la interpretación hecha por Natorp, en sus lecciones de invierno de 1906/07, Husserl afirmó que el proyecto fenomenológico y el kantiano (por extensión, el neokantiano) deben distinguirse precisamente a partir de la diferencia que existe en el modo en que cada uno concibe su idea de la lógica pura.⁵³

Por lo tanto, tomando en cuenta nuestro abordaje de la concepción del método trascendental de los neokantianos de Marburgo de la parte final del capítulo anterior, habría que decir que, a pesar de los puntos de coincidencia con estos últimos, Husserl rechazó absolutamente dicho método trascendental; es decir, lo rechazó de arriba a abajo:

- (a) comenzando por un drástico rechazo del “*principio del origen*” defendido por Natorp en 1912 como el principio (constitutivo) de los principios de dicho método y ofreciendo apenas unos meses después en sus *Ideas I* de 1913 su propio “principio de todos los principios”,⁵⁴
- (b) siguiendo por un rechazo de la concepción neokantiana del objeto del conocimiento en cuanto construido por el pensar, es decir, un rechazo del concepto neokantiano del *factum* tanto científico como de la cultura, a los cuales está necesariamente remitido dicho método.⁵⁵
- (c) concluyendo por un rechazo del concepto neokantiano (-cartesiano, como vimos en el capítulo anterior) de intuición, entendida como intuición (mental) del principio de unidad de relaciones por parte del pensar para una multiplicidad formalmente concebida como multiplicidad de meras posibles relaciones que da origen al objeto exigido por el

⁵¹En el ensayo de 1933 publicado en *Kant-Studien* por Fink (pero como ya dijimos, con la completa aprobación de Husserl), “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl frente a la crítica actual”, se sostiene contundentemente la idea de que es falso afirmar que el proyecto husserliano de una fenomenología trascendental “se aleja de la problemática del criticismo” —inaugurado por Kant y continuado y radicalizado por las escuelas neokantinas— puesto que ella “jamás estuvo cerca de él”. Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik,” 336.

⁵²Ferrari, op. cit., 13.

⁵³Ver Hua XXIV, 113.

⁵⁴Cabe advertir que Heidegger también rechazó tempranamente el principio natorpeano, como se puede ver al inicio de sus lecciones del semestre de invierno de 1919/20, ver HGA 58, 26.

⁵⁵Sobre este principio ver especialmente la p.178 del presente trabajo.

propio pensar en la experiencia, y por tanto, rechazando asimismo, el concepto
n e o k a n t i a n o d e e x p e r i e n c i a .

Este triple rechazo implica que Husserl no estaba de acuerdo con los neokantianos en que la clarificación de los principios últimos de la unidad teórica consista en una *construcción* del concepto entero del *objeto trascendente* en el juicio; lugar donde dicho concepto es entendido como un producto de la actividad lógico-constructiva del pensar.⁵⁶ Puesto en otras palabras, para Husserl, a diferencia de los neokantianos, *el fieri del pensar no puede ser el origen de los verdaderos principios últimos de toda teoría*; y para entender esto es necesario superar el metodologismo neokantiano. Como dice Ferrari, la lógica pura husserliana y los requerimientos puramente analítico formales de su fundamentación son entonces completamente diferentes y ajenos a la idea neokantiana de la síntesis productiva del objeto que articula su idea de la lógica trascendental.⁵⁷

Pero a su vez, si bien es cierto que Husserl está de acuerdo con los neokantianos, tal como lo deja en claro al final de los *Prolegómenos*, en que el “origen” de los conceptos fundamentales de la unidad teórica no puede ser entendido en un sentido psicológico genético, en cambio, en contra de la concepción neokantiana del “origen”, él defenderá lo que desde la segunda edición de esta obra calificó como el “*origen fenomenológico*” (Hua XVIII, 246; 202). El joven Heidegger de las primeras lecciones de Friburgo parece haber estado en total sintonía con esto, si bien él desarrolló a su manera y en estrecha vinculación con su revisión crítica de Aristóteles lo que debería ser entendido por este origen en el marco de su hermenéutica de la facticidad; con todo, ambos caminos, pese a la crítica heideggeriana, se mostrarán convergentes no solo desde este punto de partida, sino también con respecto a los resultados de la tematización efectiva de lo que en ambos casos habrá de ser entendido por origen fenomenológico.⁵⁸ A diferencia de Cohen y Natorp, y de acuerdo con lo expuesto tanto en sus lecciones de invierno de 1902/03⁵⁹ como en sus lecciones de invierno de 1906/07, este *origen fenomenológico* “no significa génesis, sino *mostración [Aufweisung]* del sentido intuitivo del significado auténtico [...] Jamás he comprendido ‘origen’ genéticamente, y en ningún lugar de las *IL* he querido *demostrar [nachweisen]* una

⁵⁶Ver la cita de Natorp en la p. 180 del presente trabajo, en la cual, se definen la lógica trascendental en sentido kantiano como construcción del concepto de objeto.

⁵⁷Ver Ferrari, op. cit., 14–15.

⁵⁸Esta cuestión será abordada a partir de la p. 283 y ss del siguiente capítulo de la presente investigación.

⁵⁹Estas lecciones ofrecen la que quizá sea la reflexión más detallada sobre la problemática histórica del origen del conocimiento y la posibilidad de ofrecer una respuesta adecuada a partir del planteamiento fenomenológico de dicha cuestión. Sobre esto último, ver especialmente HuaMa III, 62–63 y 68. Reflexiones complementarias sobre esta cuestión fueron desarrolladas muchos años después, a partir de que Husserl fue nombrado sucesor de la cátedra de Rickert en Friburgo; más precisamente, en las lecciones “Introducción a la filosofía” de 1916, 1918, 1919/20 (HuaMa IX, 1–260), en la lecciones de invierno de 1922/23 también tituladas “Introducción a la filosofía” (Hua XXXV, 50–65), muy especialmente en las lecciones de invierno de 1923/24 en Friburgo, “Filosofía primera” (Hua VII, 141–199; 243–343) y, por último, en el § 100 de *LFLT*, Hua XVII, 262–273; 318–330.

génesis” (Hua XXIV, 441).⁶⁰ Por ello, en la ya citada presentación de los *Prolegómenos*, Husserl afirmó que la clarificación de la lógica pura “requiere investigaciones fenomenológicas y teóricocognoscitivas muy profundas (es decir, [investigaciones] psicológicas puramente descriptivas y no [investigaciones] psicológico-genéticas)” (Hua XVIII, 262). Esta tarea de determinar el origen fenomenológico de los conceptos lógicos, este “regreso [*Rückgang*] desde los conceptos lógicos puros hacia las vivencias⁶¹ en vistas a la clarificación” (HuaMa V, 36), bien puede ser entendida provisionalmente, en oposición a los neokantianos, como la tarea de desarrollar una “fundación subjetiva” de la lógica pura.⁶²

Esta fundación no implica una recaída en el psicologismo; sin embargo, como se indica en *LFLT* —quizá en alusión a la reseña de Natorp y la crítica de Meinong—, “poco después de la publicación de las *Logische Untersuchungen* ya se había suscitado este reproche: las necesarias investigaciones fenomenológicas, que aparecían bajo el título de ‘clarificación’ de los conceptos fundamentales puramente lógicos y que intentó recoger el tomo *II*, desarrollándolas con mayor amplitud, significaban una recaída en el psicologismo” (Hua XVII, 160; 210).⁶³ Pero a pesar de dicha crítica, debemos señalar que, como Husserl también apuntó en *LFLT*, solo al abordar a la “lógica como teoría” a partir de su fundación subjetiva es posible desarrollar adecuadamente la problemática completa de lo que el padre de la fenomenología denomina “la razón lógica” (Hua XVII, 274; 331). Dicho esto, solo queda añadir que Husserl repudió totalmente el sentido teórico de la “experiencia” definido por los neokantianos de Marburgo, como vimos en el capítulo anterior, en consonancia con Descartes, afirmando frente a ellos un concepto de “experiencia” en sentido fenomenológico, entendida como “intuición” [*Anschauung*] que da algo en sí mismo y por sí mismo para un sujeto; y más precisamente, intuición que no surge de ninguna teoría, pero tampoco de ningún teorizar posible en general. Sin embargo, explicitar el sentido fenomenológico de

⁶⁰Las cursivas son nuestras. Claro está que esta afirmación no está en contradicción con el desarrollo posterior a las *IL* y las *Ideas* de una fenomenología genética.

⁶¹Solo que habría que tomar muy en cuenta que, claro está, “el crítico del conocimiento ejecuta [*vollzieht*] vivencias psicológicas, pero no las investiga en cuanto vivencias psicológicas, sino que, sobre la base de lo que vivencía, él ejecuta análisis de esencias, a saber, aquellos que son fundamentales para la clarificación de las categorías lógicas y la solución de las dificultades teóricocognoscitivas” (HuaMa V, 38).

⁶²En este sentido, Husserl se refiere ya desde sus lecciones de invierno de 1902/03 a este *origen fenomenológico* como “origen subjetivo” (HuaMa III, 66). Debemos advertir que con ello se apunta a otro tipo de concepto de sujeto, es decir, ya no psicológico, pero tampoco meramente fingido, construido teóricamente en el marco de una mera fundación argumentativa de la esfera trascendental, como la de los neokantianos. La elaboración más madura de la necesidad de una fundamentación subjetiva de la lógica —o como también la denomina Husserl, de una “crítica de la razón lógica”, de una “fenomenología de la razón”— que no se satisface con la mera apelación al *factum* de la ciencia y, por tanto, que no da por supuesta la legitimidad de los principios lógicos, sino que justamente intenta clarificarla, la encontramos en la parte final de *LFLT*, ver §§ 101–107 en Hua XVII, 273–295; 331–353 y Dieter Lohmar, *Edmund Husserls ‘Formale und transzendente Logik,’* Werkinterpretationen (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000), 190–99.

⁶³Ver Hua XX/1, 276–280.

la “intuición” no es lo mismo que comprenderlo claramente, especialmente, frente al concepto neokantiano, por ello, en la próxima sección analizaremos dicho concepto de forma detallada, y veremos el papel crucial que él tiene frente al neokantismo y su modo de concebir la instauración efectiva de la posibilidad del filosofar.

A nuestro juicio, la radicalización del *giro copernicano* por parte de los neokantianos más bien se parece a la famosa maniobra acrobática aérea conocida como *giro Immelmann*, puesto que ellos colocan la condición incondicionada última de la unidad teórica de toda teoría posible al final de la serie de lo condicionado por dicha unidad, y por tanto, pretenden explicar dicha condición como el último eslabón de dicha serie. Quien detenta una convicción como esta desconoce los límites del ámbito de lo analítico-formal en sentido propio o puro y con ello los límites de la espontaneidad de la síntesis lógico-categorial⁶⁴ frente a aquello que no es tal, esto es, lo sintético-material de la receptividad de la síntesis estética de lo dado en la institución primigenia de sentido por la experiencia. Por tanto, alguien así también desconoce las diferencias y la coordinación de las investigaciones filosóficas acerca de las condiciones de posibilidad de cada ámbito, cayendo en lo que podemos llamar “los vicios del formalismo”.⁶⁵ Como podemos constatar en sus lecciones de invierno de 1906/07, frente al formalismo neokantiano y todo formalismo en general, Husserl sostiene que:

Si imagináramos que toda ‘la materia del conocimiento’ en sentido absoluto desapareciera [...] entonces la categoría tampoco tendría sentido. Con su indeterminada universalidad todo lo lógico remite a algo *extralógico*, esto es, al carácter-de-contenido-de-la-cosa [*Sachhaltigkeit*] que ha de aprehenderse lógicamente, pero que en primer lugar tiene que estar ahí para que el aprehender lógico tenga algo que aprehender. En cualquier forma en que lo lógico pueda referir de nuevo, y a menudo refiere, a lo que es lógico, en última instancia involucrado en esta referencia, incluso cuando de modo indirecto, es de nuevo referencia a algo extralógico, en un modo de la *ὑλη*. Esto significa que la forma lógica *indica a priori a la materia a ser formada, a ser logificada, o a ser racionalizada* (Hua XXIV, 104).

En última instancia esto tiene que ser así, en la medida en que, desde el punto de vista noético, como Husserl señala justo al inicio del manuscrito de *Ideas II* (ca. 1915), es claro que si bien un acto teórico puede remitir a objetividades teóricas predadas, sin embargo, esto no puede extenderse de manera infinita, es decir, “*llegamos, pues, en todo caso, a objetividades predadas que no proceden de actos teóricos, que se constituyen por ende en vivencias intencionales que no les imprimen conformaciones lógico-categoriales de ninguna índole*” (Hua IV, 7; 37). De modo que Husserl, desde el comienzo mismo del desarrollo de su fenomenología, sostuvo una posición con-

⁶⁴Tómese en cuenta que tanto en *Ideas I* como en *Ideas II* lo “categorial” no es exclusivo de lo lógico-formal, esto es, de lo meramente apofántico, sino que ello mismo, a través de un cambio de actitud, se refiere a objetos en general, esto es, también es propio del ámbito de una ontología formal. Ver §§ 9–11 de Hua III/1, 23–30; 100–107 y § 9 de Hua IV, 18–21; 47–51.

⁶⁵Para una distinción entre lo “formal” propio o puro y lo “formalístico” [*formalistisch*], ver Hua XXXII, 105.

tra el formalismo análoga a la que adoptaría Heidegger en su respectiva crítica al formalismo §§ 17–18 de *St*, tal y como vimos en el capítulo anterior.⁶⁶ Husserl también defendió el carácter secundario y derivado de los conceptos y objetos lógicos frente a la prioridad ontológica de lo extralógico y prelógico, de lo que aún no es ni formalizado ni aprehendido por concepto alguno, pero, sobre todo, no es *puesto* en el mundo a través de un sistema de relaciones meramente conceptuales, como afirman los neokantianos de Marburgo. En otras palabras, la lógica formal husserliana no puede ser y no es indiferente al carácter de contenido en cuanto *contenido fenoménico* de las cosas —lo que veremos un poco más adelante que también llama el ser real, expresado en la reciente cita como “ὕλη”—, como vimos que necesariamente sí lo era para el método cartesiano instaurado por la *mathesis universalis*, de acuerdo con la interpretación heideggeriana.⁶⁷

Pero, además, lo anterior significa que, a diferencia de los neokantianos, para el padre de la fenomenología “la teoría del conocimiento no es, propiamente hablando, una teoría. No es ciencia en el sentido preciso de unidad de explicación teórica [...] no construye teorías deductivas, *ni se ordena*⁶⁸ bajo estas teorías” (Hua XIX/1, 26–27; 228–229), puesto que, como allí mismo señala Husserl, su propósito no es el de *explicar* el conocimiento sino *comprender* su posibilidad; y esto es así para Husserl en cuatro sentidos:⁶⁹

- (1) A diferencia de los neokantianos, la teoría del conocimiento no construye teorías deductivas siguiendo como guía a las investigaciones fisicalistas, en las cuales un fenómeno es subsumido bajo las leyes de la naturaleza.⁷⁰

⁶⁶Ver la p. 155 y ss del presente trabajo.

⁶⁷Ver la p. 155 y ss del presente trabajo.

⁶⁸Las cursivas son nuestras.

⁶⁹Ver HuaMa III, 59–60.

⁷⁰Hay que apuntar que este rechazo es el punto de partida de la refutación de lo que en el ensayo de 1911, *FCE*, Husserl llamará “filosofía naturalista” (Hua XXV, 8–41; 15–58). Dicha refutación siguió siendo desarrollada por el fenomenólogo incluso muchos años después, por ejemplo en sus dos tratados de 1917 “Fenomenología y psicología” (Hua XXV, 82–124) y “Fenomenología y teoría del conocimiento” (Hua XXV, 125–205), en las lecciones del semestre de verano de 1919 y del semestre de verano de 1927, ambas tituladas “Naturaleza y espíritu” (HuaMa IV y Hua XXXII) y, finalmente, en el proyecto de *La crisis* (ver §§ 1–7 de Hua VI, 1–18; 47–62). Cabe destacar que, si en el ensayo de 1911, Husserl se enfocó en mostrar los errores en que incurre el naturalismo desde un punto de vista temático, dejando en un segundo plano la problemática en torno al método, en cambio, en las dos lecciones homónimas *Naturaleza y espíritu*, el fenomenólogo se esforzó por poner de relieve y en primer plano el aspecto metodológico que conduce a dichos errores. De modo que a través de dichas críticas no hay lugar a las críticas de Heidegger a un supuesto naturalismo en Husserl, del cual se habló hacia el final del segundo capítulo del presente trabajo. Así, al inicio de la primera de las lecciones afirma que, tanto los científicos de la naturaleza como aquellos que pretenden guiarse en filosofía a partir de los métodos creados por dichos científicos, no son más que meros “técnicos, ellos se han convertido en ingenieros de la ciencia. Ellos son expertos poderosos, saben cómo implementar y utilizar magistralmente las normas metodológicas que surgen filosóficamente, saben, pues, aplicarlas en dominios de experiencia cada vez nuevos y saben ajustar estos dominios a dichas leyes. Pero en cuanto pensadores, ellos simplemente han recaído en la ingenuidad” (HuaMa IV, 9–10). Mientras que, en la segunda lección, además llama a este estado de cosas la “*mecanización del método*”, la cual se caracteriza por una “racionalidad externa”, misma “que

- (2) A diferencia de los neokantianos, la teoría del conocimiento tampoco construye teorías deductivas siguiendo como guía las investigaciones de las ciencias formales, en las cuales se pretende concebir “la *necesidad* de las relaciones específicas de inferior grado por las necesidades generales amplias y, últimamente, por las leyes de relación más primitivas y generales, que llamamos axiomas” (Hua XIX/1, 27; 229).
- (3) A diferencia de los neokantianos, la teoría del conocimiento tampoco construye teorías deductivas en el sentido de una *deducción* (prueba acromática) trascendental de la posibilidad del conocimiento en general en el modo en que esto es concebido en la lógica trascendental kantiana y el método trascendental neokantiano.
- (4) En suma, para Husserl la “teoría” del conocimiento —o como veremos a continuación, más bien la “crítica” del conocimiento— no es *simpliciter* una construcción o deducción teórica de ningún tipo, sino, un trabajo *descriptivo* de las estructuras de las vivencias cognoscitivas, mismo que se mantiene esencialmente como un trabajo p r e t e o r é t i c o . ⁷¹

En los dos primeros casos, justamente estamos confrontados con la situación en la que podemos corroborar la eficacia de la unidad teorética. En el tercer caso estamos confrontados con la pretensión de explicar la posibilidad del conocimiento “desde arriba”, esto es, la pretensión de subsumir la unidad de lo objetividad de todo conocimiento posible a lo que Husserl llama “meras matrices místicas” (Hua XXIV, 376) o “principios” que solo resultan ser tales como meras representaciones simbólicas que son asumidas con este rol, pero cuya última determinación de sentido es la mera *suposición* dogmática de su validez en la cual solo hay una comprensión simbólica de sus fundamentos. Para él, la teoría del conocimiento no puede ser concebida como una *teoría trascendental explicativa*; no es, pues, una lógica genética que construye justificaciones meramente discursivas, sino que más bien tiene como tarea *comprender intuitivamente* a través de descripciones, es decir, *inteligir*, la posibilidad del conocimiento en general y del conocimiento de las objetividades lógicas en particular “retrocediendo a la intuición adecuada y plena” (Hua XIX/1, 27; 229) en que dichas objetividades son dadas en cuanto tales.

no corresponde a la racionalidad inmanente, esto es, la comprensión del sentido inmanente, del fin del pensar y de los elementos metodológicos fundamentales” (Hua XXXII, 173). La causa de este error metodológico, y por ello de todo “punto de partida falso” tanto para la propia ciencia como para la filosofía, consiste en un “desconocimiento de las fuentes” (Hua XXXII, 175) de todo conocimiento; a saber, las fuentes mismas de la intuición desde donde surge toda racionalidad que no resulta meramente construida míticamente y, por ello, desde donde surge toda ciencia. Ver (Hua XXXII, 176). En dicho dictamen resuena el espíritu de Hume y Kant acerca de que el problema del *origen* del conocimiento es el problema clave para la comprensión filosófica de su posibilidad.

⁷¹En § 7 de la primera edición de las *IL* Husserl afirma contundentemente que “la descripción pura es una mera fase preliminar a la teoría, pero ella misma no es teoría” (Hua XIX/1, 24).

En síntesis, como dice en sus lecciones de invierno de 1906/07 y en sus cinco lecciones introductorias a su renovado método fenomenológico ofrecidas entre el 26 de abril y el 2 de mayo de 1907, “La idea de la fenomenología”: la teoría del conocimiento “no quiere teorizar [...] ella quiere *aclarar* [*aufklären*]; ella no quiere deducir nada, no quiere subsumir nada a leyes en cuanto fundamentos explicativos, sino simplemente *comprender* lo que yace en el sentido del conocimiento y su objetividad” (Hua XXIV, 190);⁷² ella desea “aclarar, ilustrar, sacar a la luz la esencia del conocimiento y la pretensión de validez que pertenece a esta esencia; y esto ¿qué otra cosa quiere decir, sino traerla a que se dé directamente ella misma?” (Hua II, 32; 41). Pero para lograr esto, como se indica ya desde las *IL*, la teoría del conocimiento debe ejecutarse como una “teoría *fenomenológica* del conocimiento” (Hua XIX/1, 27; 229),⁷³ en la cual se logre cumplir con la idea de la fundación subjetiva señalada más arriba.⁷⁴

§ 28. La intuición en sentido fenomenológico

Ahora bien, el concepto de “*intuición pura*” —empleado sobre todo en el periodo que comprende desde las *IL* hasta las *Ideas I*— no podría ser confundido con los conceptos cartesianos y neokantianos de intuición, abordados en el capítulo anterior, o con otros conceptos de intuición desarrollados por distintas posturas de la tradición filosófica moderna. Asimismo, considerada en la mayor generalidad posible, la *intuición en sentido fenomenológico* —esto es, la intuición fenomenológicamente comprendida en su sentido propio— no puede ser entendida como un procedimiento metodológico inventado por el fenomenólogo o como un concepto construido teóricamente sobre la base de ciertos presupuestos naturalistas, como es el caso del concepto empirista de “experiencia”, puesto que ella, como dice el propio Husserl, justamente “se encuentra *antes* de todos los puntos de vista” (Hua III/1, 45; 123).

De acuerdo con Husserl, antes de todo punto de vista, incluso teórico, está la *intuición pura* en el sentido más general posible y a la que, según el fenomenólogo, toda teoría remite mediata o inmediatamente en cuanto su *origen*; es decir en cuanto “[...] la fuente última de derecho de todas las afirmaciones racionales” (Hua III/1, 43; 121), en la medida en que “para que el conocimiento teórico pueda comenzar, los objetos de su respectiva región tienen que ser intuidos en original, por ejemplo, los objetos de la naturaleza tienen que ser experimentados *antes* de toda

⁷²Las cursivas son nuestras.

⁷³Las cursivas son nuestras.

⁷⁴Para una adecuada distinción entre el método explicativo y el método clarificativo en sentido husserliano ver Bachelard, op. cit., XLVIII.

teoría” (Hua XXV, 70);⁷⁵ en caso contrario, no habría nada a ser teorizado.⁷⁶ En su ensayo de 1939 “El problema de la fenomenología de Edmund Husserl”, Fink afirmó que es necesario entender que:

la expansión del concepto de intuición no es una “generalización acrítica” por parte de Husserl, pues, más bien se trata de un “concepto analógico” con el que se expresa “todo tipo de conciencia que, al igual que la intuición sensible que trae a la dación a las cosas [*Dinge*] sensibles perceptibles en el modo del “ello mismo ahí”, lo hace respecto a sus respectivos objetos. O precisando aún más: en Husserl, la intuición es el título para lo común en todos los tipos de autodación [*Selbstgebung*].⁷⁷

Esto significa que, de acuerdo con lo expuesto al final de *Ideas I*, dicho modo particular de *ser-consciente* al que llamamos “intuición” o, finalmente “experiencia” en el sentido más amplio posible, en primer lugar, es tan amplio como las diferentes regiones de objetos que funcionan como correlatos de todos aquellos actos de conciencia que podemos llamar “actos racionales” y no se limita a los actos de percepción. Lo cual puede ser dicho al revés: “*a toda especie fundamental de objetividades [...] corresponde una especie fundamental de ‘experiencia’ evidente*” (Hua XVII, 169; 219–220).⁷⁸ Pero incluso con esta última caracterización general no se agota la riqueza del sentido primigenio de aquello que nombramos con la expresión “experiencia” (misma que Husserl empleó con mayor frecuencia después de la publicación de sus *Ideas I*), puesto que, en las lecciones del semestre de invierno de 1923/24 sobre “Filosofía primera” Husserl llegó a afirmar que “la experiencia significa primeramente percepción; no obstante también el *recuerdo* y —en cierto modo— la *expectativa* son experiencia, pues a ellos les debemos originariamente todo saber acerca de lo pasado en cuanto pasado y de lo futuro en cuanto futuro” (Hua VIII, 84). De tal manera que como se indica *LFLT*:

⁷⁵Esta misma idea se particulariza cuando Husserl confronta en sus lecciones sobre “Cosa y espacio” de 1907 al empirismo y sus presupuestos naturalistas: “Todos los juicios sobre la realidad [*Wirklichkeit*] que fundamenta el científico de la naturaleza hacen referencia a percepciones y recuerdos sensibles, y remiten al mundo que tiene una primera dación en la experiencia sensible. Toda fundamentación mediata, en el momento en que es ejecuta por la ciencia, descansa precisamente en la dación inmediata; y las vivencias en las que la realidad [*Realität*] tiene una dación inmediata son la percepción, el recuerdo y, tomado en cierto grado de inmediatez, también la expectativa y los actos análogos a la expectativa” (Hua XVI, 7). Ver Hua XXV, 31–32 y 35; 45–47 y 50–51.

⁷⁶En sus lecciones sobre la “Idea de la fenomenología” de 1907 Husserl intenta aclarar esta situación de la siguiente manera: “Un sordo de nacimiento sabe que hay sonidos, que los sonidos armonizan y que en la armonía se basa un arte magnífico; pero no puede entender cómo hacen esto los sonidos, cómo son posibles obras de arte sonoras. No puede *representarse* cosas tales, es decir, no puede verlas y captar, viéndolas, el cómo. Su saber que existen no le sirve de nada, y sería una cosa absurda si quisiera ponerse a deducir, tomando pie en su saber, el cómo del arte de los sonidos; si quisiera aclararse las posibilidades de ésta infiriendo a partir de sus conocimientos. No puede ser, esto de deducir de existencias meramente sabidas pero no vistas. El ver no puede demostrarse o deducirse. Es patentemente un *nonsens* querer aclarar posibilidades (y posibilidades ya inmediatas) por derivación lógica a partir de un saber no intuitivo” (Hua II, 38; 50).

⁷⁷Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 207. Ver FGA 3/1, 222.

⁷⁸Ver LV 235.

Pero la experiencia no es un hueco en un espacio de conciencia, por el que apareciera un mundo existente antes de toda experiencia; ni es un mero acoger en la conciencia algo ajeno a ella [...] La experiencia es la operación en la cual el ser experimentado ‘está ahí’ para mí, sujeto de experiencia; y está ahí como lo que es, con todo su contenido y con el modo de ser que le atribuya justamente la experiencia mediante la operación que efectúa su intencionalidad (Hua XVII, 239–240; 295–296).⁷⁹

Dicho de otro modo, la *experiencia*, entendida en el sentido más general posible y que no se deja deducir o demostrar a través de otro saber, consiste en el “[...] darse las cosas mismas, *evidencia en general*; así, la experiencia en sentido ordinario, igualmente imprescindible, es un señalado caso particular de esta experiencia en general” (Hua XVII, 287; 344–45).⁸⁰ Esto nos permite ver que, como ha insistido E. Ströcker, el *principio de todos los principios* debe ser entendido en su esencial identificación con el *principio de evidencia* de las *MC*.⁸¹ Así entonces, por ejemplo, no solo es posible “hablar” (esto es, referirme significativamente a través de palabras en cuanto un modo de *representar*) de valores, de cosas útiles, de cosas bellas, de un género, de un número, sino que también es posible *tener experiencia* de ellos;⁸² es decir, ellos también pueden ser dados

⁷⁹Tomando en cuenta esta definición de la experiencia como conciencia de la autodación originaria de algo, no queremos dejar de apuntar que el carácter del ser-consciente, o en la terminología natorpiana, conciencialidad [*Bewusstheit*], bien podría ser caracterizada en los términos de la “apertura” [*Erschlossenheit*] que, de acuerdo con Heidegger, determina al Dasein en cuanto el ente que él es (ver St, 133; 157). Dicha caracterización no sería caprichosa en la medida en que el concepto husserliano de conciencia se encuentra muy lejos de las concepciones antropológicas, psicológicas y filosóficas de la “conciencia” desarrolladas desde Descartes hasta el siglo XX. En cambio, dicho concepto es más cercano, sin llegar a ser idéntico, al concepto heideggeriano de la apertura existencial del Dasein. Para Husserl la conciencia no es, como dice en sus lecciones de 1907 “La idea de la fenomenología”, una “caja” (Hua II, 71; 84 y 85), una cosa dentro de la cual se alojan otras cosas. Dicho de otra manera, para Husserl, el “*en*” y el “*ahí*” en las expresiones “tener *en* la conciencia de manera originaria tal o cual *cosa*” o “traer a la dación algo en el modo de la conciencia originaria del ello mismo *ahí*” tampoco son espacial-locativas, sino que se refiere a la “apertura” en que se manifiesta originariamente, esto es, queda despejado para mí en medio del mundo de manera primigenia el ente intramundano tal cual él es. Otro asunto es la manera en que Husserl y Heidegger concibieron concretamente el modo en que está constituida esta autodación.

⁸⁰Las cursivas son nuestras. Ver LV 212.

⁸¹El cual fue expresado de la siguiente manera: “[...] no debe valer como realmente científico nada que no esté fundamentado mediante evidencia perfecta, esto es, que no pueda acreditarse *mediante retroceso a las cosas* [*Sachen*] o *estados de cosas mismos en la experiencia y la intelección primigenias*” (Hua I, 6; 7); y también: “[...] no puedo formular o admitir como válido ningún juicio que no haya sacado de la evidencia, es decir, de *experiencias* en las cuales me son presentes las correspondientes cosas y objetos lógicos ellos mismos” (Hua I, 54; 49). En *LFLT* también fue enunciado del siguiente modo: “todo ‘ver’, todo lo que se identifique con ‘evidencia’ tiene su legitimidad propia: al igual que todo campo concluso de ‘experiencia’ posible, considerado como *esfera* propia de una ciencia, como *tema* suyo en sentido *primario* y propio” (Hua XVII, 179; 229). Ver Elizabeth Ströcker, “Husserl’s Principle of Evidence. The Significance and Limitations of a Methodological Norm of Phenomenology as a Science,” en *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers Vol. I. The Cutting Edge: Phenomenological Method, Philosophical Logic, Ontology and Philosophy of Science*, Rudolf Bernet, Donn Welton y Gina Zavota (London-New York: Routledge, 2005), 113–39.

⁸²Ver Hua IX, 84–85. Así Husserl utiliza la expresión “valicepción” [*Wertnehmung*] para designar “dentro de la esfera del sentimiento, un análogo de la percepción [*Wahrnehmung*], la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar (captante) del yo cabe el objeto mismo” (Hua IV, 9; 39). Incluso, en un texto de 1926 Husserl habla de una “experiencia espiritual”, esto es, experiencia de “objetos espirituales-culturales” (Hua IX, 400) en general, por ejemplo, las obras de arte, las ciencias mismas, la religión, la música, etc. Así mismo, en las ya citadas lecciones del

originariamente en sí mismos, o como dice Husserl, *en su realidad en persona*, del mismo modo en que me es dada ella misma en sí misma “esta pluma fuente que sostengo en mi mano derecha” a través de la percepción.

Más aún, no solo es posible hablar asertivamente de tales individuos puestos en relación con sus propios atributos, con otros individuos o con los atributos de estos otros individuos, sino que también es posible “ver” tales objetos en su entrelazamiento con tales propiedades, con tales individuos, etc; por ejemplo, no solo puedo afirmar “esta pluma fuente es hexagonal”, “ $2 + 1 = 1 + 2$ ”,⁸³ “Salamina duerme plácidamente en su cucha” sino que es posible *intuir* los estados de cosas [*Sachverhalten*] a los que dichas afirmaciones se refieren. Puesto en términos generales, no solo hay experiencia, dación originaria, de los objetos simples, sino también de objetos cuyas partes poseen una articulación sintáctica, esto es, de objetos categoriales, a través de lo que Husserl llama en las *IL* “intuición de estados de cosas” [*Sachverhaltsanschauung*] (Hua XIX/1, 722; 739) o “intuición categorial”,⁸⁴ mismos que no solo son dados en la percepción sino también en todo modo posible de conciencia originaria. A su vez, no solo es posible tener conciencia intuitiva de objetos categoriales (de primer nivel) cuyas partes están compuestas por objetos simples o por cualidades de tales objetos, sino también de objetos categoriales (de nivel superior) cuyas partes son a su vez objetos categoriales.⁸⁵

Pero frente a esto se puede objetar lo que Kant afirmó justo al inicio de la primera *Crítica*: “aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede él *de* la experiencia”,⁸⁶ ya que el conocimiento de lo universal y necesario, el conocimiento *a priori*, aunque ciertamente apunta hacia lo dado en la experiencia, en realidad, no se obtiene a partir de esta, sino a través del ejercicio del intelecto puro; algo semejante pasa con el conocimiento trascendental que no es conocimiento de objetos, sino conocimiento del conocimiento de objetos y de sus prin-

semestre de invierno de 1922/23 Husserl afirma: “El hombre natural vive en la experiencia, la cual, es cada vez externa o interna, de lo natural o de lo espiritual; e igualmente el primer pensar, junto con el primer pensar científico, también está dirigido directamente a las donaciones de la experiencia. Incluso las formaciones ideales son tomadas tal como ellas se dan, por ejemplo, los números, esto es, los números que se dan en la intuición numerante [...]” (Hua XXXV, 28–29).

⁸³Husserl mismo usa este ejemplo en el § 136 de *Ideas I*: “podemos predicar de un modo ‘ciego’ que $2 + 1 = 1 + 2$, pero también podemos ejecutar el mismo juicio de manera intelectual” (Hua III/1, 315; 416) a través de la llamada por Husserl “intuición numerante [*zählenden Intuition*]” (Hua XXXV, 28).

⁸⁴Ver §§ 45 y 46 de la “Investigación sexta” Hua XIX/2, 670–676; 702–706; Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations: How Words Present Things* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 31–34; Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 88–97; Robert Sokolowski, “Husserl’s Concept of Categorial Intuition,” *Phenomenology and the Human Sciences* 12 (1983): 130–31.

⁸⁵Ver § 48 de la “Sexta investigación” Hua XIX/2, 681–685; 709–711; Sokolowski, *Husserlian Meditations*, 54–55.

⁸⁶Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas (México: Taurus, 2006), 42.

cipios últimos.⁸⁷ Sin embargo, para Husserl, no solo es posible aprehender intuitivamente “singularidades individuales” y las multitudes de estas singularidades contingentes, sino también, y en estrecha conexión con la intuición categorial, aunque sin llegar a confundirse con ella, es posible una aprehensión originaria de “objetos generales” (Hua XIX/1, 113; 297) o “esencias” (Hua III/1, 13; 90) y su respectiva necesidad, siendo estas de dos diferentes índoles, a saber, (a) materiales y (b) formales, a través de la “visión *que da* la esencia” es decir la “visión esencial [Wesensschauung] (ideación)” (Hua III/1, 13; 90):⁸⁸

- (a) por un lado, es posible tener conciencia intuitiva material 1) del ser así [Sosein] que pertenece a las singularidades individuales o en palabras del propio Husserl, “lo que se encuentra en el ser más propio de un individuo como su *qué*”, y que él llama simplemente “esencia” o “*eidós*” (Hua III/1, 12; 89);⁸⁹ 2) del género supremo de estos individuos y sus esencias también llamado “región” o “categoría de individuo” (Hua III/1, 13; 90) y más propiamente hablando “región material” (Hua III/1, 25; 103).
- (b) Por otro lado, también es posible tener conciencia intuitiva formal 1) de los meras “objetividades sintácticas” que no son sino la mera forma general de los objetos categoriales, así como de sus correspondientes estructuras formales sintácticas o “categorías sintácticas” que articulan a dichos objetos (Hua III/1, 28; 106); 2) de la mera “forma de región en general” o “región formal” (Hua III/1, 26; 103), la cual, “*propriamente no es región, sino forma vacía de región en general*” (Hua III/1, 26; 104), así como de sus respectivas “formas categoriales” (Hua III/1, 26; 103).

De tal manera que el concepto general de experiencia o intuición es, pues, “un concepto correla-

⁸⁷Sobre esta cuestión ver Sonja Rinofner-Kreidl, *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität* (Freiburg-München: Alber, 2000), 210–12.

⁸⁸Diferentes autores han señalado que si bien existe una estrecha relación entre la intuición categorial, cuyo correlato son los objetos categoriales, y la ideación, cuyos correlatos son las esencias, no debemos confundirlas. Sobre esto ver Dan Zahavi, *Husserl's Phänomenologie*, trad. Bernhard Obsieger (Tübingen: Siebeck, 2009), 36–40; Nicolas de Warren, “On Husserl’s Essentialism,” *International Journal of Philosophical Studies* 14, no. 2 (Junio 2006): 259; Claudio Majolino, “Husserl by Numbers: Burt C. Hopkins. *The Philosophy of Husserl*. Durham: Acumen, 2011. xii + 290 pp,” *Research in Phenomenology* 42 (2012): 422–24.

⁸⁹Si bien todo “*eidós*” es una “esencia”, no toda “esencia” es un “*eidós*”, pues la expresión “esencia” bien puede significar más exactamente lo que Husserl llama en la primera parte de las *Ideas I* “singularidades eidéticas” (Hua III/1, 30; 107) o lo que también llama “concreto” (Hua III/1, 35; 113) (el cual es la esencia de un individuo y que a su vez es una singularidad eidética). En cambio, la expresión “*eidós*” puede significar más específicamente las esencias puras, esto es, objetos generales que están dados sobre la base de la fantasía. Más recientemente R. Sowa ha utilizado la expresión “ideación deíctica” para nombrar el tipo específico de intuición de las singularidades eidéticas en Rochus Sowa, “Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls,” *Phänomenologische Forschungen* 2007 (2008): 10. Para una clarificación de estas distinciones ver: Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl*, 329–32; Claudio Majolino, “La partition du réel : Remarques sur l’*eidós*, la phantasia, l’effondrement du monde et l’être absolu de la conscience,” en *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, eds. Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens (Dordrecht-Heidelberg-London-New-York: Springer, 2010), 595.

tivo del concepto lógico-formal de objeto” (LV 223) o, en otras palabras, resulta tan amplio como el concepto ontológico-formal y vacío de “cosa” o “asunto” [*Sache*], sin que esto implique que dependa de algún modo de él. Y, finalmente, a partir de sus análisis constitutivos desarrollados en el marco de la fenomenología trascendental, Husserl también pudo poner en claro que no solo se tiene “experiencia” de objetos dados en el mundo, sino también de los “otros” dados para mí justamente en cuanto *otros*.⁹⁰ No es difícil ver que, entonces, la concepción husserliana de intuición o experiencia de estados de cosas y de objetos generales o esencias es extraordinariamente próxima a la *ἐπαγωγή* aristotélica, incluso en los términos en que vimos en el capítulo anterior que Heidegger define a esta última, y nada tiene que ver con el concepto cartesiano o neokantiano de intuición y de experiencia, que también fueron abordados por nosotros desde la perspectiva heideggeriana.⁹¹

§ 29. Crítica fenomenológica a la “teoría” neokantiana del conocimiento y a la fundación de las ciencias positivas por la Escuela de Baden

La fenomenología tiene como tarea clarificar ya no solo la racionalidad científica, sino *la racionalidad en general en sus múltiples formas*, y finalmente, *tiene como tarea, en el sentido más amplio de ella misma, hacer comprensible la posibilidad del mundo, su origen*, y así cumplir con la vieja esperanza de Lotze de que la filosofía alemana tendría que tener como tarea comprender el mundo y no simplemente calcularlo.⁹² Puesto en otras palabras, como señala Fink en un manuscrito, producto de su trabajo con Husserl, “la fenomenología es entonces un cuestionar retrospectivo [*Rückfrage*], una legitimación de la ‘dimensión filosófica’, y no como en la mera especulación, una postulada *deducción del mundo* desde una dimensión filosófica especulativa puramente

⁹⁰Así, en el Apéndice XIII de *Ideas II* se afirma que “la empatía no es un experimentar mediato en el sentido de que el otro sería experimentado como psicofísicamente dependiente de su *cuero* corporal [*Körper*], sino una experiencia inmediata del otro. Algo similar vale de la experiencia de la comunicación con otros, del trato mutuo con ellos. Si nos vemos uno a otro a los ojos, entonces sujeto y sujeto entran en un contacto inmediato. Yo le hablo a él, él me habla a mí; yo le ordeno, él obedece. Éstas son relaciones personales inmediatamente experimentadas, aunque en esta experiencia de otros y de la comunicación con ellos están en juego representaciones peculiares, y yo tengo experiencia perceptiva original solo de lo subjetivo mío. La mediatez de la expresión no es mediatez de una inferencia de experiencia. ‘Vemos’ al otro y no meramente el cuerpo del otro; él está para nosotros presente él mismo, ‘en propia persona’, no solo corporal, sino espiritual” (Hua IV, 375; 430–431).

⁹¹Ver la p. 145 y ss del presente trabajo.

⁹²Nos referimos a sus famosas palabras finales del segundo volumen de la primera parte del *Sistema de la filosofía, Los tres libros de la lógica*: la filosofía alemana “siempre deberá mantenerse en el propósito de *comprender* la marcha del mundo y no simplemente *calcularlo*” Hermann Lotze, *System der Philosophie. Erste Teil. Drei Bücher der Logik: vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Mit der Übersetzung des Aufsatzes: Philosophy in the last forty years, einem Namen- und Sachregister*, ed. Georg Misch (Leipzig: Meiner, 1912), 608. Husserl asimilará abiertamente como suya dicha tarea, por ejemplo, en LV 247 y Hua XVII, 19 y 354; 61.

adivinada”.⁹³ El carácter estrictamente comprendiente y clarificante de la fenomenología fue puesto especialmente de relieve frente a las ciencias explicativas en el texto titulado “La insuficiencia de las ciencias positivas y la filosofía primera” de 1921 y retrabajado en 1926, cuando dice que:

La oposición entre *calcular el mundo y comprender el mundo* no es la oposición entre el mundo conocido científicamente y una interpretación metafísica llena de fantasía que satisface una necesidad emocional, sino la oposición entre la ciencia ingenuamente construida, y por ello meramente dogmática, y la ciencia que se concibe a sí misma y al sentido de sus aseveraciones objetivas a partir de las fuentes últimas de la intelección, es decir, la auténtica ciencia comprendiente (Hua VIII, 247).

En los años posteriores a la publicación de los *Prolegómenos* y las *IL*, Husserl se esforzó por diferenciar explícitamente su pensamiento con respecto al de los neokantianos y, en general, respecto de toda pretensión de explicar la posibilidad del conocimiento desde meros principios discursivos aceptados dogmáticamente; ejemplos de esto los podemos encontrar ya desde las lecciones de invierno de 1901/02,⁹⁴ pero más claramente en las lecciones de invierno de 1906/07 que acabamos de citar, en las cinco lecciones sobre “La idea de la fenomenología” y en las lecciones siguientes, ofrecidas durante el semestre de verano de 1907 en la Universidad de Gotinga, “Cosa y espacio”.⁹⁵ Al inicio de la primera de las cinco lecciones, claramente apuntando contra el método trascendental neokantiano, Husserl afirmó que “la tarea de la teoría del conocimiento (o crítica de la razón teórica) es, ante todo, una *tarea crítica*” (Hua II, 22; 31). Tal parece que para no dejar lugar a dudas, también al inicio de las lecciones sobre “Cosa y espacio”, Husserl afirmó que la fenomenología del conocimiento no se constituye como una *teoría* del conocimiento — especialmente no en el sentido en que “el título ‘teoría de la experiencia’ había sido aplicado por *Cohen y la Escuela de Marburgo* a la crítica kantiana del conocimiento empírico” (Hua XVI, 4)— puesto que, a decir de Husserl, la expresión “teoría” “se ajusta a la explicación [*Erklärung*] y fundamentación [*Begründung*] de la matemática y de la ciencia de la naturaleza, pero ciertamente no encaja allí en donde nada debe ser explicado ni fundado en este sentido; [esta expresión] no se ajusta ni al *experienciar* de las ciencias morfologizantes o tipificantes, menos aún a la de la

⁹³Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, 408.

⁹⁴Ver HuaMa III, 65.

⁹⁵En realidad, podemos encontrar alusiones a esta confrontación con los neokantianos y al esfuerzo de Husserl de diferenciar su fenomenología de la filosofía trascendental desarrollada por aquellos en gran parte de las lecciones y manuscritos afines a una crítica fenomenológica de la razón y una filosofía primera durante las dos primeras décadas del siglo XX.

fenomenología” (Hua XVI, 3–4).⁹⁶ Asimismo, primero, en las lecciones de invierno de 1906/07,⁹⁷ luego, en las cinco lecciones siguientes, Husserl afirmaba que, en cuanto crítica, y no teoría, la fenomenología del conocimiento no debe y no puede guiarse por el método de las ciencias exactas y su idea de objeto, en consecuencia, no puede aspirar a perfeccionar simplemente lo logrado por ellas, por lo que ella requiere un método completamente nuevo; concluyendo en estas últimas lecciones:

quien niega esto no ha comprendido nada en absoluto del estrato de problemas propio de la crítica del conocimiento, y, por tanto, no ha entendido tampoco qué quiere en realidad y qué debe ser la filosofía, ni qué le presta peculiaridad y derecho a existir frente a todo el conocimiento y la ciencia naturales (Hua II, 25–26; 36).

La publicación en 1913 de las *Ideas I* en el primer volumen del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* no solo constituye la primera presentación sistemática de la transformación de la fenomenología desarrollada después de las *IL*, sino que ellas también marcan un nuevo nivel de confrontación con el neokantismo, determinado por la lucha en torno al sentido trascendental de la idea de la filosofía. Si tomamos en cuenta nuestra exposición del capítulo anterior sobre el método trascendental desarrollado por Cohen y posteriormente por Natorp, así como la oposición del pensamiento husserliano a la teoría neokantiana del conocimiento desarrollada hasta aquí, debemos decir que no podemos más que estar de acuerdo con la sugerencia de Luft de que la primera sección del texto de 1913, “La esencia y el conocimiento de esencias”, “probablemente fue escrita, en primer lugar, en contra de los neokantianos [...] tal y como puede deducirse del intento de recomposición de las ‘*Ideas*’ (nunca terminado) hecho por Husserl a partir de 1929 para la traducción inglesa”.⁹⁸ Al menos así lo vio el propio maestro de Marburgo, de

⁹⁶Las cursivas son nuestras. Curiosamente, en la “Introducción” de su *El principio del método infinitesimal y su historia* de 1883, Cohen también rechaza la expresión “teoría del conocimiento” puesto que ella “da a entender que el conocimiento, en cuanto *proceso psíquico*, constituye el objeto de dicha investigación, misma que habría de ser completada en términos de una teoría por medio de un análisis psicológico del aparato cognoscitivo” Hermann Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik* (Berlin: Dümmler, 1883), 5. En su lugar, Cohen propone emplear la expresión “crítica del conocimiento”, ya que “este título nos hace recordar de manera más explícita el *descubrimiento original* de Kant [...] De tal modo que la crítica del conocimiento distingue al idealismo kantiano de otros idealismos, y determina y clarifica el contenido de lo *trascendental*. El idealismo en general disuelve a las cosas en *apariencias* e *ideas*. En cambio, la crítica del conocimiento descompone a la ciencia en las *presuposiciones* y *fundamentos* asumidos en y para las proposiciones formuladas por ella”, Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, 6. Sea como sea, la diferencia entre lo que Cohen y Husserl llaman respectivamente “crítica del conocimiento” se mantiene.

⁹⁷Ver Hua XXIV, 190.

⁹⁸Sebastian Luft, “Die Konkretion des Ich un das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion,” en *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Rolf Kühn y Michael Staudigl (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003), 34.

acuerdo con lo que podemos deducir de su reseña de las *Ideas I*, en la cual solo se discute esta primera sección de dicha obra.⁹⁹

Incluso muchos años después de la publicación de *Ideas I*, Husserl se esforzó por apartar su idea de la fenomenología de toda interpretación teorética-constructiva de la posibilidad del conocimiento. Un claro ejemplo son sus *Conferencias de Londres* de 1922. En ellas, a nuestro juicio, apuntando de nuevo justamente contra el neokantismo y, según sus palabras, contra toda teoría especulativa del conocimiento, afirmó que el verdadero sentido del origen del conocimiento no es otro que la intuición y más precisamente la llamada “intuición fenomenológica”, es decir, como acabamos de ver, fenomenológicamente entendida:

La batalla de la fenomenología en favor de su teoría del conocimiento en cuanto la única susceptible de ser llevada a cabo no es simplemente una lucha en contra de todo tipo de teoría ingenua del conocimiento sobre una base naturalista, sino también una lucha contra toda teoría del conocimiento acerca de meras generalidades, contra toda teoría del conocimiento que especule dialécticamente desde lo alto sobre el conocimiento en vez de ganar conocimientos siguiendo sus formas concretas intuitivas mismas y en vez de someterse a una descripción adecuada de esencias. Ella tiene que descender desde las alturas de sus generalidades hasta llegar al fecundo βάθος de la intuición fenomenológica inmediata y adecuada de esencias (LV 234).¹⁰⁰

Por otra parte, la toma de postura de Husserl frente al neokantismo no se limitó a la Escuela de Marburgo, sino también incluyó a la Escuela de Baden. Esto se puede constatar, primero en sus lecciones de verano de 1927, “Naturaleza y espíritu”,¹⁰¹ y posteriormente, en el ensayo de 1933

⁹⁹Ver Paul Natorp, “Husserls ‘Ideen zur einer reinen Phänomenologie’,” en *Husserl*, ed. Hermann Noack (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973), 36–60.

¹⁰⁰No menos importantes son las reflexiones desarrolladas en un manuscrito de trabajo de alrededor de 1918, en el que Husserl declara en plena consonancia con lo dicho en aquellas conferencias: “Un filosofar especulativo desde arriba, un desarrollo de ideas a partir de un ‘pensar puro’ de ideas que se queda suspendido en un vago y no claro pensar discursivo, un pensar que no surge de caminos intuitivos cuyos pasos sean patentes o de universalidades y necesidades ‘dadas ellas mismas en sí mismas’, repudia la idea de una ciencia verdadera. Solo como un mero presentimiento, como un tanteo de caminos presuntivamente transitables, puede ser útil un pensar vago. Mas, [un filosofar especulativo desde arriba] solo podría devenir un pensar científico si se transformara en la forma de un pensar intuitivo que estuviese completamente ‘fundado’, esto es, fundado a través de intelecciones. Un mal racionalismo en cuanto vaga especulación, el cual, a pesar de la vaguedad, plantea exigencias sobre necesidad y verdad, tendría una base muy rica en el intuicionismo, no obstante, en tal caso, el intuicionismo tendría que ser completo y riguroso y no estar a su vez afectado por vaguedades, prejuicios o elementos especulativos de dudosa procedencia” (HMS B IV, 2: 13a-b, citado en Iso Kern, *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantismus* [La Haya: Martinus Nijhoff, 1964], 102).

¹⁰¹Como se mencionó en una nota anterior, en realidad, estas lecciones son la repetición de las lecciones dictadas con el mismo nombre en 1919; no obstante, solo en las últimas está desarrollada la crítica a los neokantianos de la Escuela de Baden. Además de las lecciones, Husserl dictó en febrero del mismo año una conferencia sobre el tema “naturaleza y espíritu” ante la sociedad de ciencia de la cultura de Friburgo (publicada en *Hua* XXV, 316–324). Cabe destacar que las primeras lecciones sobre el tema “naturaleza y espíritu” tuvieron lugar en el semestre de verano de 1913 en la Universidad de Gotinga. En ellas, Husserl retoma pero a su vez expande el trabajo realizado en las *Ideas II*. Posteriormente, en el semestre de invierno de 1915/1916, Husserl ofreció un seminario en el que se llevaron a cabo ejercicios filosóficos sobre el mismo asunto. Ver *Hua* XXXII, *XXVIII-XXIX*. Recientemente, Xolocotzi ha señalado que Heidegger estaba bien familiarizado con el trabajo de Husserl en torno a la temática “naturaleza y

publicado en *Kant-Studien* por Fink (pero como ya dijimos, con la completa aprobación de Husserl) “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl frente a la crítica actual”, en el que se plantea públicamente la necesidad de una “destrucción de los presupuestos fundantes”¹⁰² del criticismo en general, es decir, de la idea de una filosofía trascendental inaugurada por Kant, pero continuada y radicalizada por las escuelas neokantianas. En ambos casos podemos encontrar una confrontación directa entre, por un lado, la idea de una crítica fenomenológica del conocimiento y una fenomenología general y, por otro lado, la deducción trascendental del conocimiento científico y la idea de una filosofía trascendental iniciada por Kant y desarrolladas por Windelband, Rickert, y sus seguidores.

Para Windelband, el problema de la diferenciación adecuada de las ciencias del espíritu frente a las ya consolidadas ciencias de la naturaleza solo podrá resolverse si, primero, cuestionamos el supuesto viejo paradigma cartesiano de una “fundamentación objetiva en sí” de las mismas y nos retrotraemos hacia una fundamentación teórica “a partir de una *diferencia* lógica-general del *método* en la que el aspecto objetivo no juega ningún rol” (Hua XXXII, 79). Como se puede ver, Windelband claramente adopta el dualismo cartesiano como el punto de partida originario de Descartes, y no como resultado del método, como hicieron los neokantianos de Marburgo. Como se verá a continuación, en él y Rickert hay entonces dos “cartesianismos” que, sin que ellos lo supieran, están, como vimos en el capítulo anterior, necesariamente conectados.

Por un lado, el cartesianismo metafísico en donde se acepta acríticamente la dualidad “conciencia” y “cosas en sí” y que los fundadores de la Escuela de Baden combatieron ferozmente a través de la filosofía trascendental que ellos desarrollaron a partir de Kant; por otro, el cartesianismo que ellos parecen desconocer y que, como vimos en el capítulo anterior, tanto los neokantianos de Marburgo como Heidegger retrotraen al modelo cartesiano de la *mathesis universalis* entendida como la concepción metodológica fundamental que posibilita predeterminar la objetividad de los objetos con absoluta indiferencia de la naturaleza misma de las cosas efectivamente dadas en el mundo, modelo que, como veremos enseguida, parece ser que, de acuerdo con las críticas de Husserl, los neokantianos de Baden aceptaron e incluso defendieron como propio.

Para Windelband todas las aporías en las que se han visto envueltos tanto filósofos como científicos consisten en no haber elaborado una crítica de la fundación “metafísico cartesiana” desde la cual se ha pretendido construir toda distinción entre las ciencias. De acuerdo con el examen elaborado por el neokantiano, en dicha fundamentación de las ciencias existe una tendencia inminente a caer en los vicios del “naturalismo” que contamina las investigaciones de los asuntos propiamente humanos desde el momento que, partiendo de una división objetiva y regional de las

espíritu” trabajada en esta conferencia. Ver Ángel Xolocotzi Yáñez, “Mundo circundante y mundo de la vida en 1919,” *Studia Heideggeriana* V, Heidegger – Husserl (2016): 75–102.

¹⁰²Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik,” 337.

ciencias, se considera que la psicología es la ciencia fundamental de las llamadas ciencias de lo anímico o del espíritu, la cual se opone a la ciencia de la naturaleza fundada por Galileo y Newton. Sin embargo, para él, esto se revela como completamente erróneo una vez que hemos analizado la estructura lógica del método que hace posible la psicología, el cual resulta no ser otro que el que podemos encontrar en las ciencias de la naturaleza; es decir, según el neokantiano, en ambos casos nos vemos confrontados con el trabajo de explicar unidades de sentido a través de principios explicativos que articulan leyes.¹⁰³

Si, desde el punto de vista metodológico, la psicología es una ciencia positiva de la naturaleza como la química, para Windelband una adecuada diferenciación entre las ciencias no es aquella entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, sino entre ciencias de la naturaleza y las ciencias históricas. Recordemos que, como vimos en el capítulo anterior, fue Kant quien señaló que el concepto de “naturaleza”, propio de las ciencias de la naturaleza, es un concepto exclusivamente formal y que remite a la unidad del nexo de posibilidades de toda objetividad determinada por leyes que permite construir objetos en la experiencia. En este sentido, las ciencias de la naturaleza son aquellas que, entonces, *surgen* “a partir de lo general, de lo legal”, es decir, ellas se definen como “ciencias nomotéticas.

En la esfera mecánica son las leyes mecánicas, en la biológica, las leyes biológicas, en la psíquica, las psíquicas” (Hua XXXII, 81). En cambio, las ciencias históricas no parten de leyes ni construyen su conocimiento a partir de leyes, no obstante, *surgen* de la idea formal vacía (lógica) de lo que acontece, el “acontecer [*Geschehen*] único, temporal, más o menos desarrollado” y “se dirigen a los hechos que así acontecen” con el fin de describirlos y tipificarlos, es decir, ellas se definen como ciencias “*ideográficas*” (Hua XXXII, 81). En ambos casos, para el neokantiano, el hablar de “esferas de objetos” es únicamente un “*título metodológico*”, y no algo predado a dichas ciencias (Hua XXXII, 82). Así que, como se puede ver, la idea metodológica fundamental de las ciencias desarrollada por Windelband no estaba lejos del metodologismo marburgués.

Por su parte, Husserl consideró que, precisamente, a partir de esta idea, podemos darnos cuenta de que Windelband no lograba superar el naturalismo que él mismo decía combatir, puesto que ella implica, como el neokantiano afirma, que nada impide que diferentes métodos puedan ser utilizados en la investigación de un mismo objeto; dicho más claramente, esta idea implica que un mismo objeto puede ser investigado nomotéticamente o ideográficamente.¹⁰⁴ Así, a diferencia de Dilthey, para quien la historia es “ciencia exclusiva de la realidad social-histórica” (Hua XXXII, 84), por lo cual, aún es concebida desde el paradigma del dualismo cartesiano, en cambio, para

¹⁰³Ver Hua XXXII, 80.

¹⁰⁴Ver Hua XXXII, 82.

Windelband, la historia también puede ser ciencia del mundo natural; como cuando se desarrolla una historia de la naturaleza.¹⁰⁵

Para el padre de la fenomenología, en esta pretendida fundamentación exclusivamente lógica de la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu subyace el prejuicio no cuestionado de que el mundo que aparece en la experiencia de la vida cotidiana preteórica es una mera apariencia y que el concepto verdadero de objeto científico solo se obtiene a través del método científico que fue desarrollado en las investigaciones de las relaciones causales de los fenómenos de la naturaleza.¹⁰⁶ Este naturalismo se mantiene incuestionado como tal y, desde el punto de vista de Husserl, determinará negativamente la radicalización del planteamiento de Windelband hecha por Rickert.

¿Acaso esta crítica vale también como una crítica a la instauración metodológica de la idea moderna de ciencia y filosofía que tanto marburgueses como Heidegger retrotraen a las *Regulae*? Estamos convencidos que, en sus lecciones de 1927 sobre *Naturaleza y espíritu*, Husserl hizo una crítica a Windelband y a Rickert que está en perfecta consonancia con la crítica hecha por Heidegger a la primacía del método instituida por Descartes en sus *Regulae*, pero también, y por ello mismo, está en consonancia con la crítica hecha contra el naturalismo supuestamente adoptado por el propio Husserl en su refutación de la naturalización de la conciencia en su *FCR*, de la cual se habló hacia el final del segundo capítulo de la presente investigación.¹⁰⁷

Para Rickert, el sentido absolutamente metodológico de la fundación de las ciencias y sus diferencias solo se logra comprender si se pone de relieve que todo conocimiento científico tiene el sentido teleológico de la “‘superación’ de la multiplicidad infinita del mundo cognoscible a través de los dos caminos correlativos de la generalización y la individuación histórica” (Hua XXXII, 87); es decir, de lo que Windelband llamó método nomotético y método ideográfico. A su vez, de acuerdo con Rickert, esta superación exige una adecuada justificación en términos puramente lógicos, es decir, una verdadera *deducción trascendental*¹⁰⁸ en la que se logre mostrar

¹⁰⁵Al inicio de la “Sección tercera” del manuscrito de *Ideas II*, Husserl tomó partido en favor de Dilthey y reconoció que el trabajo pionero de éste justamente daba en el blanco al criticar la psicología naturalista de la época y al ver la necesidad de una nueva psicología que pudiese fungir como “una ciencia general del espíritu que no es ‘psicofísica’ ni es científico-natural” (Hua IV, 173; 217). A este respecto, cabe destacar que una carta de 26 de diciembre de 1927 a Mahnke, Husserl afirmó: “la fenomenología es para mí no otra cosa que la universal y ‘absoluta’ ciencia del espíritu” (HuDo III/3, 460).

¹⁰⁶Ver Hua XXXII, 126–127 y Hua III/1, 82–83; 162–163. Husserl ya había esbozado esta crítica a una comprensión naturalista de las ciencias del espíritu y a una respectiva e inadecuada comprensión del mundo en la primera parte de sus lecciones del semestre de invierno de 1922/23 sobre “Introducción a la filosofía”. En conexión con lo que se acaba de señalar ver especialmente Hua XXXV, 18–21.

¹⁰⁷Ver la p. 109 y ss del presente trabajo.

¹⁰⁸En el capítulo siguiente aclararemos el sentido de lo que Kant denomina como *deducción trascendental* frente al acceso intuitivo y la labor descriptiva de la fenomenología trascendental husserliana. Ver p. 302 y ss del presente trabajo.

cómo se articula cada método y cómo ambos están dirigidos hacia esta superación. A los ojos de Husserl, dicha deducción, si es que desea ser tal, comporta una problemática teóricocognoscitiva, la cual, explícita o implícitamente ha de ser abordada por ella: a saber, que, en cuanto justificación de todo conocimiento científico posible (como enseñaba Kant y como Husserl apuntó claramente en el § 67 de los *Prolegómenos*) al mismo tiempo ella debe proveer, en último término, una justificación de las condiciones de posibilidad de la experiencia del mundo al que remite dicho conocimiento científico.¹⁰⁹ No obstante, para el neokantiano esto no forma parte de la tarea de una verdadera deducción, pues ella solo tiene que mostrar que la superación de la infinitud del mundo en sus individuos no es posible a partir de una mera descripción y clasificación de dichos individuos, por lo que se hacen necesarios conceptos que subsuman bajo leyes esta multiplicidad. Para Husserl, este razonamiento implica que

para que sea posible la superación de la multiplicidad infinita del mundo, entonces el mundo, en el sentido del determinismo, tiene que ser un mundo absoluta y estructuralmente cognoscible a partir de una legalidad única y exacta, y, en remisiones tanto físicas como psíquicas, corresponder justamente al ideal atomista-mecanicista, el cual guía a la física clásica desde Galileo (Hua XXXII, 94).

Desde esta perspectiva defendida por el neokantiano, se tiene que reconocer que si bien la física ha logrado conseguir avanzar en este ideal, en cambio las ciencias fundadas en métodos descriptivos y clasificatorios, las ciencias individualizantes, no lo han hecho. No obstante, según el razonamiento de Rickert, ellas también están conducidas a través de este ideal y aspiran a cumplirlo. Esto significa, de acuerdo con la crítica de Husserl, que las ciencias descriptivas están, pues, subordinadas a las ciencias exactas; si bien el conocimiento científico puede partir de lo individual, la lógica que lo articula “lo aleja siempre cada vez más de lo individual. Para Rickert, la *generalización es desindividuación*” (Hua XXXII, 95); y es así como debe ser entendida la correlación entre ambos métodos. En otras palabras, para él, como para Natorp, la descripción es solo un momento no independiente con respecto a la construcción, esto es, la explicación, y por ello, todo conocimiento individual solo logra ser estricto conocimiento científico si a su vez logra subsumir lo que está representado en él bajo una ley general.

Husserl señala que el fatídico error de la deducción trascendental ensayada por Rickert comienza al tomar ingenuamente como punto de partida, como hizo Kant (habría que agregar que también lo hicieron los neokantianos de Marburgo), el *factum* de la ciencia y su validez. En ambos casos, y del mismo modo que sucedió con la filosofía kantiana, ello implica que la *experiencia del mundo*, a la que mediata o inmediatamente remite todo conocimiento científico, sea empírico o *a priori*, queda simplemente presupuesta y a su vez no aclarada en sus condiciones de

¹⁰⁹Ver Hua XXXII, 92–93.

posibilidad; dicho de otro modo, “la experiencia del mundo” no forma parte de sus reflexiones filosóficas, quedando en su deducción solo como “una palabra vacía” (Hua XXXII, 100).

Como veremos hacia el final del presente capítulo, el punto decisivo de la crítica husserliana a la filosofía neokantiana consiste, entonces, justamente en poner de relieve la ingenuidad inherente a sus planteamientos con respecto a lo que en *La crisis* se denomina como el “*a priori* universal del mundo de la vida” (Hua VI, 144; 182), del cual nada sabe dicho modo de hacer filosofía (y con ella el resto de la filosofía tradicional), pero que al mismo tiempo constituye su propio suelo, su propio fundamento, así como el de todas las ciencias positivas (sean analíticas o sintéticas). Lo que implica que, a pesar de sus intentos de fundar una verdadera filosofía trascendental, la filosofía crítica tanto kantiana como neokantiana se mantiene irremediabilmente como una filosofía mundana que no logra cumplir con las exigencias del filosofar más riguroso.¹¹⁰

Ahora bien, esta crítica contra el neokantismo presentada en las lecciones “Naturaleza y espíritu” de 1927 se complementa perfectamente con el contenido de un manuscrito anterior a ellas (puntualmente, con un suplemento de las lecciones sobre “Filosofía primera” del semestre de invierno de 1923/24) en el que Husserl afirma, expresamente en contra de Kant y de los neokantianos en general, que todo método que parte ingenuamente del *factum* de la ciencia y que al mismo tiempo aspira a dar cuenta de las condiciones de posibilidad de toda objetividad y de todo conocimiento, es decir, “todo método ‘trascendental’ regresivo”

[...] opera con presuposiciones que no revisa sistemáticamente, que no fija científicamente; sobre todo, que no están fijadas en el suelo trascendental puro. [De hecho] este suelo en sí mismo nunca se convierte en tema de investigación, además, nunca se toma en cuenta que ninguna investigación científica podría erguirse sin que dicho suelo (esto es, la esfera de dación intuitiva originaria anterior a todo pensar conceptualizante, llevada a la reflexión en la actitud de los intereses teóricos) haya sido preparado para los fines científicos y sin que haya sido cultivado un método estricto que a su vez sea exigido necesariamente a partir de dicho suelo. Evidentemente, todo método regresivo se queda suspendido en el aire en la medida en que un suelo tal no es dado y trabajado, pero además en la medida en que los conocimientos no se obtienen en un método progresivo, mismo que es requerido por el método regresivo como su presupuesto positivo. (Hua VII, 370).

Dicho sea de paso, estas objeciones de Husserl a Kant y los neokantianos no está limitada a ellos, sino que se amplían a toda consideración en la que se crea que la reflexión filosófica debe tomar como comienzo de su investigación las construcciones teóricas de las ciencias; por ejemplo, ellas también podrían hacerse extensivas a Bergson, quien afirmaba que así como la metafísica del siglo XVIII había visto el mundo a través de los descubrimientos y método científico del siglo XVII, es decir, las matemáticas y la física galileo-newtoniana, la metafísica de comienzos del

¹¹⁰Ver Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik,” 338 y ss. Sobre la presuposición del mundo en la filosofía trascendental kantiana ver Hua VI, 106–108; 146–148; Hua VII, 243–248.

siglo XX debería aprender a ver el mundo y las cosas en él a través de la ciencias del siglo XIX: la biología, la psicología, la sociología, etc.¹¹¹

Como se puede ver a través de lo anterior, estamos frente a otro punto de comunión entre la crítica heideggeriana a la primacía del método instaurada por Descartes en la filosofía y ciencia modernas, radicalizada por el neokantismo marburgués, y la crítica de Husserl a la filosofía trascendental defendida por los principales representantes de la Escuela de Baden. Es decir, tanto Husserl como Heidegger —quienes desde el inicio de nuestra investigación representan “la” fenomenología en su sentido primigenio y más fundamental— critican a los neokantianos de ambas escuelas el hecho de que (retomando las palabras de Heidegger contra los marburgueses) “no consideran en absoluto como filosóficamente relevante” el “modo originario del dirigirse intuitivamente hacia un campo de objetos en cuanto tal” (HGA 62, 333), es decir, un campo de lo originariamente dado pretoréticamente en el trato ocupado con el mundo circundante.¹¹²

Dado esto, no resulta sorprendente ver que contra la deducción trascendental de Rickert, Husserl plantee la siguiente pregunta: “¿por qué el mundo tendría que preocuparse por nuestras exigencias?” (Hua XXXII, 98).¹¹³ Consideramos que, por inofensiva que parezca esta pregunta, en ella se proyecta una objeción que apunta al núcleo de la concepción neokantiana de la filosofía defendida por ambas escuelas, es decir, en *ella se cuestiona la concepción de la racionalidad que impera en el método trascendental, a saber, el imponer razones entendido como el modo en que se debe hacer posible la ejecución del filosofar* y que coincide con la idea de que fue en la concepción cartesiana de la *mathesis universalis* donde se instauró esta primacía del método frente al comparecer preteórico de las cosas del mundo circundante y la predación del mundo mismo en dicha experiencia. Frente a este “formalismo”, fuente del racionalismo moderno, que desconoce su propio carácter relativo y derivado con respecto al suelo originario de la experiencia y el verdadero sentido de lo “formal” (ver Hua XXXII, 105) y el origen de toda racionalidad, se abre, entonces, la posibilidad de concebir una nueva racionalidad científica, una nueva racionalidad en general y una nueva manera de concebir el protoinstituyente λόγον διδόναι del filosofar.¹¹⁴

¹¹¹ “[...] hace falta romper con los esquemas matemáticos, y tener en cuenta a las ciencias biológicas, psicológicas, sociológicas, y sobre esta base más amplia, edificar una metafísica capaz de ascender poco a poco cada vez más alto por medio del esfuerzo continuo, progresivo y organizado de todos los filósofos, en la misma consideración de la experiencia” Henri Bergson, *Oeuvres* (Paris: PUF, 2001), XIII.

¹¹² La cita completa de Heidegger está en la p. 146 del presente trabajo.

¹¹³ Las cursivas son nuestras.

¹¹⁴ Para un análisis de las implicaciones tanto inmanentes a la propia fenomenología como con relación a otros modos de concebir la filosofía y el estado actual del pensar filosófico occidental ver el Cap. II de Rizo-Patrón de Lerner, *Husserl en diálogo*, 77–120. Tómese en cuenta que esta misma objeción frente al “formalismo” o “logicismo” se encuentra presentada en el § 36 de *La crisis*, cuando Husserl afirma: “no es sino una ingenuidad [la afirmación de una] lógica supuesta plenamente independiente, la que los logicistas modernos creen poder construir —hasta bajo el título de una filosofía verdaderamente científica— vale decir, como la ciencia apriórica fundamental para todas las ciencias objetivas. Su evidencia priva a la fundamentación científica del *apriori* universal del mundo de la vida que

Por supuesto que esta posibilidad defendida y desarrollada por la fenomenología husserliana, pero también, como hemos visto, asumida críticamente y radicalizada por Heidegger desde sus primeras lecciones de Friburgo hasta llegar a *St*, no implica una huida hacia un irracionalismo o un misticismo en el que se niegue el derecho del pensar científico a construir teorías y una representación ideal exacta del mundo;¹¹⁵ puesto que, como Husserl afirma en estas lecciones, es un legítimo derecho de las ciencias empíricas de la naturaleza exigir que “la experiencia del mundo (experiencia en sentido ordinario) deba ser logificable” que “la experiencia ordinaria deba poder convertirse en experiencia científica (esto es, en un *logos*)” (Hua XXXII, 101). Como vimos en el capítulo anterior, para Heidegger, también es ciertamente legítima la posibilidad y, por ello, el derecho de la formalización, esto es, la funcionalización de las remisiones que articulan el mundo y lo mundano, pero siempre cuando en dicha formalización sea plenamente asumido que “los conceptos funcionales nunca son posibles sino como conceptos sustanciales formalizados” (*St*, 88; 115).¹¹⁶

Para Heidegger, como indica en el § 3 de *St*, la lógica —considerada como la unidad sistemática de las posibilidades de toda formalización teórica— deberá poseer un sentido necesariamente subordinado o “zagüero” [*nachhindenken*], pues ella examina a las ciencias “en función de su método”, frente a la verdadera “lógica productiva”, que es aquella que “salta hacia adelante hasta una determinada región de ser, la abre por vez primera en su constitución ontológica y pone a disposición de las ciencias positivas, como claras indicaciones para el preguntar, las estructuras así obtenidas” (*St*, 10; 33). Esta *lógica productiva* no sería otra que la ontología fundamental puesta en relación a la fundamentación de la investigación científica positiva de las distintas regiones de ser. Como se puede ver, a pesar de la crítica de Heidegger a Husserl, la arquitectónica de su idea de una ontología fundamental esbozada en *St* no es muy diferente a la de la fenomenología trascendental husserliana que aspira a llegar a ser la filosofía primera. Cuando a Heidegger se le estudia desde el comienzo, es posible ver que sus intereses e investigaciones *lógicos* iniciales no fueron ni simplemente abandonados ni sencillamente relegados por la hermenéutica y la ontología (basta con revisar las numerosas lecciones impartidas por Heidegger

ella permanentemente presupone en forma nunca formulada científicamente; eso no cuestionado nunca llevó a la generalidad esencialmente científica. Solo si alguna vez aparece esta ciencia fundamental radical, puede convertirse en ciencia aquella misma lógica. Antes de eso flota sin base en el aire y es, como hasta ahora, tan ingenua que nunca tomó conciencia de la tarea, la inherente a toda lógica objetiva, a toda ciencia apriórica en sentido corriente, esto es, investigar cómo ella misma debe ser fundada, no más “lógicamente” sino mediante la retro-conducción al *apriori* pre-lógico universal, a partir del cual todo lo lógico, la estructura conjunta de una teoría objetiva según todas las formas cuyas metodológicas muestra su sentido legítimo, solo mediante el cual toda lógica ha de ser normativizada” (Hua VI, 144; 182–183).

¹¹⁵Ver Hua VI, 1–17; 47–62.

¹¹⁶Ver la p. 155 y ss de la presente investigación.

a largo de su carrera bajo al rúbrica “lógica”) sino que evolucionaron hacia la concepción de esta ontología fundamental de *St* y en ella lograron ser satisfechos.¹¹⁷

En este sentido la fenomenología husserliana justamente, entre otras cosas, pretende contribuir a la fundamentación de las ciencias positivas, lo que no significa que para Husserl, por ejemplo, tal como lo es para Carnap, “la filosofía tiene que ser sustituida por la lógica de la ciencia, es decir, por el análisis lógico de los conceptos y las proposiciones de las ciencias, puesto que la lógica de la ciencia no es otra cosa que la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia”.¹¹⁸ Por el contrario, para el fenomenólogo, a diferencia de aquél, la lógica científica se funda en su conjunto, como veremos, en la ontología del mundo de la vida, que a su vez tiene como fundamento último una fenomenología de la dación originaria del mundo en nuestra experiencia, es decir, una “estética trascendental”, a partir de la cual es posible clarificar cómo se genera concretamente las experiencia científica logificante a partir de la experiencia precientífica del mundo, sobre la cual se hace posible algo así como el ideal de una formalización (matematización) absoluta del mundo y lo mundano.¹¹⁹ A este respecto, en un manuscrito de 1926 titulado “El camino de la lógica formal y de la lógica trascendental” Husserl afirma:

Cuando parto de la pregunta por la posibilidad de las ciencias arribó cuestionándome retrospectivamente [*zurückfragend*] a la lógica, a la lógica formal y la teoría del conocimiento; esta lógica, aunque formal, en dicha marcha no es más que lógica del mundo [*Weltlogik*]. Y si continuó este cuestionamiento retrospectivo, arribo, entonces, al mundo predado en cuanto el campo de los sustratos de juicios y el campo tanto de las intenciones proposicionales y las intenciones de verdades científicas como precientíficas, y, a través de ello, al mundo en cuanto mundo de la experiencia y con ello a la estética y la “estética trascendental” (Hua XVII, 350).¹²⁰

¹¹⁷Ver Steven Galt Crowell, “Making Logic Philosophical Again (1912–1916),” en *Reading Heidegger From the Start: Essays in his Earliest Thought*, ed. Theodore Kisiel y John van Buren (Albany: State University of New York Press, 1994), 55–72; Theodore Kisiel, “Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask,” *Man and World* 28 (1995): 197–240; Jitendra Mohanty, “Heidegger’s Idea of Logic,” en *Martin Heidegger: Critical Assessments Volume III: Language*, ed. Christopher Macann (London: Routledge, 1992), 93–120.

¹¹⁸Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, trad. Amethe Smeaton (Londres: Routledge, 2001), xiii.

¹¹⁹Un bueno ejemplo de los esfuerzos de Husserl por elaborar esta tarea son su *LFLT* de 1929 y *EJ*, publicada de manera póstuma. En la primera obra se intenta mostrar que las dos ramas de la lógica formal, la apofántica formal y la ontología formal, deben ser comprendidas como ciencias objetivas y positivas que, en cuanto tales, presuponen una remisión al mundo de la vida prelógico; lo que exige una clarificación de las condiciones de posibilidad subjetivas de dicha remisión y del *a priori* mismo del mundo a través del despliegue de una nueva lógica trascendental fenomenológicamente fundada. Dado esto, en la segunda obra se intenta analizar la génesis de la posibilidad del juzgar predicativo a partir de la experiencia del mundo de la vida, entendiendo que ello constituye una primera fase fundamental de una posible genealogía fenomenológicamente desarrollada de la lógica formal.

¹²⁰Sobre estos análisis regresivos del mundo de la experiencia ver Hua XVII, 296–297 y 454–458; 355–356; EU 31 y ss; 41 y ss. Husserl pone una especial atención en la génesis de la idea lógica del mundo a partir de la experiencia del mundo de la vida en el texto No. 9 de Hua XXXIX, 67–83, redactado aproximadamente en 1932. Para ello, echará mano de los análisis fenomenológicos progresivos que dan cuenta del proceso de “logificación” del mundo experienciado a partir de la actividad lógica originaria de los juicios cognitivos. En cambio, en la primera parte del texto No. 11 de Hua XXIX, 141–144, redactado aproximadamente en 1935, Husserl analiza dicho proceso en su dimensión histórica y a partir de su protoinsitución en el pensamiento griego, misma que resulta efectiva hasta ahora,

Pero al mismo tiempo esta clarificación de la posibilidad de la logificación del mundo precientífico en general, permite mostrar que la racionalidad operante en las ciencias positivas históricamente fundadas a partir del paradigma matemático de la ciencia moderna de la naturaleza no es otra que la llamada en *Ideas III* “racionalidad técnica” (Hua V, 95; 109). Es decir, el tipo de racionalidad que, sobre todo, parece “imponerse en el ‘siglo de la técnica’” como la “concepción del conocimiento” (Hua V, 95; 109), gracias al cual “el mundo no se ha vuelto en absoluto más comprensible, tan solo se ha vuelto más útil para nosotros” (Hua V, 96; 110). Tomando esto en cuenta, surge, entonces, para la fenomenología general la doble tarea de:

- (a) abordar, a través de un análisis del llamado “*apriori* universal de la correlación” (Hua VI, 161; 199) entre el mundo y la vida subjetiva, la problemática de la constitución del mundo predado originariamente en la experiencia preteórica, mundo que funciona como el *suelo* y el *horizonte* en el que se posibilita y se desarrolla todo comportamiento, incluyendo, claro está, la “logificación o idealización” (Hua XXXII, 198) científica;
- (b) investigar “la correlación esencial entre el mundo de la experiencia y el mundo de la verdad científica en sus estructuras concretas generales” (Hua XXXII, 101), es decir, “la correlación entre la razón cognoscitiva y la realidad [...] la realidad en sentido estricto, en otras palabras, la realidad trascendental del mundo”, lo cual —como señala en su ensayo “Fenomenología y teoría del conocimiento” de 1917— es “el gran tema de la teoría del conocimiento” (Hua XXV, 190).

A su vez, no podemos pasar por alto que el desarrollo de esta doble tarea no es otra cosa que, como el propio Husserl señaló puntualmente en sus lecciones del semestre de verano de 1909, la institución de la “*fenomenología en cuanto filosofía primera*” (HuaMa VII, 45), no desde el paradigma cartesiano de la *mathesis universalis* o la filosofía trascendental neokantiana, sino, en todo caso, en cuanto institución final del sentido originario platónico-aristotélico de una *πρώτη φιλοσοφία*. No nos equivocáramos al decir que una de las convicción husserlianas más profundas y decisivas fue que solo la *fenomenología en cuanto filosofía primera* puede clarificar los “fundamentos y métodos para que todas las otras ciencias puedan transformarse en filosóficas” (HuaMa VII, 45), puesto que, como diría veinte años después en las *MC*, solo en una también llamada

no sin una serie de fundamentales modificaciones, es decir, de instituciones subsecuentes. De este modo, en el texto de Hua XXXIX, Husserl afirma lo siguiente respecto al concepto prelógico del mundo —como veremos en seguida, el concepto *metafísico* propiamente dicho— en cuanto el concepto de la “totalidad [*Allheit*] de las realidades”: “Nosotros los seres maduros (de la cultura europea) tenemos todos ya siempre este concepto de ‘mundo’; y cuando meditamos sobre el mundo, entonces nos guía la ‘representación mundo’ no como la unidad de la mera experiencia, sino como el ‘viejo conocido’ concepto ‘mundo’ ‘que emerge en la vaguedad’” (Hua XXXIX, 70). Lo anterior nos permite percatarnos de que los análisis regresivos ciertamente implican una destrucción de los procesos históricos de idealización, hasta ganar el mundo de la vida en su concreción y su pureza intuitiva-experiencial preteórica.

“fenomenología universal” todas las ciencias objetivas (es decir, ya sean ciencias de hechos objetivos, de formas generales de hechos objetivos o de las meras formas generales de la objetividad) pueden ser fundamentadas como “ramificaciones sistemáticas” (Hua I, 181; 231) de esta ciencia universal y primera.

Como se acaba de ver, parece ser que dicha tarea fue asumida y transformada radicalmente por Heidegger hasta cristalizarse en su proyecto de una ontología fundamental. Cabe advertir que la “superación” (en el sentido de una *Aufhebung*) del proyecto de la ontología fundamental a través del proyecto del pensar ontohistórico, entonces, es también la superación de esta aspiración de instaurar una filosofía primera como la ciencia trascendental de la que se habló en el segundo capítulo del presente trabajo y de la que se volverá a hablar al final de nuestra investigación.

§ 30. Filosofía primera y fenomenología

Consideramos que hay dos razones de peso para defender que no es correcta la idea sugerida por R. Boehm de que Husserl probablemente retomó la concepción de una filosofía primera de Natorp, por ejemplo, presente en su reseña de los *Prolegómenos* cuando afirmó que “la crítica del conocimiento en cuanto disciplina filosófica fundamental tiene bien justificada la pretensión de poseer el título de una πρώτη φιλοσοφία”.¹²¹ Primero, como indicó Kern, no se puede pasar por alto que, en esta reseña, Natorp atribuyó la función de la *filosofía primera* a su idea de una lógica pura *objetiva*. Como se dijo al inicio de este capítulo, justamente, este no es el sentido que posee la lógica pura husserliana; como también se dijo, en todo caso, fue el propio Natorp y después Heidegger quienes creyeron que Husserl se había aproximado a una concepción semejante a la del neokantiano y a la de la primacía del método instaurada en la *mathesis universalis* cartesiana. En cambio, la posibilidad de una fundamentación *subjetiva* del conocimiento objetivo —es decir, lo que para Natorp representa su psicológica *a priori* desarrollada, primero, en su *Introducción a la psicología según el método crítico* de 1888 y, segundo, en su magna *Psicología general según el método crítico* de 1912¹²²—, de acuerdo con el neokantiano, es siempre *a posteriori* a la fundamentación objetiva, o sea, corresponde a una filosofía de segundo orden que está necesariamente sustentada por la filosofía primera. En cambio, como se verá a continuación, para Husserl las cosas son justamente al revés, puesto que la fundamentación subjetiva constituye la misión primordial y más fundamental en la arquitectónica husserliana de la idea de una filosofía primera.¹²³

¹²¹Natorp, “Zur Frage der logischen Methode,” 271. Ver la “Introducción” a Hua VII, XX.

¹²²Paul Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (Freiburg i.B.: Mohr, 1888); Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*.

¹²³Ver Kern, *Husserl und Kant*, 330–31. De manera más reciente, Mohanty defendió esta mismas tesis en Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl*, 140–51.

Segundo, en realidad, el proyecto husserliano de la *fenomenología en cuanto filosofía primera* puede ser rastreado hasta muchísimos años antes de las lecciones del semestre de invierno de 1923/24 sobre “Filosofía primera” e incluso hasta antes de que fuesen publicados los dos volúmenes de las *IL*. En este estado inicial de la concepción husserliana de la filosofía primera, la segunda tarea implicada por la idea madura de la filosofía primera fenomenológica (a la que nos acabamos de referirnos al final de la sección anterior como la tarea “b”), a decir verdad, fue cronológicamente la primera en ser desarrollada. En efecto, la idea *in nuce* del proyecto husserliano general de una *prima philosophia* ya estaba presente al inicio de las lecciones del semestre de verano de 1896 sobre “Lógica” que Husserl impartió en la Universidad de Halle, en donde afirmó que “las ciencias están necesitadas ahora de una fundamentación metafísica” (HuaMa I, 5).

Una segunda advertencia también es muy necesaria con relación a esta primera concepción husserliana de lo que debería ser entendido como “filosofía primera”, puesto que esta “fundamentación metafísica”, y todo lo vinculado a ella, como veremos enseguida, fue concebida desde una orientación “objetiva” que debe ser diferenciada de una orientación subjetiva de la filosofía primera desarrollada a través de lo que hemos visto hasta aquí que Husserl definió en *IL* y las lecciones inmediatamente posteriores como una teoría del conocimiento fenomenológicamente conducida. En otras palabras, en esta etapa inicial de la fenomenología husserliana (que desemboca en la transformación de la fenomenología definida como psicología descriptiva en una fenomenología trascendental, presentada en *Ideas I*) la idea de una filosofía primera tiene dos direcciones, hacia los objetos, en lo que Husserl llamaba “ontologías” tanto en sentido material como formal, y hacia la conciencia cognoscente en lo que él llamaba entonces “teoría” o, mejor, “crítica del conocimiento”, pero aún no ontología. Entonces, la transformación de la fenomenología en ciencia trascendental implicó también, y como se verá hacia el final del presente capítulo, que la fenomenología trascendental fuese necesariamente concebida como la filosofía primera en sentido absoluto, y por ello, como la ontología universal que clarifica todas las ontologías, por ello, tiene la tarea de *clarificar* y hacer explícitamente comprensibles todos los modos de ser, incluyendo el *no-ser* o *preser* propio de la vida trascendental constituyente.

30.A) Filosofía primera en su dirección objetiva como metafísica u ontología radical

Desde inicios de la última década del siglo XIX, Husserl conocía la concepción metafísica de las *Meditaciones* de Descartes¹²⁴ (en donde se defiende la necesidad de un conocimiento primero con absoluta certeza obtenido exclusivamente a través del método que el filósofo francés instauró y

¹²⁴Esto se puede inferir a partir del hecho de que su seminario del semestre de verano de 1892 fue dedicado justamente a esta obra cartesiana. Ver HuDo I, 33. Dicho seminario volvería a ser impartido en el invierno de 1896. Ver HuDo I, 47.

desde el cual sería posible deducir cualquier otro conocimiento). Pero, a pesar de esto, la “metafísica” a la que él apelaba hacia finales de aquella década para desarrollar su propio proyecto filosófico era más bien la idea originaria que encontramos en la obra homónima de Aristóteles; después de todo Husserl siempre se asumió como discípulo del más célebre intérprete del estagirita a finales del siglo XIX, que fue Brentano. En efecto, en sus lecciones del semestre de verano de 1902/03 en la universidad de Gotinga, volvería a hablar de esta recién referida necesidad de fundamentar metafísicamente las ciencias y, al igual que en las lecciones del semestre de verano de 1896, volvería a vincular su concepción de “filosofía primera” a la “ciencia del ente en general” (HuaMa II, 11) de la que habló Aristóteles en el capítulo 1 del libro Γ de su *Metafísica* y que se distingue “de todas las otras ciencias que parcelan una sección del ente y así lo abordan para sí mismas” (HuaMa II, 11). Finalmente, Husserl desarrolló su idea de esta “metafísica u ontología metafísica” (Hua XXIV, 95) de inspiración aristotélica en su relación y, al mismo tiempo, en su profunda diferencia con respecto a su idea de la *lógica formal* en sentido amplio (esto es, en cuanto doctrina formal y generalísima de las formas posibles de toda ciencia existente o meramente posible) en sus lecciones del semestre de invierno de 1906/07, a las que ya nos hemos referido.¹²⁵

En las primeras, pero sobre todo, en estas últimas lecciones mencionadas, Husserl señaló que “ente” [*Seiende*], en la idea de cuño aristotélico de la “ciencia del ente en cuanto tal”, debe ser entendido como “lo real [*das Reale*]” (Hua XXIV, 95–96) y que “las ciencias empíricas de la actualidad son en cierto sentido ciencias de lo real” (Hua XXIV, 96), por tanto, ellas pueden ser caracterizadas como *ontologías*. A su vez, en aquellas lejanas lecciones de 1896, Husserl ya tam-

¹²⁵Sokolowski (tomando en cuenta que Aristóteles distingue en su *Metafísica* entre una filosofía primera en cuanto ciencia de la entidad divina, y una filosofía del ente en cuanto ente) considera que entre la concepción husserliana de la filosofía primera y la aristotélica domina una muy importante diferencia: “Para Aristóteles, esta ciencia deriva su nombre básicamente del hecho de que ella trata a la entidad más elevada y separada; ella es llamada primera debido a la dignidad de su objeto, al que llegamos al final de nuestra exploración. En cambio, para Husserl, la filosofía primera trata del inicio, del *Anfang* de un nuevo tipo de ciencia. Ella necesita depurar su suelo y asegurar su propio comienzo [...] La ‘prioridad’ de la ciencia de Aristóteles llega al final, la de Husserl llega al comienzo. En este sentido, la filosofía primera de Husserl se asemeja más a la ciencia del ser en cuanto que ser concebida por Aristóteles que a su ciencia de la entidad primera y de mayor dignidad” Robert Sokolowski, “Husserl on First Philosophy,” en *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, eds. Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens (Dordrecht-Heidelberg-London-New-York: Springer, 2010), 17. Respecto a esto cabe hacer dos observaciones: primero, Husserl enfatizó especialmente a partir de la segunda década del siglo XX que la protoinstitución última de la idea de una filosofía primera no la encontramos solo en Aristóteles, sino en última instancia se retrotrae a Platón y a nadie más, por ello es él quien debe ser reconocido como el patriarca de la idea de la filosofía que la fenomenología aspira instaurar en su institución final. Ver LV 201–202 y Hua VII, 13; 27. Segundo, a pesar de estar de acuerdo con la caracterización hecha por Sokolowski de la filosofía primera husserliana en cuanto ciencia del comienzo radical, pensamos, como veremos a continuación, que el carácter “primero” de ella también está determinado por la dignidad del objeto formal propio de la misma, el cual se caracteriza por ser “absoluto”, y en este sentido, primero, respecto a los objetos formales “relativos” de las ciencias positivas, las cuales, debido a esto, se determinan como “segundas”.

bién había manifestado que esta necesidad de una fundamentación metafísica de las ciencias, de ninguna manera debería ser malentendida como una “derivación dialéctica de los resultados concretos de las ciencias a partir de una mística abstracta de conceptos, sino, una clarificación [*Klärung*] y un sobrio examen mucho más modestos y fructíferos de las presuposiciones generales que la ciencia de la realidad efectiva [*Wirklichkeitswissenschaften*] establece sobre el ser real” (HuaMa I, 5).

En consonancia con la prioridad —que ahora bien podemos calificar como “ontológica”— del contenido fenoménico o ser real frente a lo meramente formal y a la respectiva ciencia de lo puramente teórico-formal (esto es, la lógica pura), y a la que ya nos hemos referido,¹²⁶ Husserl afirmó en las lecciones de Gotinga que las ciencias de lo real o empíricas de ningún modo podrían ser definidas como meras “creaciones de un espíritu puramente teórico, fundamentadas en principios críticos absolutos conforme a un estricto método lógico” (Hua XXIV, 96). Esto significa que, visto a la luz de lo abordado hasta aquí, las ciencias empíricas, en su carácter de *ontologías particulares o regionales* o, también, “δεύτερα φιλοσοφία” (HuaMa I, 5), no podrían ser total y absolutamente construidas a través de una lógica (idea que, como recién vimos, Husserl volvería a defender treinta años después contra los neokantianos de Baden) cualquiera que esta sea, especialmente no a través de su *lógica formal* —proyectada a su vez en el último capítulo de los *Prolegómenos*—, la cual de ninguna manera tiene el mismo sentido que la *lógica genética marburguesa* o que la *mathesis universalis* cartesiana esto es, como dice Cassirer, la *lógica cartesiana* (vista desde la interpretación neokantiana y heideggeriana); o sea, aquellas lógicas que pretenden construir tanto a las ciencias como a la objetividad de sus respectivos objetos a través de meros conceptos totalmente independientes del modo en que el mundo circundante y lo mundano son originariamente dados en el trato experiencial y preteórico con estos.

En estas mismas lecciones, Husserl también defendió dos tesis muy importantes para todo su trabajo posterior: 1) que las ciencias empíricas, incluso “las ciencias de la naturaleza más altamente desarrolladas y exactas, han surgido de la comprensión y del saber precientíficos del mundo y traen consigo acriticamente conceptos y presuposiciones que se originan en la apercepción precientífica de dicho mundo” (Hua XXIV, 96); y 2) que el conocimiento de las ciencias empíricas es un perfeccionamiento y una rectificación cada vez más completa y más sofisticada de la experiencia y el saber precientífico del mundo, y “sin embargo, es seguro que el conocimiento del mundo de las ciencias de la naturaleza, incluso el de las más desarrolladas, no es el conocimiento definitivo de la realidad [*Realität*]” (Hua XXIV, 98). De manera que:

[...] debe haber al lado y por encima de las ahora relativas ciencias del ser una ciencia definitiva del ser, la cual tiene que satisfacer nuestros más altos y últimos intereses sobre [dicho] ser y tiene que investigar lo que es considerado como real en el sentido último y

¹²⁶Ver la p. 204 del presente capítulo.

definitivo. Esta ciencia radical del ser, la ciencia del ser en sentido absoluto, es la *metafísica*. Evidentemente, ella debe desarrollarse a partir de cierta investigación crítica del sentido último y el valor de los fundamentos principales de las ciencias empíricas, a partir de su clarificación y consolidación última [...] La metafísica es pues de nuevo ontología, *ontología radical*, la *ciencia* del ὄντος ὄν en lugar del ser en sentido empírico, el cual supuestamente conocemos tan bien y que después de una inspección más cercana, a veces se convierte en decepción, y a veces, en una indicación no clara de un ser que cada vez se aleja más en cuanto lo investigamos y que jamás se puede aprehender (Hua XXIV, 99).

Así que, desde la época de estas primeras lecciones en la Universidad de Gotinga, Husserl estableció unas distinciones que resultaron cardinales en el desarrollo futuro de su proyecto filosófico: en primer lugar, tenemos a las ontologías o ciencias empíricas que investigan las diferentes regiones de lo real. En segundo lugar, frente a estas, se yergue la ontología científica que “está esencialmente remitida al contenido de estas ciencias, y, a través de ello, adquiere una remisión a la realidad que efectivamente está ahí, la realidad tal y como fácticamente es” (Hua XXIV, 99). En tercer lugar, tenemos la idea de una ciencia *a priori* de lo real en general, como dice Husserl, “no como una ciencia formal-lógica, sino como una ciencia metafísica” (Hua XXIV, 101), la cual investigaría “al ente real en cuanto tal y en la universalidad más universal [*in allgemeinster Allgemeinheit*]” (Hua XXIV, 101). Esta, llamada también por Husserl “*metafísica a priori sería el fundamento necesario para las metafísicas empíricamente fundadas*”, las cuales no se dirigen a lo real en su carácter general, sino que se esfuerzan por conocer “lo que fáctica y efectivamente es real [*was nun faktisch wirklich ist*]” (Hua XXIV, 101). Asimismo, el padre de la fenomenología comenta que aquí también nos encontramos con la dependencia de lo formal a lo material, ya que la “metafísica en sentido auténtico es la metafísica material” (Hua XXIV, 102) o *a posteriori* y no la “metafísica formal” o *a priori*.

En cuarto lugar, tenemos la “ontología lógico-formal”, misma que no podría ser confundida ni con la metafísica material ni tampoco con la metafísica formal “cuyo término es mejor evitar” (Hua XXIV, 102). Dicha ontología lógico-formal se comporta de dos maneras diferentes con relación a las ontologías de lo real ya sean *a priori* o *a posteriori*. Por un lado, y como ya se dijo en más de una ocasión, las categorías lógico-formales presuponen necesariamente las “categorías ontológico formales” en cuanto “categorías de lo que es real” (Hua XXIV, 105). A decir verdad, Husserl señala que, en primer término, “las categorías lógico-ontológico fundamentales del objeto en general y sus variaciones lógicas se retrotraen, de manera esencial, a la categoría de la individualidad y a sus variaciones lógicas” (Hua XXIV, 100). Como señala Mohanty,¹²⁷ esta “individualidad” es no otra cosa que lo que en el § 12 de *Ideas I* llamará “singularidades eidéticas” (Hua III/1, 30; 107). Pero, en última instancia, las categorías lógico-formales, inclu-

¹²⁷Ver Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl*, 189.

yendo a las singularidades eidéticas, o sea *todo lo formal* en este sentido lógico, pero también *todo lo formal* en el sentido metafísico, remite necesariamente a “particulares absolutos, o sea, a los particulares reales, y de manera similar, a los géneros y especies, a las propiedades y relaciones de los particulares reales” (Hua XXIV, 108). Quizás este sea el punto de mayor cercanía de Husserl con respecto a la ontología y la protológica aristotélica encontradas tanto en *Categorías* como en *Metafísica*: las entidades que pueden ser referidas como primeras son aquellas que pueden ser dichas como “esto aquí” (τόδε τι).¹²⁸

Por otro lado, la ontología lógico-formal posee una *cierta prioridad*, pero con respecto a la posibilidad del *conocimiento* científico de lo real, debido a que ella forma parte de la teoría de la ciencia. Pero, entendiendo por ello, aclara Husserl, “*no la teoría de la ciencia en general, sino la teoría de la ciencia de la realidad en general*” (Hua XXIV, 111). Esto significa que lo que en *IL* era llamado como “teoría apriórica de los objetos en cuanto tales” adquiere la dignidad de “ontología”, más específicamente, de “ontología lógico-formal”, en el momento que la forma lógico-matemática de *algo en general* completamente vacía e indiferente a todo contenido fenoménico (y que está esencialmente conectada con las formas de las significaciones igualmente vacías) *adquiere una función cognoscitiva* como *forma para* el conocimiento científico de lo real; nos atreveríamos a decir que, en este sentido, la ontología lógico-formal es *ontológica* solo por transitividad.

Dicho más claramente, tomada en su función cognoscitiva, la forma lógico-matemática de algo en general no es *forma* de las cosas reales propiamente dichas, y así originariamente dadas en el trato experiencial preteorético con el mundo circundante, sino que es *forma* en un sentido relativo, esto es, de las “cosas” únicamente en cuanto son científicamente conocidas o cognoscibles, o sea, solo “en la medida en que ellas devienen objetos de proposiciones de tal o cual forma y en la medida en que podemos ponderar qué les sucede a los objetos en virtud de dicha forma” (Hua XXIV, 111). De manera que “la lógica comprendería un doble *a priori*, uno con respecto a la forma pura y otro con respecto a la materia determinada por la forma” (Hua XXIV, 111). Husserl sintetizó la prioridad teorética y relativa de la ontología lógico-formal y de la lógica en general en su función cognoscitiva como condición de posibilidad de la objetivación de lo real de la siguiente manera:

La realidad en cuanto objetividad está sujeta *eo ipso* a todas las formas y leyes que pertenecen a la esencia de la objetividad en general, y la teoría de toda objetividad real está sujeta necesariamente a las leyes que pertenecen a la teoría en general de cualesquiera objetividades. *Por tanto, la lógica formal sería la ciencia de este apriori primero.* Por otro lado, entraría en consideración el *a priori* que pertenece a la idea de la realidad en

¹²⁸Justamente, en el § 14 de *Ideas I*, Husserl denomina “esto aquí” a la “pura singularidad individual sin forma sintáctica” (Hua III/1, 33; 111) que, en cuanto tal, constituye el sustrato último dotado de contenido de las objetividades consideradas ontológico-lógico-formalmente.

cuanto tal (Hua XXIV, 111).

Una adecuada comprensión del *a priori* teórico, sí, primero, pero en sentido relativo, de la ontología lógico-formal y de la lógica formal en general en su función cognoscitiva —esto es, en cuanto *forma* de la ciencia de lo real, o, como también la llama aquí Husserl, “*lógica real*” (Hua XXIV, 112)— exige reconocer que él posee un significado y un alcance específicamente *metodológicos* que deben ser perfectamente diferenciados con respecto al contenido fenoménico, la materia, que él mismo necesariamente presupone, y no confundirlo con ella, tal y como sucede en la lógica genética neokantiana.

30.B) Filosofía primera en su dirección subjetiva como teoría del conocimiento

Ahora bien, como se advirtió al inicio de la presente sección, la idea de una filosofía primera no solo poseía una dirección objetiva sino que, en lecciones del semestre de invierno de 1906/07, Husserl definió también la “teoría del conocimiento como filosofía primera” (Hua XXIV, 157) en estrecha conexión con su idea general de una teoría de la ciencia, puesto que, como ya se dijo, “solo una crítica del conocimiento completa el círculo de las disciplinas que pertenecen esencialmente a la teoría de la ciencia” (Hua XXIV, 157). La crítica del conocimiento hace posible una clarificación última de las fuentes subjetivas del “contenido definitivo del conocimiento” (Hua XXIV, 158) de objetos, tanto formales (ya sea la lógica o la ontología lógico-formal, pero también la matemática, ya sea la metafísica formal) como materiales (ya sea la metafísica material, ya sean las ciencias empíricas objetivas, incluyendo la psicología). Toda ciencia de objetos es ingenua con respecto a su propio camino de conocimiento puesto que toma como ya dado aquello que investiga: “*se vive en la evidencia, pero no se reflexiona sobre la evidencia*” (Hua XXIV, 164).

Como se indicó al inicio de esta sección, debemos prestar atención a que, a diferencia de Natorp, para Husserl la filosofía primera no es el último peldaño de una larga escalera que inicia con las ciencias de hechos y que tiene un descanso intermedio en la matemática y la lógica formal; o dicho más claramente con Fink, ella no es ni “una ciencia *entre la ciencias*, ni tampoco una *prima scientia inter pares*”.¹²⁹ De manera que ella se diferencia radicalmente tanto del conjunto de las ciencias de hechos como del conjunto de las ciencias *a priori* (formales y materiales), o sea, se separa de todas las ciencias positivas (reales y posibles) y se instituye a sí misma como una “ciencia” *sui generis* respecto de la cual, en consonancia con la distinción hecha por Aristóteles, las ciencias positivas son segundas.¹³⁰ Es así que en las lecciones en cuestión Husserl pone de relieve el carácter diferencial de su idea de la filosofía primera de la siguiente manera.

¹²⁹Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 196.

¹³⁰Ver Hua XVII, 8, 278–279; 52, 336.

La crítica fenomenológica del conocimiento se posiciona “por encima de todas las ciencias naturales” (Hua XXIV, 165) puesto que ella “se conduce en una *dirección* completamente *innatural del pensamiento*, en tanto que no toma nada como predado” (Hua XXIV, 165); “*solo al romper con todas las teorías naturales pudo aparecer la filosofía en su pureza*” (Hua XXIV, 165). Dicho rompimiento de la ingenuidad del conocimiento dirigido a objetos a través de un contramovimiento “innatural” —lo que en *Ideas I* será expandido a toda posición objetiva sea teórica o práctica a través del cambio radical de la actitud natural¹³¹— permite una clara distinción entre todas las disciplinas ingenuas y naturalmente dirigidas a objetos y la crítica fenomenológica del conocimiento en cuanto disciplina eminentemente filosófica y más aún, como la filosofía primera en sentido absoluto.

La filosofía primera fenomenológicamente conducida como crítica del conocimiento lleva a cabo la clarificación y justificación de la dación del sentido, pero “no prueba individualmente los conceptos básicos, las proposiciones básicas, las teorías que ocurren en las ciencias actuales, y en concreto, dicho de algún modo, paso a paso [...] sino en universalidad exhaustiva sobre la base de la exposición completa y la clarificación teóricocognoscitiva de todas ‘las formas de pensamiento’” (Hua XXIV, 166). La crítica fenomenológica del conocimiento es definida como la filosofía primera en “sentido absoluto” (esto es, en sentido no relativo) puesto que ella no presupone nada más, mientras que las disciplinas objetivas que constituyen la filosofía primera en sentido relativo justamente requieren de una clarificación que solo la crítica fenomenológica puede realizar.¹³² De tal modo que “la teoría del conocimiento no pretende ser más que una *autocomprensión del conocimiento*” (Hua XXIV, 193).¹³³

No se debe pasar por alto que la *innaturalidad* de la filosofía primera fenomenológica, frente a la *naturalidad* tanto de las ciencias de hechos como de las ontologías materiales y formales o ciencias *a priori*, está posibilitada por la puesta en marcha de las dos formas de *epojé* con las que se pone en marcha la fenomenología: 1) la denominada en § 18 de *Ideas I* “*epojé filosófica*” (Hua III/1, 39–40; 118), pero operativa desde mucho antes, y, como veremos a continuación, aún presente en *La crisis*, más específicamente, en la deconstrucción de las idealidades científicas, propia del cuestionar retrospectivo que permite analizar la génesis de este tipo de objetivida-

¹³¹Ver Hua III/1, 61–64; 141–144.

¹³²En este sentido, Husserl afirma en sus lecciones del semestre de verano de 1909: “la filosofía primera en el sentido más riguroso [...] es aquella a partir de la cual todas las otras ciencias reciben la clarificación última del sentido de sus efectuaciones [...] A través de ella [...] todas las ciencias se convierten en filosofía, en piezas y fundamentos de una doctrina omniabarcadora y absoluta del ser” (HuaMa VII, 92).

¹³³Debemos lamentar que, en su detallada reconstrucción del lugar central que poseen las lecciones “Introducción a la lógica y la teoría del conocimiento” del semestre de invierno de 1906/07 en el paso del “realismo” de las *IL* al “idealismo” de las *Ideas I*, Lavigne prácticamente deja fuera de toda consideración la idea de una filosofía primera y su conexión ya no solo con la teoría del conocimiento, sino también con la ontología. Ver Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, 549–621.

des hasta retrotraer su sentido al mundo de la vida; 2) la denominada en el § 32 de *Ideas I* “*epojé fenomenológica*” (Hua III/1, 65; 144).

En el primer caso, y tal como aclara Husserl en el lugar en donde introduce dicha expresión, se trata de una *epojé* que apunta, con el fin de no hacer uso de ello, al contenido doctrinal (es decir las *tesis*) de las filosofías y de las ciencias que ya están construidas y que nos son dadas a través de la tradición como un *factum* histórico. En el segundo caso, se trata de una *epojé* que no apunta a ningún contenido doctrinal o tesis de la filosofía tradicional o de las ciencias positivas (aunque ciertamente las afecta, en cuanto que todas ellas están asentadas en el suelo del mundo y son parte de la sabiduría mundana), es decir, no apunta directamente a ningún constructo teórico, sino a la llamada por Husserl en *Ideas I* “*tesis general inherente a la esencia de la actitud natural*” (Hua III/1, 65; 144).

A pesar de que dicha *tesis* sea expresada verbalmente en la proposición “‘el’ mundo está siempre ahí como realidad” (Hua III/1, 61; 140), ella no es el resultado de efectuación judicial alguna. Tomando en cuenta que entre las tesis filosóficas y científicas y la tesis general del mundo hay una diferencia radical de naturaleza pero también una relación de fundación [*Fundierung*] y fundamentación [*Gründung*], lo mismo sucederá respecto a estas dos *epojés* que, por principio, también son de diferente naturaleza. Es posible ejecutar una *epojé* filosófica sin que esto implique una *epojé* fenomenológica, pero si se pone en marcha la segunda, entonces la primera estará ejecutada implícita o explícitamente.

Es pues la *epojé filosófica*, en cuanto momento metodológico fundamental de la crítica fenomenológica del conocimiento, la que permite cumplir con la exigencia —por lo demás, insatisfecha por todas las disciplinas objetivas ya sean *a priori* o *a posteriori*— de no dar por hecho presuposición ingenua alguna, sea temática, metodológica o doctrinal.¹³⁴ En cambio, en el aludido § 32 de *Ideas I*, dicha exigencia será radicalizada y profundamente transformada en el marco de la fenomenología trascendental como la exigencia de no dar por hecho la preexistencia del mundo sobre la cual se fundan de manera dogmática las ciencias, las filosofías tradicionales ingenuas y, en general, la vida humana en cualquiera de sus formas.¹³⁵

¹³⁴Es decir, decir “[...] ningún objeto, ningún campo a ser investigado, pero tampoco ninguna obviedad [*Selbstverständlichkeit*] del método, de la forma del pensar, del pensamiento subjetivo, de la relación con la objetividad, de la evidencia, etc. [...] En todo caso es necesario aclarar esta relación y reconocer que solo resulta destructivo para la filosofía el cargarse a sí misma con las teorías que pertenecen a la esfera de las ciencias naturales” (Hua XXIV, 165).

¹³⁵Tómese en cuenta que la transformación de la exigencia de la exención de presuposiciones y su cumplimiento a través de la *epojé filosófica* en la exigencia de la puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural en el marco de la fenomenología trascendental no debe ser entendida a partir de una mera ampliación de la extensión del concepto de “presuposiciones” hasta alcanzar la “tesis” del mundo. No se puede dejar de señalar que el mundo en su predación no es una “presuposición” en el mismo sentido en que lo son el resto de las presuposiciones de la disciplinas teóricas, mismas que además de todo y, primero que todo, presuponen justamente el mundo, lo mismo que toda actividad práctica.

Esta innaturalidad de la filosofía fundada fenomenológicamente, la auténtica filosofía primera, implica, como enseña Husserl en sus lecciones sobre “La idea de la fenomenología” de 1907, que ella se encuentra situada en “una *dimensión nueva*, y a esta nueva dimensión, por más que tenga —como ya indica el modo figurado de hablar— conexiones esenciales con las dimensiones antiguas, le corresponde un *método nuevo* (nuevo desde el fundamento mismo), que se contrapone al método ‘natural’” (Hua II, 25–26; 36), esto es, el método de la reducción fenomenológica trascendental.

Lo anterior se puede entender aún mejor diciendo que todas las ciencias positivas (o sea tanto las ciencias de hechos como las ciencias *a priori* u ontología lógico-formal y ontología material), se ejecutan a través de lo que Husserl denominó una “actitud dogmática [*dogmatische Einstellung*]” (Hua III/1, 53; 132) y una “actitud objetiva” (Hua XV, 468; Hua XXV, 265); lo que significa que todas ellas tematizan sus respectivos objetos de investigación “despreocupadas de toda problemática teórica cognoscitiva” (Hua III/1, 54; 133).¹³⁶ Así, del mismo modo en que, por ejemplo, la ciencias de hechos están volcadas a las cosas y las multitudes de cosas dadas en la experiencia natural con el fin de conocerlas, así también el conocimiento ontológico que se desarrolla en la actitud directa que le es propia —es decir, la “actitud óptica [*ontische Einstellung*]” (Hua V, 105; 119; Hua XXX, 371)— está volcado a las determinaciones categoriales de lo individuos singulares que delimitan su *qué*, así como a las respectivas determinaciones de las especies supremas de los mismos o regiones de entes con el fin de conocerlas; solo que en cada caso esto se lleva a cabo sin que al mismo tiempo tengamos puesta nuestra atención en los modos subjetivos en que todos estos “objetos” de conocimiento científico son dados *para* nosotros.

Pero a su vez las consideraciones anteriores sobre la esencia de la filosofía primera se radicalizan en el § 63 de las *Ideas I* cuando se contrapone la naturalidad del proceder metodológico de las investigaciones acerca de “los *objetos* de la naturaleza” y cuyo “esfuerzo metodológico parte de algo dado” y de “métodos ya empleados” (Hua III/1, 136; 222), con la autorresponsabilidad metodológica radical de la fenomenología, quien:

[...] tiene que aspirar a ser filosofía ‘primera’ y ofrecer los medios a toda crítica de la razón que deba hacerse; que, por ende, requiere la más perfecta libertad de supuestos y, en referencia a sí misma, una absoluta intelección reflexiva. Su esencia propia es realizar la más perfecta claridad sobre su propia esencia y por ello también sobre los principios de su método (Hua III/1, 136; 223).¹³⁷

¹³⁶Ver Hua XXXIX, 643–644.

¹³⁷Las cursivas son nuestras. Esta misma situación es evocada al inicio del “Capítulo cuarto” de *Ideas III* (ver Hua V, 93; 107), en las ya citadas lecciones sobre “Naturaleza y espíritu” (Ver Hua XXXII, 18) y más de quince años después de la publicación de las *Ideas I*, en *LFLT* cuando se afirma sobre la filosofía primera lo siguiente: “si esta es la ciencia última, como podemos prever, ha de mostrarse tal que *la cuestión acerca de su posibilidad tenga que contestarla ella misma*; de tal suerte que haya algo así como *referencias a ella misma, por esencia reiterativas*, en las cuales esté implicado con evidencia el sentido esencial de una autojustificación última: y justamente en esto consiste el carácter fundamental de una ciencia por principio última” (Hua XVII, 274; 332).

Como se puede apreciar, en el texto de 1913 no solo se repite lo dicho en las lecciones de Gotinga respecto a la idea de la fenomenología en cuanto filosofía primera, sino que en ello se lleva a cabo una radicalización de la exigencia de claridad última de principios; ya no solo respecto a los principios de las ciencias positivas, sino respecto a los de todo conocimiento posible (idea que conduce a la ya aludida crítica fenomenológica de la razón en toda su amplitud y sus diferentes formas), incluyendo, claro está, los principios de la posibilidad del propio conocimiento que intenta clarificar la posibilidad del conocimiento en general. Tal y como afirma en su *Epílogo a las Ideas I* de 1930, Husserl concibe, entonces, la idea de una filosofía primera como la idea de “una ciencia universal y ‘rigurosa’ en el sentido radical. Como tal, es ciencia que parte de la fundamentación última, o, lo que es igual, de la responsabilidad última por sí mismo, en la cual, pues, no funciona como incuestionada base de conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo” (Hua V, 139; 466).¹³⁸

Por ello, como indica en sus lecciones sobre “Filosofía primera” del semestre de invierno de 1923/24, una filosofía primera radical es aquella que debe poder asumir como suya la tarea de clarificar “las fuentes últimas” (Hua VIII, 247) de todo conocimiento, de las cuales dependen todas las filosofías segundas, pero a su vez debe poder aclararse a sí misma la posibilidad de su propia posibilidad; “la filosofía primera es el universo del método de las segundas y está remitida a sí misma en su fundamentación metodológica” (Hua IX, 298–299). De acuerdo con estas lecciones, “conocer e inteligir a partir de las fuentes últimas significa conocer el conocer mismo, conocer lo conocido en el conocer y conocer el yacer de lo conocido [*das Liegen <des Erkannten>*] en la intelección conocida” (Hua VIII, 247–248).

Es, pues, de vital importancia percatarse de que (análogamente a como Aristóteles afirma en su *Metafísica* que ni la ciencia de la naturaleza ni las matemáticas pueden ser la filosofía primera), para Husserl, las exigencias radicales de su idea de una filosofía primera en sentido radical o absoluto no pueden ser cumplidas por las ciencias de hechos, pero tampoco por las disciplinas *a priori* formales y materiales, que en su sentido relativo son primeras, pero siempre resultarán segundas frente a la filosofía primera en sentido absoluto. Estas exigencias solo pueden ser cumplida por la fenomenología, y más concretamente, por la “fenomenología” que se diferencia tanto temática como metodológicamente de las ciencias positivas en cuanto una ciencia *transcendental*; la cual, en contraste con estas, sí puede clarificarse por sí misma y para sí misma la posibilidad de su propia ejecución gracias a que posee, como hemos enunciado ya, una particular *referencia de sí misma a sí misma*, y por ello, posee la capacidad de la más radical autorresponsabilidad.

¹³⁸Ver el texto de K. Schuhmann “Husserls Idee der Philosophie” en Karl Schuhmann, *Selected Papers on Phenomenology*, Leijenhorst, Cees, Steenbakkers, Piet <ed.> (Dordrecht: Springer, 2005), esp. 63.

Finalmente, como ya se ha dicho en repetidas ocasiones a lo largo de la presente investigación, para Husserl la prioridad de la fenomenología frente a todas y cada una de las ciencias actuales y posibles está determinada por el especial entrelazamiento entre su campo temático propiamente dicho, la vida trascendental intersubjetiva en toda su extensión, y su método, la reducción y la *epojé* fenomenológico-trascendentales; en cambio, para Aristóteles, al menos según lo expuesto en los Libros Θ y E de su *Metafísica*, la preeminencia de su teología y su ousiología, radica primeramente en su tema, y solo después en su método. De ninguna manera esto podría ser entendido como si Husserl entonces se acercara a la primacía del método en sentido cartesiano y neokantiano.

En primer lugar, ya desde estas lecciones, él deja en claro que la *epojé* es algo enteramente distinto a la *duda cartesiana*. La segunda tiene como propósito, una vez destruido todo conocimiento que no cumpla con los criterios de claridad y distinción, asegurar la certeza absoluta a través del arquimédico “yo pienso”. En cambio, una vez más, Husserl dijo en sus lecciones del semestre de invierno de 1906/07: “la meta que nosotros tenemos es diferente, no estamos pensando en hacer de las intelecciones los fundamentos para una matemática universal” (Hua XXIV, 189). En su primer desarrollo en cuanto crítica del conocimiento, la fenomenología de Husserl más bien se propone, como ya se ha dicho, comprender la posibilidad del conocimiento científico. Con lo cual:

Las ciencias existentes no son ni mejoradas ni degradadas por las verdades de la teoría del conocimiento [...] Solo una cosa ha cambiado. *Ellas se han vuelto completamente comprensibles. Comprendemos lo que las hace ciencias, el significado último de sus logros, el significado último de la objetividad que ellas conocen y determinan* (Hua XXIV, 189).

§ 31. Ontologías y fenomenología

A partir de lo que se acaba de señalar al final de la sección anterior, podemos percatarnos de que, hacia finales de la primera década del siglo XX, para Husserl existía una diferencia fundamental entre la filosofía primera fenomenológicamente concebida y las filosofías segundas. Pero, además, dicha diferencia también quedó enmarcada como aquella entre las ontologías (tanto formales como materiales) y la crítica fenomenológica del conocimiento. De modo que cabe preguntarse si realmente existe una diferencia e, incluso, una oposición entre ontología y fenomenología en términos absolutos. Para ello, debe tomarse en cuenta que afirmaciones, como la que encontramos en *Ideas III*, “porque en sentido propio *la ontología no es fenomenología*” (Hua V, 129; 145), no pueden ser tomadas en sentido absoluto, tal y como lo hace Marion, quien interpretó la posibilidades metodológicas de la ejecución del fenomenologizar desde su propio examen de la *mathesis universalis* cartesiana y su apropiación de la crítica de Heidegger a Husserl, y afirma que con la *epojé* y la reducción fenomenológicas no simplemente se suspenden todas las ontologías, sino que

con ellas también cae por completo “la cuestión del ser”,¹³⁹ tal y como vimos que sucede en la instauración de la primacía del método en las *Regulæ*. A su parecer, en Husserl, “la fenomenología comienza auténticamente cuando cesa la consideración de los temas ontológicos”;¹⁴⁰ temas que, a su modo de ver, solo pudieron ser atendidos propiamente y a profundidad por Heidegger.

En cambio, nosotros estamos convencidos de que esta distinción entre fenomenología y ontología debe ser tomada en un sentido relativo. Primero, esto quiere decir que ella debe ser entendida en función del interés crítico cognoscitivo inicial de la fenomenología husserliana para quien era necesario un cambio de actitud desde el estar ingenua y directamente entregado a los objetos de las distintas disciplinas científicas objetivas (tanto formales como materiales), hacia las condiciones subjetivas de posibilidad de la aprehensión cognoscitiva de las objetividades en cuestión en dichas disciplinas. En este sentido, la fenomenología no es ontología porque no está dirigida a objetos, sino a la conciencia de objetos, tal y como de hecho se afirma justamente en estos términos en *Ideas III*.¹⁴¹

Segundo, esto quiere decir que si bien la dimensión subjetiva fue puesta de relieve por primera vez a través de la ejecución de la reducción fenomenológica en *función* de tales intereses críticos cognoscitivos con respecto a la posibilidad de la ciencia en general, con ello también se descubrió un vasto campo de investigación filosófica que trascendía los intereses meramente teóricos y cognoscitivos, al cual, en última instancia, Husserl sí que dirigió ulteriormente interrogantes eminentemente ontológicos. Como se verá a continuación la vida intersubjetiva trascendental constituye un campo de ser *anterior* al ente y a la totalidad del ente, y por ello *primero*, tal y como se indicó en el § 33 de *Ideas I*; sin bien aquí Husserl caracterizó dicho campo como un “*nueva región de ser*” (Hua III/1, 67; 147), lo cual, como se vio en el segundo capítulo de esta investigación,¹⁴² fue severamente criticado por Heidegger. Tanto por la dignidad anterior y primera de su campo de investigación como por la dignidad anterior y primera de su método, la fenomenología trascendental husserliana madura se autocomprendió y se autodefinió, más allá de su proyección inicial, justamente como *ontología*.

Al llegar a este punto, cabe advertir, como lo ha hecho Luft,¹⁴³ que la concepción husserliana de la filosofía primera plenamente desarrollada en sentido absoluto es así mismo doble, puesto que, por un lado, la fenomenología pretende llevar a término el ideal de una fundamentación última del conocimiento en general, incluyendo, claro está, su propio conocimiento;

¹³⁹Marion, *Réduction et donation*, 237.

¹⁴⁰Ibid., 66–67.

¹⁴¹Ver Hua V, 84; 97.

¹⁴²Ver p. 97 y ss del presente trabajo.

¹⁴³Ver Sebastian Luft, “Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der »Wissenschaft von der Lebenswelt«,” *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011): 137–52.

ideal que nunca fue abandonado por Husserl, como han creído algunos intérpretes.¹⁴⁴ Pero, por otro lado, tal como fue indicado desde el inicio de la presente investigación, el padre de la fenomenología también estaba completamente convencido de que la idea fenomenológica de la filosofía primera no podía quedar satisfecha al limitarse a ser una mera gnoseología y una teoría de la ciencias, sino que en estrecha conexión con ello también debería conducirse como una investigación radical y universal *a priori* acerca de las fuentes últimas de toda constitución y génesis del sentido y del ser efectivo en todas sus modalidades, esto es, como una “*ontología universal y absoluta*” (Hua VIII, 219).¹⁴⁵

¿En qué consiste esta idea última de la filosofía primera fenomenológica entendida como ontología? Para responder a esta pregunta y para mostrar por qué razón la interpretación de Marion está equivocada, necesitamos retomar nuestro examen crítico de la lectura hecha por Husserl de *St* a través de su *marginalia*, y que iniciamos en el segundo capítulo de la presente investigación. En su ejemplar personal de *St*, Husserl escribió justo al lado de la frase “*La ontología solo es posible como fenomenología*” (*St*, 35; 58) del sexto párrafo del apartado “C” del § 7 de la obra lo siguiente: “Esto mismo digo yo, pero en un sentido completamente distinto”.¹⁴⁶ Dicha anotación se complementa con aquella hecha en la p. 36–37; 59 del apartado “C” del § 7 de *St*,¹⁴⁷ donde Husserl afirmó: “mi concepción [de la fenomenología] aquí está reinterpretada”,¹⁴⁸ y con esta otra, escrita al margen de la parte final del § 3 del tratado: “Esto sería una reproducción

¹⁴⁴Así, el inicio de las *LV* de 1923 Husserl afirma: “la fenomenología comprende en sí el sistema conjunto de las fuentes de conocimiento, a partir del cual todas las ciencias auténticas deben sacar sus conceptos y principios principales y toda la fuerza de sus justificaciones últimas. Con ello, justamente, la fenomenología obtiene la vocación de la llamada ‘filosofía primera’ en sentido verdadero, la vocación de otorgar a todas las otras ciencias su unidad a partir de fundamentaciones últimas y en remisión a principios últimos, así como de configurarlas completamente de nuevo en cuanto órganos vivientes de una ciencia única, absoluta universal, de la filosofía en el sentido más antiguo de la palabra” (*LV* 200). De tal manera que en la última de estas conferencias Husserl concluye: “ella [la fenomenología] es la doctrina esencial de la razón. En esto radica que ella porte en sí misma los principios de justificación últimos para todas las ciencias posibles y que, entonces, haga posible justificadamente a todas las ciencias en cuanto auténticas y absolutas. Por lo anterior, la fenomenología obtiene en un sentido completamente destacado el lugar de una filosofía primera, a saber, en cuanto doctrina universal de las normas, en cuanto doctrina de los principios de justificación absoluta para todas las ciencias posibles” (*LV* 240).

¹⁴⁵Ver Hua VIII, 219 y ss; Hua XXXV, 436; Hua IX, 296; Hua I, 181; 232; Hua XVII, 221; 275; Hua XXIX, 170; EU 442; 404.

¹⁴⁶Breur, op. cit., 17. Ver la nota de la p. 29 del presente trabajo que contiene otra nota marginal de Husserl, esta vez de su copia de *KPM*, en la que expresa su opinión sobre la ontología en relación con su concepción de la fenomenología.

¹⁴⁷En donde Heidegger afirma: “El modo de comparecencia del ser y de las estructuras de ser en cuanto fenómenos debe empezar por serle *arrebatado* a los objetos de la fenomenología. De ahí se sigue que tanto el *punto de partida* [*Ausgang*] del análisis, como el *acceso* [*Zugang*] al fenómeno y la *penetración* [*Durchgang*] a través de los encubrimientos dominantes requieran una particular precaución metodológica. La idea de una aprehensión y explicación ‘originaria’ a la vez que ‘intuitiva’ de los fenómenos implica exactamente lo contrario de la ingenuidad de una ‘visión’ fortuita, ‘inmediata’ e impensada” (*St*, 36–37; 59).

¹⁴⁸Breur, op. cit., 17.

[*Reproduktion*] de mi doctrina, si ‘aclarado’ significase ‘aclarado constitutivo-fenomenológicamente’¹⁴⁹ es, decir, en donde Heidegger apuntó:

Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental (St, 11; 34).

Las tres anotaciones tomadas en su conjunto nos permiten ver que Husserl no solo era consciente de manera general del hecho de que su concepción de la idea de la fenomenología hab

ía sufrido una transformación en la reelaboración y apropiación heideggeriana de la misma, sino que a su vez queda en evidencia que dicha transformación no es, como se ha afirmado en diferentes ocasiones, la substitución de una “fenomenología epistemológica” por una “fenomenología ontológica” que se opone totalmente a la anterior,¹⁵⁰ puesto que su propia comprensión de la fenomenología comportaba una clara pero compleja problemática ontológica que se articula por lo menos en cuatro momentos distintos, dos de los cuales retoman lo que ya ha sido abordado sobre la idea husserliana de la ontología. De acuerdo con el esquema inicial de las *IL*,¹⁵¹ radicalizado y transformado en el proyecto de las *Ideas*,¹⁵² transformado y perfeccionado de nuevo hacia inicios de la década de los años veintes¹⁵³ y expuesto en *LFTL*¹⁵⁴ y *MC*,¹⁵⁵ cuyo

¹⁴⁹Ibid., 12.

¹⁵⁰Habría que decir que esta caracterización tiene su origen claramente en la propia confrontación de Heidegger con su mentor. Por ejemplo, en sus últimas lecciones en la Universidad de Marburgo del semestre de verano de 1928, donde, a decir del filósofo de Meßkirch, la doctrina de la intencionalidad no logra superar las dificultades inherentes al esquema “sujeto-objeto”. Ya sea en Kant o en la teoría del conocimiento de finales del siglo XIX se intenta tematizar la relación entre ambos elementos, pero siempre se deja sin abordar la esencia del sujeto, tomándolo “[...] solo como un sujeto que aprehende” (HGA 26, 161; 152); con lo cual, “se pone ante todo de manifiesto la indeterminación del concepto de sujeto” (HGA 26, 163; 153). Esta dificultad insuperable del enfoque teórico-cognoscitivo de la relación sujeto-objeto se repite una vez más en lo que Heidegger califica como “la teoría del conocimiento idealista” (HGA 26, 167; 156–157) de Husserl. El fallo fundamental de dicha doctrina, siempre según Heidegger, es que en dicha teoría la intencionalidad queda caracterizada como una “trascendencia óptica” (HGA 26, 169; 158) que carece de una clarificación desde su fundamento en la trascendencia originaria del Dasein. A su vez, en dicha teoría “la intencionalidad es entendida primariamente como poseyendo el carácter indiferente de un conocer [...] de manera que toda intencionalidad es un mentar cognoscitivo sobre el que se construyen los otros modos de relación con el ente” (HGA 26, 169; 158).

¹⁵¹Ver la recapitulación de estas cuestiones hecha por Husserl en *LFLT* (Hua XVII, 90–93; 137–140) según lo expuesto en las *IL*.

¹⁵²“A toda esfera regional delimitable de ser individual en el sentido lógico más amplio, corresponde una ontología, por ejemplo, a la naturaleza física una ontología de la naturaleza, a la *animalidad* una ontología de la *animalidad* [...] Frente a las ontologías materiales se alza la ontología ‘formal’ (a una con la lógica formal de las significaciones del pensamiento) con su cuasi-región ‘objeto en general’” (Hua III/1, 112; 211).

¹⁵³Ver HuDo I, 258, 274, 297; Hua XXXV, 285–310; Hua VIII, 219 y ss; Hua IX; Hua XLI, 342 y ss.

¹⁵⁴Ver §§ 102–103 de Hua XVII, 275–278; 332–335.

¹⁵⁵Ver Hua I, 180–182; 230–233.

último desarrollo lo podemos encontrar en los manuscritos pertenecientes al proyecto de *La crisis*,¹⁵⁶ debemos partir de una distinción fundamental entre las siguientes cuatro disciplinas *a priori* o eidéticas agrupadas en tres clases:

(A) *Disciplinas eidéticas de la actitud objetiva positiva*

- (1) La *ontología lógico-formal* o “analítica” (Hua XVII, 278; 335), que da cuenta de la unidad del “algo en general” analítico u “objeto puro”, así como de las distintas relaciones de fundamentación analítica [*Fundierung*] de las diferentes “*categorías objetivas formales*” (Hua XVII, 92; 140) de los de juicios cognitivos, es pues la doctrina suprema de “la totalidad de las relaciones que entran en el contenido de la lógica pura como *mathesis universalis*” (Hua III/1, 33; 111);
- (2) Las *ontologías materiales* o *sintéticas*, esto es, “la ontología *en sentido real*” (Hua XVII, 278; 235) que delimita las diferentes “regiones de realidades [*Realitätenregionen*]” (Hua III/1, 26; 103) o *formas materiales* dispuestas para el conocimiento teórico y que habrían de dar sustento a las ciencias de hechos a través de “*axiomas regionales*” (Hua III/1, 37; 114).¹⁵⁷ Como tales, y conforme a lo ya dicho más atrás, estas ontologías conforman la unidad de la “ontología propiamente dicha [*eigentliche Ontologie*]” (Hua XVII, 158; 208) o, como también se dice en *Ideas I*, “las ‘verdaderas’ ontologías” (Hua III/1, 26; 104), pero solo con respecto a la ontología lógico-formal que presupone los núcleos materiales de los juicios cognitivos a los que habrá de dar forma analítica, mas no en sentido absoluto;¹⁵⁸

(B) *Disciplina eidética de la actitud subjetiva positiva*

- (3) La “*ontología del mundo de la vida*” (Hua VI, 145 y 178; 183 y 215) que describe y analiza la unitaria “*forma’ totalidad de realidades* [*Allheit von Realitäten*]” (Hua XVII, 278; 336) del mundo predado en la experiencia (que no es el simple resultado de la mera suma de las regiones de cognición). El mundo de la vida es pues la fuente

¹⁵⁶Ver § 51 de *La crisis* (Hua VI, 176–177; 213–215) y el texto titulado “Ontología del mundo de la vida y las ciencias concretas” (Hua XXIX, 140–160).

¹⁵⁷Como señala Welton, es crucial tomar en cuenta que “las ontologías regionales tienen que ser comprendidas como regiones de *cognición* actual o posible y no como regiones de ser en oposición a dicha cognición” Welton, *The Other Husserl*, 54. Esto es relevante si tomamos en cuenta la diferencia —aunque posterior, no por ello inaplicable a este contexto— entre representación científica objetiva del mundo y el mundo de la vida previo a toda representación científica. Las ontologías regionales serían el suelo experiencial (que necesita ser fenomenológicamente clarificado) del conocimiento científico posible, pero de ninguna manera podrían ser confundidas con la ontología del mundo de la vida que clarifica las regiones de ser, como dice Welton, “en oposición” a las “regiones” en un sentido teórico cognoscitivo.

¹⁵⁸Dado que el presente capítulo ya es muy extenso, no entraremos en detalles con respecto al sentido y alcance de estas ontologías materiales.

última de toda determinación del ente individual y concreto, al que de uno u otro modo remiten todas las ciencias *a priori* y *a posteriori*, pero que también es el soporte concreto de todos los comportamientos prácticos, o sea, el suelo y el horizonte de toda la vida y de todas las formas de vida en cuanto tales. Por todo esto, la ontología del mundo de la vida es definida por Husserl como “la ciencia universal del mundo concreto” (Hua XXIX, 147);

(C) *Disciplina eidética de la actitud subjetiva trascendental*

- (4) La “*ontología universal concreta*” (Hua I, 181; 232; Hua XXIX, 149), la cual solo puede ser desarrollada bajo la forma de una fenomenología trascendental, abarca todos los modos de ser intramundanos (los de los objetos reales e irreales), el modo de ser del mundo uno y concreto en la medida en que remiten al modo *sui generis* no intramundano de ser de la vida intersubjetiva trascendental constituyente del mundo y de t o d o l o m u n d a n o . ¹⁵⁹

No podemos dejar de destacar que no solo la validez de (1) y (2) está fundada en la evidencia de (3), sino que, desde la perspectiva de la fenomenología genética, (1) y (2) a su vez se generan a partir de (3); en este sentido la ontología del mundo de la vida es “la ciencia fundamental para todas las ciencias del mundo” (Hua XXIX, 140), o sea, la filosofía primera en el orden de las ciencias positivas. A su vez, en (1) y (2) la “ontología” (lógico formal y material) es ejecutada completamente en la actitud dogmática y objetiva en que se desarrollan los intereses teóricos por conocer al mundo circundante y lo mundano, por lo cual, ella toma ingenuamente como predados a su objetos, por tanto, “es ciega para la correlación” (Hua XVII, 419). En otras palabras, ella es ciega para la problemática general de la intencionalidad a partir de la cual todas las posibilidades objetivas son comprendidas como correlativas a posibilidades subjetivas de aparición.

La ontología lógico-formal, en cuanto momento codependiente de una apofántica formal que, en conjunto, constituyen una lógica formal conclusa entendida como teoría de las formas de toda teoría posible (esto es, como doctrina de la ciencia) posee, nos dice Husserl, “*una dirección óptica*” (Hua XVII, 125; 174) como cualquier otra ciencia, lo que implica un necesaria remisión al conocimiento real o posible del mundo y “una vocación teórico-cognoscitiva” (Hua XVII, 150; 200). En este sentido, por medio de esta dirección y esta vocación, podemos hallar en la ontología

¹⁵⁹Ver los textos “La idea de la ontología completa” de 1924 y “Camino en la fenomenología trascendental en cuanto ontología absoluta y universal, a través de las ciencias positivas y la filosofía primera positiva” de 1923 en Hua VIII, 212–228, así como §§ 88–89 y § 102 de Hua XVII, 222–228 y 274–278; 276–281 y 332–333. Dado que nuestro examen de estas cuatro “ontologías” concebidas por Husserl y sus intrincadas relaciones de fundamentación terminaron siendo más amplias que todo el presente capítulo y el anterior juntos, lamentablemente, no es posible incluirlo en la presente investigación.

lógico-formal una teleología, esto es, una exigencia e incluso una aspiración hacia lo que el padre de la fenomenología denomina como una “ontología formal radical”, “la cual busca anticipadamente verdades para el universo del ente posible verdadero” (Hua XVII, 420) y en la que tiene que plantearse la pregunta por la posibilidad de la verdad, misma que de hecho la ontología lógico-formal más bien siempre presupone —como también “presupone al ente en cuanto mero ejemplo y posibilidad” (Hua XVII, 418)— y cuyo desarrollo propiamente dicho queda fuera de su alcance en la medida en que resulta concebida como una disciplina concluida y autofundada analíticamente. La ontología lógico-formal no puede ser la ontología formal radical.

§ 32. La ontología del mundo de la vida como filosofía primera de la actitud natural

Como se indicó en el § 33 de *La crisis*, la ontología del tipo (3) que versa sobre el mundo de la vida bien puede surgir como “un tema subordinado, como un tema parcial del tema global de la ciencia objetiva” (Hua VI, 125; 164), por ejemplo, a través de “la pregunta por la relación del pensar científico-objetivo y la intuición” (Hua VI, 137; 176). Pero, como se indicó en el § 34 de la última obra publicada en vida de Husserl, también es posible concebir “el problema del mundo de la vida” como “universal e independiente” (Hua VI, 136; 175), como un problema auténtico que tiene que ser desarrollado en el marco de una investigación “científica” rigurosa con pleno derecho sobre el modo de ser propio del mundo. Para ello, se hacen necesarias tres cosas, primero, un “*epojé* respecto a todas las ciencias objetivas” (Hua VI, 138; 177) tanto formales como materiales, misma que debe ser entendida como aquella *epojé filosófica*, de la que se habló más arriba, pero que no debe ser confundida con la *epojé fenomenológica* propiamente dicha. Lo que implica que se trata de “una *epojé* de toda ejecución concomitante de los conocimientos de las ciencias objetivas”, en pocas palabras, “una *epojé* respecto a todos los intereses objetivos teóricos” (Hua VI, 138; 177).

Segundo, esta *epojé*, como toda *epojé* (ya sea la del zapatero, la del biólogo o la del fenomenólogo trascendental), comporta un cambio de interés, en este caso, desde el interés teórico cognoscitivo y el afán de calcular de forma cada vez más perfecta y más abarcadora el mundo, al interés práctico principal, esto es, el interés por comprender el mundo en general en el que tienen lugar la totalidad de los diferentes comportamientos vitales, incluyendo los teórico-cognoscitivos. Tercero, también implica un cambio radical de actitud desde la actitud objetiva, con su respectiva representación teórico-objetiva del mundo, hacia una actitud subjetiva en la que el mundo se revela desde la perspectiva experiencial y en primera persona como predado para todos los modos vitales de comportamiento (tanto teóricos como prácticos) y todas las formas de vida.

A través de esta *epojé*, junto con su respectivo cambio de interés, y de la actitud que marcan en gran medida nuestra situación histórica concreta como aquella dominada por “el ansia propia de la vida moderna de llevar todo a la teoría” (Hua VI, 135; 174), tiene lugar una inversión radical de la relación entre el problema de la ciencia y el problema del mundo de la vida, puesto que, ahora, “la ciencia como problema y efectuación pierde su independencia y se convierte en problema parcial” (Hua VI, 138; 176) frente al problema global del mundo de la vida.¹⁶⁰ Claro está que dicha inversión no sólo afecta a las meras ciencias de hechos, sino al conjunto de las ciencias *a priori* tanto formales como materiales, a las ontologías (1) y (2). Así, en un manuscrito de finales de 1935 Husserl afirmó (probablemente en alusión a Heidegger; recordemos que lamentablemente Husserl creyó que la ontología fundamental del Dasein era una nueva forma de usurpación de la filosofía primera por parte de la antropología): “Todas las ontologías van precedidas por la verdadera ontología fundamental [*wahrhaft fundamentale Ontologie*], aquella del mundo de la vida (aún no idealizado)” (Hua XXIX, 151). Esto significa lo siguiente:

La investigación del modo de ser del mundo de la vida instituida como ontología fundamental frente a (1), (2) y el resto de las ciencias de hechos, comporta a su vez una transformación, una ampliación y una nueva fundamentación de la “cientificidad” concebida hasta ahora. En primer lugar, las categorías lógico-formales de la ciencia moderna, el llamado por Husserl “*a priori* objetivo” (Hua VI, 143; 182), de ningún modo poseen un carácter normativo en la ejecución de la ontología del mundo de la vida, como lo tienen en las ciencias objetivas. Las cosas, nos explica Husserl, son precisamente al revés de como las piensan “los logicistas modernos”, ya que es más bien la lógica objetiva quien debe ser fundamentada y clarificada por medio de una “retroconducción al *a priori* universal del mundo de la vida” en cuanto “*a priori* pre-lógico universal” (Hua VI, 144; 183); de tal modo que “la evidencia última u originaria intuitiva del mundo de la vida es la base de la teoría objetiva, tanto en forma como en contenido” (Hua VI, 131; 170). O dicho en palabras más simples, y en conexión con la pregunta crítica dirigida por Husserl a Rickert: es absurdo creer que el mundo tal cual es *en* su autodación experiencial presupone la lógica, más bien es la lógica la que presupone el mundo. Él es el *suelo* de toda evidencia última a la que mediata o inmediatamente remiten todas las formas y validaciones lógicas, es el *bathos* desde el cual surge la lógica en cuanto lógica *del* mundo. En este sentido, la tematización del mundo de la vida comienza como un análisis descriptivo de la experiencia concreta y en primera persona del mundo circundante en cuanto mundo personal y práctico, a través de la cual se hace posible poner de relieve el primer sentido del *apriori* del mundo a la manera de una tipología de la experiencia actual y concreta del mundo en sus formas típicas de predación.¹⁶¹

¹⁶⁰Sobre esta inversión ver Ante Pažanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls* (Den Haag: Nijhoff, 1972), 128–30.

¹⁶¹Ver Hua XLI, 328–330.

Cabe señalar que, dado lo anterior, no nos sorprende que Heidegger expresara en una carta de marzo de 1974 dirigida a J. Beaufret que, a su modo de ver, la problemática del mundo de la vida esbozada en *La crisis* no fue elaborada a partir de los propios desarrollos husserlianos, sino que fue influenciada, a través de Fink, profundamente por *St*.¹⁶² Lo que significa que, para Heidegger, entre la concepción inicial de la psicología descriptiva (que intenta dotar de una fundamentación subjetiva a la lógica pura) expuesta en las *IL*, transformada en una fenomenología trascendental en *Ideas I*, y *La crisis* no hay y no puede haber una continuidad propia y resultan inconciliables, a menos que intervenga un punto de vista externo: el suyo. Pero, como se ha mostrado a lo largo de este capítulo, la confrontación de Husserl con las posturas “logicistas”, el “metodologismo” (neokantiano), en fin, la primacía de la concepción teórica de la ciencia y la filosofía, no surgió espontáneamente hacia la última década de su vida pensante, ni siquiera solo a partir del desarrollo de la problemática sobre la relación y la distinción entre *naturaleza y espíritu* que encontramos en los trabajos en torno a *Ideas II*, sino que está arraigada en el origen mismo del proyecto fenomenológico, incluso cuando este tuvo en su inicio el sentido restringido de una crítica del conocimiento científico.

¹⁶²Como señala Xolocotzi: “La tematización que Husserl lleva a cabo del ‘mundo de la vida’ (*Lebenswelt*) no ocurre al final de su vida, en el tratado de la ‘Crisis’, como erróneamente se piensa, sino que remite a su investigación en Göttingen, es decir ya antes de 1916. La lección husserliana ‘*Natur und Geist*’ del semestre estival de 1919 ya en Freiburg coincide con los inicios de Heidegger como asistente de Husserl. Si tomamos en serio lo que Heidegger indica en el párrafo 7 de *Ser y tiempo* en torno al acceso que tuvo a los escritos inéditos de su maestro Husserl, entonces es probable que Heidegger haya revisado manuscritos en torno al problema del mundo de la vida ya en 1919 y que esto haya sido un móvil central en su crítica al predominio teórico que lleva a cabo en su lección del semestre de posguerra. Sin embargo, sorprende ‘la mala memoria’ de Heidegger, ya que en una carta del 30 de marzo de 1974 escribe a Jean Beaufret lo siguiente: ‘La temática del ‘mundo de la vida’ es un asunto muy enmarañado y consiste en el intento imposible de encerrar a la ‘analítica del Dasein’, determinada a partir de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, dentro de la ciencia absoluta del ego trascendental, [bajo] el título ‘mundo de vida’. Él requiere un tratamiento especial porque estoy convencido de que la ‘Crisis’ no resultó orgánicamente de la propia obra de Husserl, sino que fue forzada desde fuera mediante la publicación de *Ser y tiempo*. Yo creo que Fink estuvo inmiscuido de modo esencial en este ‘desarrollo’ de Husserl” (carta inédita, albergada en el Literaturarchiv Marbach) [Consultado por Xolocotzi en dicho archivo]” Xolocotzi Yáñez, “Técnica, verdad e historia del ser,” 51–52.

De hecho, al ponerse de relieve la importancia de las lecciones de Husserl *Naturaleza y espíritu* y su problemática de fondo (la primacía del mundo de la vida frente la representación teórica del mundo; el ideal de una “ciencia” comprendiente de dicho mundo que se desarrolla desde la experiencia concreta y en primera persona del mundo circundante; el carácter derivado y relativo del *a priori* lógico-formal frente al *a priori* del mundo de la vida) en el surgimiento del camino de pensamiento heideggeriano, el comentario de Heidegger en la carta a Beaufret bien podría ser dado vuelta en el sentido de que ahora se impone entonces la necesidad de evaluar en su justa medida la que durante mucho tiempo se consideró como la desproporcionada afirmación de Merleau-Ponty: “todo *St* surgió de una indicación de Husserl, en suma, no es más que una elucidación del ‘*natürliche Weltbegriff*’ o de la ‘*Lebenswelt*’ que Husserl consideró al final de su vida como el tema primordial de la fenomenología” Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, I. Por su puesto, en dicha tentativa también habría una desproporción y una terrible negligencia, a saber, con respecto a la intuición heideggeriana fundamental de la diferencia ontológica y la necesidad de desarrollar la pregunta por el sentido de ser a partir de dicha diferencia con el ente. Como se verá hacia el final de nuestra investigación, y a pesar de lo que llegó a pensar Husserl a este respecto, la pregunta heideggeriana por el sentido de ser deberá de ser entendida desde una dimensión que permanece ajena a los análisis fenomenológico husserlianos acerca de la constitución y la génesis del mundo, lo mundano y la propia vida trascendental.

A nuestro entender, este *otro Husserl* que tiene mayores posibilidades de diálogo con Heidegger que el *Husserl convencional* no podría ser defendido como uno y el mismo Husserl que trabajó durante décadas en el proyecto de la fenomenología a menos que se analice el concepto clave de su pensamiento, el *apriori* de la correlación intencional (al que apuntan en última instancia las críticas que acusan a la fenomenología husserliana de recaer en el objetivismo, el formalismo y la teorización de la vida y del mundo concretos), considerado a la luz de su decisiva forma concreta en el concepto de *interés*. El cual resulta plenamente operativo en la *Crisis* y que posee un extraordinario paralelismo con el concepto heideggeriano del *cuidado*.¹⁶³ Como decimos, dicho esto, la opinión de Heidegger sobre la última obra publicada en vida de Husserl es hasta cierto punto entendible, aunque no por ello justificable a partir de las cosas mismas.

Ahora bien, gracias a esta primera tipología del mundo de la vida en su predación experiencial personal, se puede comenzar el trabajo del análisis de las “*estructuras generales del mundo*”, hasta lograr aclarar en qué sentido “el mundo tiene su tipicidad [*Typik*] más general” (Hua XLI, 315).¹⁶⁴ De tal modo que la ontología del mundo de la vida aspira a “poner de relieve las formas esenciales generales por medio de las cuales el mundo que vale para nosotros de manera concordante en el flujo heraclíteo de las relatividades recibe una estructura invariante” (Hua XXIX, 140). Tal cuestión exige una disciplina no *matemática pura* de la multiplicidad y de la generalidad, o sea, una disciplina *enteramente distinta* a la *mathesis universalis* en sentido amplio, enunciado al comienzo de este capítulo.

En cambio, la ontología del mundo de la vida exige algo totalmente distinto al ser concebida por Husserl como una ciencia general de los tipos, las figuras, las formaciones, las configuraciones y las complejiones *no matemáticas* o formas puramente sintéticas, esto es, una *morfología general* definida como “ciencia de *todos en cuanto todos* [*Ganzen als Ganzen*]” que estudia lo dado concretamente en el mundo en sus “conexiones reales”, pero que además describe y analiza, desde una perspectiva en primera persona, lo que puede y de hecho nos es dado, “primero que nada, como el mundo todo [*die ganze Welt*]” en cuanto “unidad universal, en cuanto todo que lleva consigo, en enlazamiento, todos los todos [*alle Ganzen*], toda posible realidad indivisible” (Hua XLI, 261). Se trata, entonces, de “la ciencia *a priori* de la configuración esencial [*Wesensgestalt*] del mundo en cuanto tal y, en consecuencia, de todas las configuraciones especiales que están comprendidas y coexigidas a través de él” (Hua XLI, 262); configuración esencial del mundo que resulta tematizable, en primer lugar, a partir de los prototipos fácticamente

¹⁶³En el siguiente capítulo de la presente investigación (ver p. 261 y ss) se llevará a cabo una presentación sinóptica de nuestros análisis sobre la relación entre los conceptos husserlianos de *intencionalidad* e *interés*, así como sobre su pertinencia para confrontar la crítica de Heidegger al modelo de constitución por capas.

¹⁶⁴Como veremos en el siguiente capítulo, Heidegger también se propuso poner de relieve y hacer comprensible la vida en su tipicidad más general. Ver p. 319 y ss del presente trabajo.

dados de la experiencia del mundo circundante en cuanto “trasfondos”¹⁶⁵ pasivamente aperecibidos, que al mismo tiempo no son objetos temáticos sino campo de experiencia de objetos, y que también pueden ser diferenciados de “lo que no tiene configuración [*Gestaltlose*]”, por ejemplo, “la tierra en cuanto el suelo terrestre (*Gaia*), el cual, por principio, no es experienciable como una ‘cosa’, el mar infinito, el viento, la noche, el espacio omniabarcador, el tiempo omniabarcador (concretamente sentidos)” (Hua XXIX, 141).

Pero, en última instancia, la tematización y análisis de esta estructura invariante o *a priori* del mundo de la vida comporta una crucial modificación de lo que es dado en la experiencia como actual a meramente posible a través del método de la variación eidética. A este respecto, Husserl afirma en un texto de 1925 que, en ello, “el gran peligro consiste en que nos podemos quedar atorados en lejanas-generalidades. El paso del *factum* al *eidōs* mundo no es tan fácil como, por ejemplo, del *factum* ‘este color’ al color en general” (Hua XLI, 321). Pese a dicha dificultad, una cosa debe quedar en claro, las estructuras invariantes *a priori* del mundo predado en la experiencia, las *formas* o *eidōi* de esta ontología del mundo de la vida, por ningún motivo pueden ser confundidas con lo formal en sentido lógico-ontológico formal, o sea, en sentido matemático puro. La posibilidad de inteligir estos *eidōi* previos a toda matematización y logificación, o sea, previos a toda idealización, está fundado en la evidencia propiamente dicha y *sui generis* del mundo experiencialmente predado, en cambio, la captación de lo formal matemático puro “surge en primer lugar de los hábitos del pensar matemático” (Hua XXIX, 154). Asimismo, “la generalidad [*Allgemeinheit*]” de dichos *eidōi* “resulta ser extraña a la de la infinitud del número así como al número en general” (Hua XXIX, 154), o sea, la generalidad que es propia de lo matemático puro.¹⁶⁶ Aquí también es palpable la proximidad entre la captación comprensiva de dicha

¹⁶⁵Ver Hua XXXIX, 13–18.

¹⁶⁶En este texto de 1935 recién citado, Husserl volvería a refrendar su idea de 1906 de que lo lógico formal se fundamenta en lo prelógico ahora claramente identificado como el mundo de la vida en su evidencia y sus estructuras propias: “Todo lo ‘lógico’ surge precisamente de una esfera prelógica, que tiene su propia racionalidad, su propia y omnisustentadora verdad. En cuanto ‘prelógica’, ella tiene sus propias generalidades esenciales, sus normas, las cuales, en cuanto los ἀρχαί de todo lo lógico, de toda verdad científica del mundo idealizado (el de las ciencias ‘objetivas’, ‘positivas’) no son los de más bajo valor, sino los más venerables, en cuanto son los que soportan la construcción del conocimiento a su vez soportada en substrucciones hipotéticas. Si logramos partir desde estas intelecciones de la ontología concreta, entonces comprenderemos cómo en ellas lo prelógico se diferencia de lo lógico-matemático, incluso después de que haya sido colocado en el mundo infinito” (Hua XXIX, 154–155); es decir, incluso después de haber llevado a cabo lo que Husserl denomina como la primera idealización del mundo circundante experiencialmente predado y cuya protoinstitución tuvo lugar en la cultura mítica griega. En sus análisis genético-generativos de la protoinstitución de la filosofía en la antigua Grecia, motivados por el ejercicio de autoexamen de la praxis fenomenológica concebida como institución final de la idea-fin de la filosofía, Husserl considera que la transformación de la experiencia del mundo circundante en cuanto finito, πέρας en infinito ἄπειρον comportó una verdadera transmutación al interior de la comprensión mítica del mundo, pero en la que el mundo en cuanto tal termina siendo asimilado a algo del mundo circundante cercano. Sobre esto ver Hua XXIX, 141–143. Por ello, esta transmutación terminó siendo esencialmente distinta a la transmutación radical de la existencia a la que Platón y Aristóteles llamaron θαυμάζειν y que es concebida por ellos como el origen de la filosofía.

generalidad propia de la predación del mundo de la vida y la *ἐπαγωγή* aristotélica interpretada heideggerianamente, vista en el capítulo anterior

Ahora bien, aunque la ontología del mundo de la vida necesariamente debe desarrollarse tomando en cuenta el *a priori* de la correlación intencional, puesto que es un trabajo eidético descriptivo de *nuestra experiencia* del mundo en su respectiva evidencia, ella tiene en común con el resto de las ciencias positivas precisamente el hecho de que ella tampoco lo somete a un análisis exhaustivo con respecto al papel constitutivo de dicha experiencia en la predación del mundo. En otras palabras, quien ejercita la ontología del mundo de la vida lo hace a través del estilo habitual y global de la ejecución de nuestra vida en el mundo, esto es, la *actitud natural* que viene de suyo en nuestra experiencia del mundo en su predación.

Esta, la actitud fundamental de nuestra infancia y tenencia de mundo se caracteriza como un “vivir simple y directamente entregado al mundo [*das schlicht in die Welt Hineinleben*]” (Hua VI, 149; 187).¹⁶⁷ Por lo cual, en ella se hace imposible cobrar conciencia y comprender la *función*¹⁶⁸ constitutiva del *apriori* de la correlación intencional con respecto a la predación del mundo; esto es, con respecto al hecho de que el mundo es predado en modos subjetivos de aparecer como *estando ahí* siempre y desde siempre, sin ruptura de la continuidad de la experiencia que tenemos de él, como hemos dicho, bajo la forma no temática, de “una presuposición no revisada” (Hua XXXV, 406). Presuposición que —tal como nos dice claramente Husserl en su gran ensayo de 1924 “Kant y la idea de la filosofía trascendental”— “no puede presentarse en ellas [las ciencias positivas] como el tema de cuestionamiento positivo alguno” (Hua VII, 245).

Como también se dijo más atrás, dicha *presuposición* no es otra cosa que aquello que el padre de la fenomenología denominó públicamente en *Ideas I* con el muy problemático nombre de “*la tesis general de la actitud natural*”, misma que puede ser expresada de la siguiente manera: “‘el’ mundo está siempre ahí como realidad [*Wirklichkeit*]” (Hua III/1, 61; 140). Sin embargo, tal y como se dice en *EJ*, dicha tesis no es algo que “ha sido adquirido primeramente por medio de la actividad judicativa”, es decir, por la posición de ser [*Seinsetzung*] de un “juicio existencial predicativo”, sino que más bien se trata de algo que constituye ya siempre “el presupuesto [*Voraussetzung*] para todo juicio” (EU 25; 31).

Más aún, el mundo predado originariamente en la actitud natural tiene para mí *la validez de ser* [*Seinsgeltung*] de algo ya existente desde siempre, para siempre y de manera independiente

¹⁶⁷En el próximo capítulo abordaremos con más detenimiento los rasgos esenciales de la actitud natural en vista a la aclaración del sentido transformador de nuestra existencia a través de la reducción fenomenológica trascendental. Ver la p. 276 y ss del presente trabajo.

¹⁶⁸Sobre el concepto fundamental de “función”, tomado prestado de Stumpf y cuyo punto de vista “es el central para la fenomenología” (Hua III/1, 197; 287), ver el § 86 de *Ideas I* (Hua III/1, 196–199; 286–290) y Depraz, *Lire Husserl en phénoménologie*, 152–53; Natalie Depraz, *Plus sur Husserl. Un phénoménologie expérientielle* (Neuilly: Atlande, 2009), 26.

a dicha experiencia,¹⁶⁹ en el sentido de que —tal como dirá Husserl muchos años después de sus primeras reflexiones sobre esta *la* presuposición fundamental, en *La crisis*— “[el mundo] está siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano ‘suelo’ [*Boden*] para todos, trátase de una praxis teórica o extra-teórica” (Hua VI, 145; 184). Es por todo ello que Husserl afirma en uno de los apéndices de la segunda parte de sus lecciones sobre “Filosofía primera”: “el mundo en cuanto *predado* a través de la experiencia es la *presuposición de la positividad*” (Hua VIII, 472).

Pero además, también es propio de la actitud natural que “el mundo esté [...] *predado* como horizonte no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible. Vivir es permanentemente vivir-en-la-certeza-de-mundo” (Hua VI, 145; 184); o dicho de otro modo, “este *suelo universal de la creencia en el mundo* está presupuesto por toda praxis, tanto por la praxis de la vida como por la praxis teórica del conocimiento” (EU 25; 31). Como decíamos, que el mundo exista es un *factum* indubitable,¹⁷⁰ pero, como se advierte en el *Epílogo a Ideas I*, “algo totalmente distinto es comprender esta indubitabilidad, que sustenta la vida y la ciencia positiva, y aclarar su fundamento de derecho” (Hua V, 153; 480). Este mundo existente “sin solución de continuidad” (Hua V, 153; 480) en cuanto *mundo de intereses*¹⁷¹ es el correlato de un interés omniabarcante que a su vez se modifica en una multitud de intereses tanto preteóricos como teóricos. Como Husserl señaló en un importante manuscrito de 1931 (HMS C 3), en última instancia (como veremos en el próximo capítulo), “la *predación* del mundo quiere decir que un interés universal está instituido y, de ahí en adelante, también las formas individuales de todos los intereses” (HuaMa VIII, 74).

Por último, también debe señalarse que esta, la presuposición fundamental de la *predación* del mundo no solo resulta efectiva en la praxis teórica de las ciencias positivas, sino que también resulta efectiva en cuanto el elemento fundamental incuestionado que yace a la base de toda filosofía que Husserl califica como *ingenua*. De tal manera que no solo tenemos la posibilidad de ciencias positivas o naturales sino también de una filosofía positiva o natural (también puede ser llamada como filosofía objetiva) que, de acuerdo con Husserl, no es otra que la filosofía históricamente desarrollada hasta finales del siglo XIX e inicios del XX con los neokantianos; misma que se mantiene como una filosofía *ingenua* en tanto en cuanto es incapaz de clarificar el sentido de la base sobre la que ella y la ciencia positiva, como toda praxis, se sitúan.¹⁷²

¹⁶⁹De tal manera que de ninguna manera debemos pensar que esta “tesis” es el resultado de posición judicativa alguna y, en general, de ningún acto particular de posición [*Setzung*], sino que ella más bien posee un sentido de ser propio, a saber, el de ser algo ya siempre presupuesto o —como se acaba de decir— *predado*.

¹⁷⁰Ver Hua VIII, 41, 44–50.

¹⁷¹Ver la p. 270 del presente trabajo.

¹⁷²Sobre esta *epojé* de la ciencia y de las filosofías ingenuas resulta particularmente clarificador el § 1 del Texto 35 de Hua XXXIX, 335–339 titulado “La *epojé* de la ciencia y la filosofía ingenua y la meditación teórica cognoscitiva sobre la vida precientífica natural y su mundo”.

Tomando esto en cuenta, incluso para la ontología del mundo de la vida que describe tanto fáctica como eidéticamente nuestra experiencia del mundo en su predación, este mismo mundo se mantiene como suelo y como horizonte necesariamente apercebidos *como tales* pero atemáticos e incuestionados *en cuanto tales*, esto es, en su constitución trascendental intersubjetiva, de la que nada sabe y no puede saber. La ontología del mundo de la vida es pues fundamental y primera, pero únicamente en el orden de las disciplinas de la actitud natural, pero no en sentido absoluto. Lo que de ningún modo podría entenderse como si afirmáramos que ella es concebida como una disciplina completamente separable e indiferente con respecto a la fenomenología trascendental, aquí solo ha sido presentada como un *momento*, sí, diferenciable, pero, por ello mismo, necesariamente dependiente de una fenomenología trascendental propiamente dicha.¹⁷³

§ 33. La fenomenología trascendental como ontología universal concreta y el $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu$ $\psi\acute{\epsilon}\upsilon\delta\omicron\varsigma$ de la crítica heideggeriana a Husserl

¹⁷³A decir verdad, dicha cuestión no es nada fácil de abordar. Por ejemplo, R. Welter reconoce el carácter ontológico fundamental de la ciencia del mundo de la vida para Husserl, pero no se preocupa en absoluto sobre si dicha disciplina forma parte propiamente dicha de la fenomenología trascendental, si es otra cosa completamente diferente a ella o si es, como decimos, la primera de las ciencias positivas fenomenológicamente fundadas y concebidas, pero dependiente de una filosofía primera absoluta, la fenomenología trascendental. Ver Rüdiger Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt* (München: W Fink, 1986). En cambio, Sowa establece una distinción entre una ciencia empírica del mundo de la vida, que está posibilitada por una *variación empírica* de los tipos fácticos esenciales del mundo experiencialmente predado, y una ciencia eidética del mundo de la vida, que está posibilitada por una *variación eidética* de dichos tipos. En este doble sentido, la ciencia del mundo de la vida se mantiene como una ciencia subjetiva relativa pretrascendental, la cual está en estrecha conexión con la fenomenología trascendental. Ver Rochus Sowa, "Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt," *Husserl Studies* 26 (2010): 49–66. Por su parte, Luft insiste en que no se debe caer en el error de *separar* arbitrariamente la ciencia del mundo de la vida y la fenomenología trascendental, como si fuesen cuestiones mutuamente indiferentes o, peor aún, concebirlas como dos proyectos completamente opuestos. Ver Luft, "Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der »Wissenschaft von der Lebenswelt«,," 138–39. Así mismo, Luft defiende la tesis de que "el mundo de la vida es un concepto científico, pero no empírico, sino en sí mismo trascendental-fenomenológico, esto es, él presupone la reducción fenomenológica y por ello la exigida dimensión de la inmanencia de la trascendencia" Luft, "Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der »Wissenschaft von der Lebenswelt«,," 146. Por nuestra parte, debemos decir que esto es ciertamente así, pero con respecto a un concepto, precisamente, clarificado fenomenológico-trascendentalmente de "mundo de la vida". Además, estamos de acuerdo con Luft en que el mundo no es un hecho empírico al lado de los hechos de las ciencias positivas, sino que es necesario ganarlo a través de una reducción. Pero, como acabamos de afirmar, estamos convencidos de que el trabajo de la primera tematización, de las primeras descripciones de lo que fácticamente resulta predado como "mundo" no requiere una reducción fenomenológica trascendental propiamente dicha. Claro está que sería imposible tematizar al mundo de la vida sin tomar en cuenta su carácter subjetivo relativo, pero ello puede ser concebido, tal y como creemos que lo propuso el propio Husserl, desde el suelo mismo de la actitud natural a través de una tematización fenomenológica mundana, es decir, a través de una "psicología" descriptiva fenomenológicamente concebida o más aún, a través de una antropología fenomenológicamente desarrollada, anterior a la ciencia de la naturaleza, a la biología e incluso a la psicología, como la que Husserl presenta en el texto 11 de 1935 de Hua XXIX, 156–157. Con todo, y creemos que esto es lo que pretende enfatizar Luft, una ontología del mundo de la vida completa, sólo puede ser pensada como un momento dependiente al interior de la filosofía primera absoluta que no es otra que la fenomenología trascendental.

En un texto titulado “La insuficiencia de la ciencia positiva y ‘la’ filosofía primera” de 1926, Husserl afirmó que “*todas* las ciencias positivas son ciencias del mundo” y que están necesitadas de “una ciencia universal sin presupuestos sobre los cimientos de una ciencia de la subjetividad absoluta” (Hua VIII, 229). La apelación a esta exigencia nos da pie a señalar la necesidad de reconocer una distinción primordial entre las ontologías (1), (2) y (3), tomadas en su conjunto en cuanto lo que el propio Husserl llamó en *LFLT* como la “*ontología formal de un mundo posible*” (Hua XVII, 277; 335),¹⁷⁴ y (4), es decir, la denominada por Husserl como la “ciencia universal absoluta del ente” (Hua VIII, 215), la “ontología universal” (Hua I, 181; 232), la “ontología absoluta” (Hua XVII, 277; 335), en fin, como ya se mencionó, la “*ontología universal concreta*” (Hua VIII, 214; Hua I, 181; 232; Hua XXIX, 149). Misma que tiene como campo de investigación la vida trascendental intersubjetiva constituyente del mundo, con lo cual se vuelve comprensible, no solo el conocimiento, como se ha llegado a creer, sino “el ser de la predación [*Vorgegebensein*] del mundo” (Hua VI, 149; 187), y con en ello, todo sentido posible de “ser”.¹⁷⁵ Cabe advertir que no se debe confundir, como hace Marion,¹⁷⁶ dicha ontología universal concreta con la “nueva ontología, esencialmente diferente de la del siglo XVIII [...] una ontología universal del mundo objetivo” (Hua I, 165; 209–210) de la que Husserl mismo habla en el § 59 de las *MC* y que más bien corresponde a la idea aludida más arriba de una ontología del *a priori* objetivo.

Así que, a partir de las notas marginales de *St*, de las cartas dirigidas a sus alumnos y colegas y de algunos manuscritos posteriores a 1927, podemos ver que Husserl mismo estaba convencido de que su idea de la fenomenología no era para nada extraña a la idea heideggeriana de la filosofía entendida como “ontología fenomenológica universal” (*St*, 38; 61) cimentada en una analítica del *Dasein* y que, por el contrario, la de Heidegger no era para él sino una “reinterpretación” que trastocaba *su concepción* de una ontología fenomenológica universal en cuanto ontología universal concreta cimentada como una fenomenología trascendental de la subjetividad trascendental. De manera que, como afirmamos más arriba, es insostenible diferenciar a la fenomenología husserliana de la heideggeriana afirmando que la primera constituye un proyecto epistemológico, mientras que la segunda constituye un proyecto ontológico.¹⁷⁷

¹⁷⁴Claro está, en alusión a las formas meramente analíticas, las formas sintéticas y los tipos, sobre los que versan (1), (2) y (3). Al considerar de manera general estas “formas del mundo” no se puede pasar por alto la diferencias entre las distintas formas y, como se indicó desde el inicio de esta sección, la total dependencia tanto respecto a su validez como a su génesis de las “formas” analíticas y de las “formas” sintéticas con respecto de las protoformas del mundo de la vida, o sea, como se dijo en una nota anterior, los verdaderos principios prelógicos de todo lo lógico.

¹⁷⁵En una carta dirigida a G. Misch el 16 de noviembre de 1930, Husserl afirmó que en la *IL* se lleva a cabo una “restitución de la ontología formal y material”; no obstante, en los trabajos posteriores, dice el padre de la fenomenología, “la lógica formal y toda la ontología real perdió para mí su interés original frente al de una fundamentación sistemática de una doctrina de una subjetividad trascendental, a saber, en cuanto intersubjetividad” (HuDo III/6, 282).

¹⁷⁶Ver Marion, *Réduction et donation*, 233.

¹⁷⁷Hace tiempo que B. Hopkins también cuestionó la pertinencia de este criterio para comprender las diferencias y

Claro está que, al señalarse que la fenomenología husserliana termina comprendiéndose a sí misma como una “ontología universal concreta”, no se quiere decir de ningún modo que dicho concepto se deba asimilar sin más al de la “ontología fundamental” heideggeriana, como si se creyera que ambas formas de entender y ejercer la fenomenología terminaran siendo intercambiables. El reclamo de una insospechada y, quizá también, muchas veces negada (tanto por los propios Husserl y Heidegger, como por algunos de sus más destacados intérpretes) proximidad entre ambos proyectos fenomenológicos más allá de meras coincidencias metodológico-formales no puede pasar por alto que esta proximidad tiene lugar a través de una diferencia que nos parece insuperable y de la que se hablará hacia el final de esta investigación; lo mejor que se puede decir por ahora es que ambos fenomenólogos se movieron asintóticamente uno respecto del otro al desarrollar puntos capitales, tanto en sentido metodológico como temático, de sus respectivas filosofías.

Dicho esto, es momento de señalar que Husserl sí que atribuyó tanto a Descartes como a Leibniz el desiderátum de una “*ciencia universal*” (Hua I, 52; 47) e incluso de una “*ontología universal*” (Hua IX, 296; 78), respectivamente. A pesar de que él se veía profundamente identificado con este sueño jamás realizado por aquellos, Husserl tenía en claro que dichos filósofos modernos fueron incapaces de llevarlo a cabo debido a sus prejuicios con respecto al alcance de la matemática frente a la filosofía, al total desconocimiento del auténtico método para ello y del sentido teleológico de este sueño que se remonta hasta el patriarca de la filosofía occidental, Platón, así como debido a su desconocimiento del sentido y función constituyente de la vida trascendental intersubjetiva.¹⁷⁸

Pero, además, ciertamente, como señala G. Olivo, al inicio de la segunda parte de sus lecciones sobre “Filosofía primera”, cuando Husserl habla de este sueño cartesiano, lo hace apropiándose del vocabulario de la Regla XVII,¹⁷⁹ al señalar que “la primera acción [*Tat*] filosófica” de aquel que comienza a filosofar es:

la confrontación entre los modos de concebir el método fenomenológico y el sentido de una filosofía fenomenológica por parte de Husserl y de Heidegger en Burt C. Hopkins, *Intentionality in Husserl and Heidegger: The Problem of Original Method and Phenomenon of Phenomenology* (Dordrecht: Kluwer Academic, 1993), 1–3.

¹⁷⁸Sobre esto, ver la primera y la segunda lecciones, tituladas “Platón y el descubrimiento del *a priori*” y “Doctrina formal de la ciencia” (HuaMa IX, 28–87), de las lecciones del semestre de invierno de 1919/20 “Introducción a la filosofía”; así como la primera y segunda lecciones sobre “Filosofía primera”, tituladas “Sobre la tarea histórica de darle a la fenomenología la forma desarrollada de una filosofía primera” y “La dialéctica de Platón y la idea de una ciencia filosófica” (Hua VII, 3–17), respectivamente.

¹⁷⁹Esto es, donde Descartes afirma “Si alguien se propone como cuestión examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana (lo cual me parece que debe ser hecho una vez en la vida [*semel in vita*] por todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría [*bonam mentem*]), encontraría ciertamente por las reglas que han sido dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa” (AT X, 395; 102). Ver Gilles Olivo, “L’évidence en règle: Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis*,” *Les Études Philosophiques* 1–2 (1996): 194.

la *revolución* [Umsturz] *universal* de todas las convicciones anteriores, sin importar cómo hayan sido adquiridas; esto es, la revolución que exige Descartes “una vez en la vida” [“*semel in vita*”(AT X, 395; 102)] a todos aquellos *qui serie[lo] student ad bonam mentem* [“que desean seriamente llegar a la buena consciencia” (AT X, 395; 102)], lo cual remite precisamente a esta absolutamente buena consciencia del conocimiento [Erkenntnisgewissen], a esta autojustificación absoluta del filósofo (Hua VIII, 23).

Con ello, como también apunta Oliva, “la interpretación husserliana de Descartes unifica entonces la diversidad temática y cronológica de textos cartesianos”,¹⁸⁰ más explícitamente, unifica motivos que aparecen hasta las *Meditaciones* con elementos propios de las *Regulae*, vistos a través de su propia idea de la filosofía y su auténtico método.

No obstante, para nosotros, dicha situación justamente nos permite constatar que Husserl no pretendió seguir fielmente el supuesto programa cartesiano de instaurar una *universalissima sapientia* a través de la adopción y radicalización de la *mathesis universalis* cartesiana, tal y como vimos que defendieron Heidegger y Marion. En otras palabras, tal parece que Husserl vio lo que quiso ver en Descartes, esto es, un renovador y un precursor de la idea de una filosofía universal justificada por sí misma que, como decimos, se remontaría hasta la dialéctica de Platón y de la que Husserl se asume como heredero y a la que debe conducir hacia su institución final [Endstiftung], pero sin que esto significase que el filósofo francés fuese un verdadero modelo para su fenomenología ni al comienzo del camino intelectual del filósofo moravo —tal como vimos al inicio del presente capítulo y cuando hablamos de la idea husserliana de la filosofía primera en dirección objetiva— ni mucho menos cuando desarrolló su propia filosofía trascendental.

Esto queda todavía más claro cuando se refiere en el § 11 de la cuarta versión del *AEB* a la supuesta “*idea leibniziana de una ontología universal*” (Hua IX, 296; 78), caracterizada como “*unidad sistemática de todas las ciencias apriorísticas concebibles*” (Hua IX, 296; 78), pero fenomenológicamente fundada. Lo cual significa que esta *ontología universal* no podría ser entendida como una disciplina desarrollada en la “*actitud positivista natural*” (Hua IX, 296; 78) que, por tanto, versaría exclusivamente sobre los entes objetivos, sino como aquella disciplina que versa, como se acaba de afirmar al inicio de la presente sección, sobre la totalidad del ente considerada en su correlación con la subjetividad trascendental constituyente; o como dice en su breve ensayo de 1924 “*Idea de la ontología completa*”, se trata de “*una ontología que abarca sistemáticamente todas las correlaciones del a priori que pertenecen al ente en cuanto tal*” (Hua VIII, 212).

¹⁸⁰“Describiendo las líneas de su objetivo como una repetición de las *Meditaciones*, es, sin embargo, patente que Husserl determina en ello el objetivo en los términos que le asignan las *Regulae*. La interpretación husserliana de Descartes unifica entonces la diversidad temática y cronológica de textos cartesianos en nombre de un proyecto único de fundación absoluta de saber que les sería común, hasta el punto de leer en ello el plan en las *Regulae* y la realización en las *Meditaciones* según un registro de vocabulario, sin embargo, propio a las *Regulae*.” Olivo, op. cit., 194–95.

Por tal motivo, sería incorrecto creer que el propio Husserl reconoció la intromisión de la concepción *more methodico* de origen cartesiano en su filosofía cuando habló en el § 10 de *Ideas I* de la “subordinación [*Unterordnung*] de lo material a lo formal” (Hua III/1, 26; 104), según la cual “la ontología formal alberga en su seno a la vez las formas de todas las ontologías posibles en general (*scilicet*. de todas las “verdaderas” ontologías, las “materiales”) en que *prescribe* [*vorschreibt*] a las ontologías materiales una *composición formal* [formale *Verfassung*] común a todas ellas” (Hua III/1, 26; 104). Con ello, de ninguna manera se está reconociendo que la ontología formal tiene o que debería tener una *función constitutiva* con respecto a lo que debe ser apprehendido en las ontologías materiales como ente objetivo y ente verdadero. Creer que este es el caso representa una grave tergiversación del sentido de la formalidad analítica desarrollada por Husserl y posiblemente es la primera premisa falsa de la que se desencadena una errada interpretación del sentido y alcance de la fenomenología trascendental.

Estamos convencidos de que esto es justamente lo que tiene lugar en la crítica de Heidegger al § 13 de *Ideas I*, expuesta en sus lecciones del semestre de invierno de 1920/21 “Introducción a la fenomenología de la religión”, la cual fue desarrollada de manera muy estrecha tanto con respecto a los análisis críticos emprendidos en las lecciones anteriores a esta impartidas en Friburgo como con respecto a las reflexiones hechas en las lecciones posteriores impartidas en dicha universidad y en Marburgo, y a los que nos hemos referido hasta aquí. En dicha crítica, el filósofo de la Selva Negra señaló claramente que la orientación general de la ontología formal husserliana presentada en la obra de 1913 sería la de una *mathesis universalis* en el sentido cartesiano ya analizado por nosotros en el capítulo anterior, por lo que “la captación formal-ontológica del objeto se antoja como prejujuante” (HGA 60, 62; 91–92). A partir de lo cual, tendría lugar la proyección de la ya aludida *regionalización* de la conciencia a través de una *formalización*; la cual fue definida en estas lecciones en términos muy semejantes a como vimos que fue definida la *objetualización formal* en las primeras lecciones impartidas por Heidegger en Friburgo.

En cambio, el método de la *indicación formal*, ideado por el propio Heidegger como la correcta alternativa a la comprensión formalizante de los fenómenos, justamente no prejujuja las cosas,¹⁸¹ esto es, no las somete a un proceso de regionalización, sino que, como vimos que sucede en la *ἐπαγωγή* aristotélica, capta la generalidad en la cosa en cuanto ella está siendo experiencial y directamente dada en el mundo circundante.¹⁸²

¹⁸¹Ver HGA 60, 62; 91.

¹⁸²Lamentablemente, y con la finalidad de que el presente trabajo no sea todavía más extenso de lo que ya es, ha sido imposible incluir en él nuestras consideraciones sobre el *método de las indicaciones formales* desarrollado por Heidegger, visto en relación al desarrollo maduro del *método de la variación eidética* de Husserl. Cabe advertir que, tanto al final de la sección anterior del presente capítulo, donde se habló la tipología del mundo de la vida, así como al final del capítulo anterior, donde se habla de la *normalidad* y *normatividad* del mundo, se han hecho algunas alusiones al concepto concreto de *lo general* del mundo y lo mundano en sentido no lógico-formal. A partir de ello,

No obstante, para entender el correcto sentido de la función de la ontología formal en relación a las ciencias del *a priori* material habría que señalar que la “subordinación” de las segundas a la primera y el carácter “prescriptivo” de esta con respecto a aquellas, tal como de hecho se dice en el pasaje citado, solo se refiere a una “composición formal”, más explícitamente *formal analítica*, pero de ninguna manera posee el carácter señalado por Heidegger en su crítica. Es por esto que, como advierte Lohmar, ello más bien comporta una *universalidad* meramente *analítica* en función de la doctrina formal-analítica de la ciencia defendida por Husserl en los términos ya señalados a lo largo de la presente capítulo. Frente a las ontologías materiales, “la generalidad de la ontología formal es en cierto sentido mayor, puesto que no se restringe a determinada región. Hablar de la universalidad de la ontología formal está justificado, sin que ella ya tenga que ser con esto una verdadera y amplia ontología universal”.¹⁸³

Puesto en otros términos, más precisamente kantianos, bien podría decirse que el *apriori* formal analítico de la ciencia defendido por Husserl no posee el poder, pero con él tampoco se tiene la pretensión, de *subsumir* representaciones a una forma pura de objetos, es decir, dicho *a priori* no posee una función presentificadora o constructora de la objetividad; o, dicho en términos de Heidegger, no es un preproyecto anticipador de la estructura de ser del ente en cuanto objeto. Más bien, como ya vimos, ella presupone la dación de objetos; claro está, no en el sentido específico de “objeto” que justamente se pretende refutar, sino, si se quiere, en el sentido del *algo en general premundano* defendido por Heidegger y que ciertamente es compatible con la noción husserliana de ente mundano en general correlato de intereses precientíficos. Como afirma Husserl en *LFLT*, y como hemos dicho reiteradas veces en el presente capítulo, el ámbito global de lo lógico-ontológico formal presupone la evidencia, es decir, la vivencia subjetiva de la verdad, y presupone al mundo predado en su particular evidencia;¹⁸⁴ puesto que solamente de la experiencia “se extrae originariamente el sentido óptico” del objeto cada vez en cuestión (Hua XVII, 172; 223). De tal manera que “la *forma primordial* [*Urform*] consiste entonces en el *mostrarse-a-sí-mismo-presente* [*sich-selbst-gegenwärtig-zeigen*] en la percepción [...] *La experiencia es la protoinstitución del ser-para-nosotros de los objetos, con el sentido objetivo que le corresponde*” (Hua XVII, 173; 223). En suma, *el origen en sentido fenomenológico husserliano no es y no puede ser atribuido a un puñado de axiomas lógico-ontológico formales*.

Por si esto no fuera suficiente, debemos recordar que, en el § 59 de *Ideas I*, también se deja suficientemente en claro que “podemos, pues, hacer entrar en la *epojé* expresamente

puede ser elaborada una nueva comprensión de ambos métodos desarrollados por los dos grandes maestros de Friburgo en donde se destacarían extraordinarias coincidencias con respecto a lo que podríamos llamar la noción fenomenológica (común a ambos) del *a priori*, así como también una rica complementariedad metodológica.

¹⁸³Lohmar, *Edmund Husserls 'Formale und transzendente Logik,'* 12.

¹⁸⁴Ver Hua XVII, 172 y 274–275; 223 y 332.

desconectante la lógica formal y la entera *mathesis* en general” (Hua III/1, 127; 213). Esto es posible, justamente, en la medida en que a la fenomenología husserliana “no pueden servirle de nada las formas de teorías de las disciplinas matemáticas y todos sus teoremas mediatos” (Hua III/1, 127; 212). Lo señalado en *Ideas I* se reitera en *La crisis* cuando se afirma que “en la *epojé*, la lógica y todo *a priori* y toda demostración filosófica digna del viejo estilo, no es artillería pesada, sino una ingenuidad que como toda científicidad objetiva es vencida por la *epojé*” (Hua VI, 185; 223). O sea, el *a priori* analítico no puede y no debe servirle a la fenomenología ni para ganar reductivamente el acceso a la subjetividad trascendental, pero tampoco para tematizarla descriptivamente en la actitud fenomenológica. Como veremos con más detalle en el próximo capítulo, es por ello que es posible afirmar que la subjetividad trascendental en sentido fenomenológico *no se gana ex hypothesi*, es decir:

- (a) ella no se obtiene ni a través del método kantiano de la deducción trascendental o del método trascendental neokantiano, ni a través de una renovación y radicalización de la consideración *more methodico* cartesiana de nuestras vivencias y nuestro mundo circundante;
- (b) tampoco *se la tematiza* —por decirlo de algún modo, una vez abierta— sometiéndola a conceptos puramente contruidos desde una *mathesis* formal ya sea en cualquiera de los sentidos señalados o incluso en el de la propia *mathesis universalis* husserliana.

Así que es necesario repetir que la lógica formal, ya sea en sentido tradicional, ya sea en el sentido de la nueva lógica formal y su *mathesis universalis* desarrollada por Husserl, no puede ser de ninguna manera la filosofía primera y la ontología verdaderamente universal. Por ello, al inicio de *LFLT*, Husserl afirma:

[...] *solo una ciencia justificada y clarificada trascendentalmente en sentido fenomenológico puede ser última; solo un mundo clarificado de modo fenomenológico-trascendental puede ser un mundo comprendido hasta lo último; solo una lógica trascendental puede ser una teoría última de la ciencia; teoría de las normas y principios de todas las ciencias, que sea la última, la más profunda y la más universal* [...] lo que les falta a las ciencias modernas es la verdadera lógica [...] les falta una lógica que, en cuanto lógica trascendental ilumine el camino de las ciencias con un conocimiento profundo de ellas mismas y explique todas las actividades. Esta lógica no quiere ser pues una mera lógica formal pura ni, en un sentido más amplio, una *mathesis universalis* en el sentido leibniziano: una ciencia ideal lógica que, sin embargo, solo es una ciencia “positiva”. Ni mucho menos quiere ser, por otra parte, una mera tecnología empírica para una especie de operaciones intelectuales, muy útiles en la práctica, que llamamos “ciencia” [...] Por el contrario, en tanto función suprema del interés puramente teórico actuando por sí mismo, quiere exponer el sistema de los principios trascendentales que otorga a la ciencia su sentido posible de ciencias auténticas (Hua XVII, 20–21; 65).

Esta misma idea se presenta en innumerables textos más, entre los cuales quisiéramos destacar un breve ensayo de 1923 titulado “Camino hacia la fenomenología trascendental como ontología

absoluta y universal a través de las ontologías positivas y la filosofía primera positiva” en donde se afirma claramente que “toda ‘filosofía’ está precedida por la *lógica como filosofía primera*, no la *lógica formal* relativamente pobre, ni la, bajo cierto punto de vista sistemático, *mathesis universalis* relativamente conclusa, sino la *ontología trascendental*” (Hua VIII, 217).

Cabría entonces preguntarse si la distinción husserliana entre la *lógica formal* (relativamente *a priori* con respecto a las determinaciones de la analiticidad de la ciencia pero absolutamente *a posteriori* frente a la verdadera lógica filosófica *a priori* en sentido absoluto) y la *lógica trascendental* (definida como dicha lógica filosófica y como la genuina lógica de la verdad y la evidencia) no se corresponde con la distinción hecha por Heidegger en el § 3 de *St* entre una “lógica zaguera [*nachhinkende Logik*]” (“que investiga el estado momentáneo de una ciencia en función de su ‘método’” (St, 10; 33) y una “lógica productiva” [*produktive Logik*] (que “por así decirlo, salta hacia adelante hasta una determinada región de ser, la abre por vez primera en su constitución ontológica y pone a disposición de las ciencias positivas, como claras indicaciones para el preguntar, las estructuras así obtenidas” (St, 10; 33)).

Asimismo, y como consecuencia de lo dicho hasta aquí, habría que decir que la alusión hecha en el § 75 de *Ideas I* a la posibilidad de una “*mathesis* de las vivencias” (Hua III/1, 158; 245) de ninguna manera podría ser tomada como un refrendo de la matematización de las vivencias; como vimos, la cual Heidegger tomó justamente como una suerte de confirmación de sus críticas. Es más bien en autores como Carnap, especialmente en su *La construcción lógica del mundo* donde tal alusión habría sido entendida de esta manera.¹⁸⁵ Como apunta M. Brown: “El aparente respaldo es completamente cuestionable puesto que este pasaje está flanqueado por rechazos inequívocos de una tal explicación idealizante con respecto a lo que puede ofrecer un análisis fenomenológico fundamental de los procesos mentales”.¹⁸⁶ Solo nos queda señalar que es pues contra el espíritu de una matematización del mundo y lo mundano, incluyendo la vida de conciencia, que Husserl expresó de la siguiente manera sus más enfático repudio al denominado “demonio de Laplace”, quien encarna fielmente dicho espíritu:

¹⁸⁵ Así lo afirma explícitamente V. Mayer, quien a su vez considera que Husserl también respalda dicha matematización: “*La construcción lógica* debería ser entendida más bien como un intento de llevar a cabo el programa fenomenológico (en cuanto ‘*mathesis* de las vivencias’) que Husserl había preparado y bosquejado en las *Ideas*”, Verena Mayer, “Die Konstruktion der Erfahrungswelt: Carnap und Husserl,” *Erkenntnis* 35 (1991): 298. Sobre esta cuestión ver: Guillermo Rosado Haddock, *The Young Carnap’s Unknown Master. Husserl’s Influence on Der Raum and Der logische Aufbau der Welt* (Hampshire-Burlington: Ashgate, 2008), 49; Paul M. Livingston, “The Analytic Reception of Husserlian Phenomenology in the United States: History, Problems, and Prospects,” en *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*, ed. Michela Beatrice Ferri (Cham: Springer, 2019), 440–41; Thomas Ryckman, “Carnap and Husserl,” en *The Cambridge Companion to Carnap*, ed. Michael Friedman y Richard Creath (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 98.

¹⁸⁶ Mark Brown, “The Place of Description in Phenomenology’s Naturalization,” *Phenomenology and Cognitive Sciences* 7 (2008): 579.

la idea de una ontología del mundo, la idea de una ciencia objetiva, universal del mundo que tuviera detrás un *a priori* universal según el cual fuera cognoscible *more geométrico* todo mundo fáctico posible —esta idea ya disponible desde Leibniz— es un sinsentido [...] La fenomenología nos libera del antiguo ideal objetivista del sistema científico, de la forma teórica de la ciencia matemática de la naturaleza, y luego nos libera de la idea de una ontología del alma, que podría ser análoga a la física (Hua VI, 268–269; 301–302).¹⁸⁷

Ahora bien, para concluir, no quisiéramos dejar de apuntar que la protoinstitución de la fenomenología trascendental en cuanto la ontología universal concreta requiere de la *transmutación radical de la actitud natural en la actitud fenomenológica trascendental*, tal y como se dijo desde el inicio de esta investigación. Como también se dijo, esto no es un mero cambio de paradigma conceptual o un nuevo tipo de experimento mental, sino una *efectiva transformación radical de nuestra existencia en el mundo* que está posibilitada por la puesta en marcha de la reducción fenomenológica trascendental, articulada en sus dos momentos fundamentales: la *epojé* y la reducción trascendentales.

En la medida en que el sentido transformador existencial del método fenomenológico será abordado en el próximo capítulo de nuestra investigación, por ahora solo quisiéramos destacar que, frente a las ontologías formales y materiales, incluso frente a la ontología fundamental del mundo de la vida, esto es, frente a toda ontología de la actitud natural, dicha conversión radical posibilita que la “ontología verdaderamente universal” se caracterice también por la superación de la “unilateralidad dogmática” (Hua IX, 297; 79), propia de la actitud natural, que constriñe a la también denominada “ontología de la positividad, que es universal solo en apariencia” (Hua IX, 297; 79) a una comprensión parcial e incluso sesgada del ser en general como únicamente ser de *lo que es* en el mundo. En cambio, dicha superación trae consigo, justamente, “una ampliación completamente extraordinaria de la idea de *öv*” (Hua VIII, 217).

De tal modo que al inicio de la segunda parte de las lecciones sobre “Filosofía primera” Husserl nos dice que el trabajo de clarificación de las fuentes últimas del conocimiento consiste en no otra cosa que en hacer enteramente comprensible de qué manera “todas las justificaciones tienen sus fuentes últimas y su unidad en la unidad de la subjetividad cognoscente que ha de ser aprehendida en su pureza trascendental” (Hua VIII, 4).¹⁸⁸ Esto implica que, como se indica en las lecciones de 1925, “Psicología fenomenológica”, en cuanto ontología radical que tiene la tarea de clarificar la dación de sentido de todo ente, la filosofía primera fenomenológica y absoluta debe clarificar la dación de sentido de “todo ente que sea posible imaginar, pero no simplemente del conjunto de los entes objetivos y no solo en una actitud de una positividad natural, sino en com-

¹⁸⁷Sobre este rechazo del ideal racionalista de Laplace ver también Hua VIII, 213–214; Hua XI, 436–437; Hua XXIX, 173 y 183.

¹⁸⁸Ver Hua XVII, 278; 336.

pleta concreción del ente en general tal como se produce su sentido de ser [*Seinssinn*] y su validez [*Geltung*]” (Hua IX, 297).

Por consiguiente, para Husserl, la totalidad del ente dado en el mundo únicamente constituye el concepto positivo, natural, pero también ingenuo, del ente y, por lo tanto, el respectivo concepto material de objeto en general de las ciencias positivas; sin embargo, con él no se agota la idea general del *ser* y, por tanto, el campo temático de esta ontología universal conducida fenomenológicamente. Tal ontología radical y *universal*, antes bien, debe incluir dentro de su campo temático al “*preser* [*Vorsein*]”¹⁸⁹ (Hua XXXIV, 184) de la fuente última de determinación de sentido de ser y validez de la totalidad del ente y del ente en totalidad (el mundo) —o como también podemos decir, de la totalidad de los objetos y la objetividad—, comprendiéndola en su trascendencia, la cual se diferencia de la positividad del ente dado en el mundo. Por ello, como afirma Luft, la fenomenología en cuanto filosofía primera debe proveer:

un fundamento absoluto de una nueva disciplina científica en su propio *derecho* [...] Así que en lugar de enfocarse en proveer un fundamento para las otras disciplinas “(filosofías segundas)” a través de la fenomenología, la fenomenología *trascendental* es una disciplina cerrada sobre sí misma, autónoma con su *propia* tarea, método, campo temático y, por lo tanto, consecuentemente, en necesidad de su *propia* fundamentación.¹⁹⁰

Esto significa, como señala Husserl en sus lecciones de 1925, que la filosofía primera que solo ha de poderse cumplir en una fenomenología no positiva sino trascendental (posibilitada gracias a la puesta en marcha de la reducción fenomenológica) “también debe incluir al ser de la subjetividad trascendental misma, cuya esencia es mostrable como trascendental en sí misma y que puede ser constituida para sí misma” (Hua IX, 297). Es, pues, esta “retroreferencialidad trascendental [*transzendentalen Rückbezogenheit*]” (Hua IX, 298) —entendida como determinación *fenoménica* esencial del campo temático de la fenomenología que se comprende como “la” filosofía trascendental y primera (campo que no es otro que el *fatum* de la vida trascendental misma del fenomenólogo que se autoexamina a sí mismo)— la que funda, en última instancia, la determina-

¹⁸⁹La expresión también es usada en Hua XV, 613. Cabe señalar, como lo hace Husserl en un manuscrito de trabajo de aproximadamente 1931, que este *preser* debe ser comprendido, en última instancia, desde la problemática de la autoconstitución de la subjetividad trascendental a la que aludimos en el siguiente párrafo. Por ahora, solo podemos decir que a partir de dicha problemática, nos dice el fenomenólogo, se puede ver que resulta imprescindible distinguir entre el *preser* de la subjetividad trascendental y toda su vida originaria respecto al “ser constituido” natural y su “predación” [*Vorgegebenheit*] (Hua XXXIX, 471). En otras palabras, el modo de ser *previo* de lo constituyente debe distinguirse claramente del modo de ser *previo* de lo constituido. Al parecer, y a pesar de que ello condujo a importantes diferencias entre maestro y discípulo, Fink consideró que el *preser* distintivo de la subjetividad trascendental bien podría ser interpretado como “*meóntico*” (Ver FGA 3/1, 230–231 y FGA 3/2, 122–123, 212, 217). De manera que, podemos decir, el *no-ser* de la subjetividad trascendental debe diferenciarse claramente del *ser* del ente y de la *predación* de la totalidad del ente.

¹⁹⁰Sebastian Luft, “Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory,” en *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, eds. Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens (Dordrecht-Heidelberg-London-New-York: Springer, 2010), 108.

ción *metodológica* (*fenomenológica*) de la retrorreferencia del auténtico pensar filosófico primero y la responsabilidad radical del fenomenólogo que así piensa y actúa en la “voluntad de resolución” (Hua VIII, 7) del cuidado de su propio ser y del fundamentar y justificar su propio conocimiento trascendental y, a partir de ello, todo conocimiento científico en general.

En síntesis, la ontología fenomenológica radical es *universal* y *absoluta* debido a que ella pone de relieve y clarifica el *ser óntico* mundano y el *pre-ser no óntico* (o como diría Fink, *meóntico*) de lo subjetivo trascendental en general. Además, dicha tarea debe realizarse no en un examen en el que se analice lo subjetivo simplemente puesto al lado de lo objetivo, sino a través de un análisis descriptivo de la “constitución intencional correlativa” (Hua IX, 297) de lo objetivo y lo subjetivo en el que se logre hacer comprensible el hecho de que, como se dice en *LFLT*, “*todo ente es en último término relativo (contrariamente al falso ideal de un ente absoluto y de su verdad absoluta); igual que todo lo relativo en cualquier sentido corriente es relativo respecto a la subjetividad trascendental*” (Hua XVII, 279; 337), misma que no es relativa a nada más, sino *absoluta*. Como han señalado R. Boehm¹⁹¹ y Zahavi, “el absoluto de la fenomenología no es el absoluto de la metafísica”,¹⁹² sino un “absoluto” en sentido estrictamente mereológico, como ha apuntado de Boer,¹⁹³ a partir del marco de la doctrina del todo y de las partes o mereología husserliana. De manera que lo que se expresa con “absoluto” se identifica con lo que Husserl define en el § 17 de la “Investigación tercera” como “concreto” y más precisamente como “*concreto absoluto*” (Hua XIX/1, 274; 416). En este contexto, la fenomenología es temática y metodológicamente absoluta puesto que:

- (a) su asunto más propio, para Husserl, la subjetividad trascendental, es no-dependiente respecto de nada más, mientras que todo lo demás, es decir, la totalidad de los entes intramundanos y el mundo todo, formalmente dependen de ella. Es pues dicha relatividad de estos respecto al carácter absoluto de la subjetividad trascendental lo que formal y descriptivamente la determina como el “origen” de aquellos;¹⁹⁴
- (b) la ejecución del fenomenológizar que se conduce reductivamente y el conocimiento fundamental que de ello surge en cuanto leyes esenciales son no-dependientes respecto a

¹⁹¹Ver Rudolf Boehm, “Zum Begriff des Absoluten bei Husserl,” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 13 (Enero 1959): 231–32.

¹⁹²Dan Zahavi, “Husserl and the ‘absolute’,” en *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, eds. Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens (Dordrecht-Heidelberg-London-New-York: Springer, 2010), 83.

¹⁹³Ver Theodor Boer, “Die Begriffe ‘absolut’ und ‘relativ’ bei Husserl,” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 27, no. 4 (Octubre 1973): 514–15.

¹⁹⁴A este respecto dice Fink lo siguiente. “La remisión de lo ‘absoluto’ a lo óntico la llamamos ‘origen’ [*Urschprung*], pero ‘origen’ no quiere decir comienzo intramundano, por el contrario, todo comienzo intramundano es visto siempre *a partir de* lo que precisamente es su origen. Así que, el ‘origen’ [en sentido fenomenológico constitutivo] tiene una prioridad τῆ φύσει, no πρὸς ἑμάς” (FGA 3/1, 269).

ningún otro conocimiento y método; en otras palabras, el carácter primordial de la fenomenología respecto a las ciencias positivas implica que ella no depende de estas. En cambio, como dice el propio Husserl, estas últimas “se determinan como filosofías segundas” en la medida en que ellas sí “que dependen de la fenomenología, a saber, cuando éstas quieren ser filosofías con una válida rigurosa última” (LV 251).

Mas una clarificación adecuada de este doble sentido de lo absoluto fenomenológico implica adentrarse en la problemática fundamental de la constitución en la que se logra comprender tanto el modo concreto y peculiar en que el ente en general es relativo a la subjetividad trascendental, como el modo concreto y peculiar en que las ciencias particulares son relativas a la fenomenología, en ambos casos, no en un sentido metafísico, sino únicamente fenomenológico. Además, necesitaríamos tomar en cuenta que el cumplimiento de la doble tarea de la institución de la fenomenología como la filosofía primera, es decir, como indica el propio Husserl a Mahnke, en cuanto “ciencia absoluta y ciencia de lo absoluto” (HuDo III/3, 427), exige que se despierte en el fenomenólogo —como Husserl advierte en la segunda parte de sus lecciones sobre “Filosofía primera” y como acabamos de mencionar— el primer paso de esta toma de “responsabilidad respecto a sí mismo [*Selbstverantwortung*]”,¹⁹⁵ el cual, consiste en una necesaria toma de conciencia y aseguramiento del punto de partida y del desarrollo de la ejecución de su propia investigación a través de la reducción fenomenológica trascendental, misma que será abordada en el capítulo siguiente.

¹⁹⁵Sobre esta responsabilidad de sí mismo como constitutiva del *ethos* fenomenológico ver la “Introducción” de la segunda parte de sus lecciones del semestre de invierno de 1923/24, “Filosofía primera”, Hua VIII, 3–26.

CAPÍTULO V

INTERÉS, MODIFICACIONES DE INTERÉS Y LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA TRASCENDENTAL

“si llamamos interesado en el mundo al yo natural que experiencia [hineinerfahrende] y que vive [hineinlebende] simple y directamente entregado en el mundo, entonces la actitud modificada fenomenológicamente y constantemente mantenida en esta modificación consiste en el hecho de que se produce una escisión en el yo, por la cual sobre el yo ingenuamente interesado se establece el yo fenomenológico como espectador desinteresado”

(Hua I, 73; 48)

§ 34. El concepto general de interés y la teleología de la razón

En una conocida nota del § 48 de la *Crisis*, y a la que ya hemos hecho referencia en el primer capítulo de nuestra investigación, Husserl afirmó que el descubrimiento del “*apriori* de la correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis *IL* alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *apriori* de correlación” (Hua VI, 169; 207). Dicho *apriori* fue presentado públicamente por primera vez en el segundo volumen de las *IL*, especialmente, en la Vª de las investigaciones “Sobre las vivencias intencionales” a través de la nueva doctrina fenomenológica de la intencionalidad que se basaba en las enseñanzas de Brentano sobre el carácter intencional de los fenómenos psíquicos pero a la vez se diferenciaba de ellas. En el § 84 de *Ideas I*, se refrendó la idea de que la intencionalidad representa “el tema fenomenológico trascendental” (Hua III/1, 187; 278). Con ello, el *apriori* universal de la correlación habría de ser abordado, una vez más, a partir del esquema básico de la correlación entre “actos” y “objetos”, radicalizado y transformado en el nuevo marco de la problemática funcional de la “*constitución de las objetividades de la conciencia*” (Hua III/1, 196; 286), a través de la nueva doctrina trascendental de la correlación entre “nóesis” y “nóema”, expuesta en el “Capítulo tercero de la obra”.¹

Diferentes autores tales como el propio Heidegger, Levinas, Sartre, Henry, entre otros, desarrollaron durante gran parte del siglo XX, antes y después de la Segunda Guerra Mundial, numerosas críticas a la doctrina de la intencionalidad tanto en su primera versión en la obra de irrupción de la fenomenología como en aquella de la obra de 1913. El hecho de que nosotros no hayamos iniciado el presente trabajo abordando el *apriori* universal de correlación a través de una

¹Ver p. Hua III/1, 200–224; 291–317.

exposición de la doctrina de la intencionalidad en su desarrollo histórico, no es ni un descuido ni tampoco un accidente de nuestra parte. Por el contrario, consideramos que tal cuestión merece ser abordada una vez confrontados los problemas y hechos los análisis y las aclaraciones que se han presentado hasta aquí. Pero además, porque consideramos que ello debe hacerse en estrecha conexión con la problemática general del método de la reducción fenomenológica trascendental y a través de un fenómeno más amplio y al mismo tiempo más concreto (en un sentido que deberá ser aclarado a continuación) que aquellos elementos que caracterizaron a la doctrina de la intencionalidad presentada en las obras publicadas en vida por Husserl: el fenómeno fundamental del *interés*.

Como se verá a continuación, no es que exista una oposición entre *intencionalidad* e *interés* como si se tratara de dos asuntos separados o incluso completamente diferentes: *el interés es intencionalidad*. Como también será puesto de relieve en los análisis que a continuación presentamos, el concepto maduro de *interés* constituye no otra cosa que el concepto maduro y más desarrollado de intencionalidad; en todo caso, la primera forma de la doctrina de la intencionalidad, como también veremos, habrá de representar para nosotros la doctrina restringida y en muchos aspectos abstracta de la intencionalidad que progresivamente fue dando paso a su forma concreta, más abarcadora y madura. Así, los análisis que a continuación se presentan han sido elaborados bajo la férrea convicción de que los estudios husserlianos aún están faltos de una comprensión global y sistemática de toda la fenomenología desarrollada por Husserl considerada a la luz de dicho concepto fundamental. Podría decirse que la importancia y al mismo tiempo la frecuencia creciente con la que Husserl mismo se valió de dicho concepto, tanto en diferentes tipos de análisis estáticos, genéticos y generativos de finales de los años veinte hasta su muerte o incluso en los análisis de la estructura temporal de la vida subjetiva de conciencia y su autoconstitución contenidos en sus famosos HuMS-C (hoy en día publicados en HuaMa VIII), justificarían tal empresa.

Ahora bien, habría que comenzar señalando que el concepto general de “interés”² no se

²El que nos hayamos referido a la creciente importancia del concepto de interés en las investigaciones desarrolladas en los últimos años de vida de Husserl, de ninguna manera debería dar pie a pensar que el fenómeno fundamental del interés fue descubierto de forma más bien tardía por el padre de la fenomenología. Por ello, conviene señalar que, tal como se puede constatar en Hua XXXVIII, a partir de su confrontación con la *Psicología del sonido* de Stumpf, Husserl inició ¡desde 1893! una serie de análisis sobre el fenómeno del *interés* (Hua XXXVIII, 103 y ss, 159 y ss) que fueron continuados y enriquecidos durante prácticamente el resto de su vida hasta llegar a los análisis tardíos recién referidos. Especialmente, en sus lecciones del semestre de invierno de 1904/05, se dio a la tarea de distinguir descriptivamente el interés del concepto stumpfiano de intención (tensión; *Spannung*) (Hua XXXVIII, 104), así como de otros fenómenos de conciencia tales como el deseo, la expectativa (Hua XXXVIII, 106) y el notar [*Bemerken*] (Hua XXXVIII, 160–163), entre otros. Más aún, desde el comienzo de estos análisis Husserl aprendió rápidamente a distinguir entre el concepto general de interés y el concepto stumpfiano de “interés teórico” (Hua XXXVIII, 103). Como acabamos de decir, la fenomenología del interés no es una investigación particular entre otras, sino que posee un lugar central tanto temático como metodológico en el pensamiento husserliano. Lo que se desarrollará a

limita a expresar una forma activa y voluntaria de *volverse-hacia* [*Zuwendung*] un objeto o campo de objetos a través de una multiplicidad de actos, como dice Husserl en sus lecciones sobre *Filosofía primera*, “más o menos entrelazados, unidos, de diversas maneras los unos con los otros” (Hua VIII, 100) y que en conjunto dan forma a “la unidad de un acto global” (Hua VIII, 100).³ Antes bien, habría que decir que *el concepto general de interés resulta ser tan amplio como la noción de intencionalidad*.⁴ No obstante, al mismo tiempo, el concepto de *interés* necesita ser cuidadosamente diferenciado (aunque no por ello “separado”) de aquel rasgo esencial que caracteriza en primera instancia a los *actos* de conciencia en cuanto *vivencias intencionales* [*intentionale Erlebnisse*]⁵ y que quedó fijado terminológicamente en § 13 de la Vª de las *IL* como el “referirse a [...] algo objetivo [*das sich ... auf ein Gegenständliches Beziehen*]” (Hua XIX/1, 392; 498).⁶ Recordemos que en dicho párrafo el *referirse a* queda señalado por Husserl como “el concepto amplio” de intención, el cual se diferencia del “concepto estrecho” que solo puede ser identificado con las *intenciones* que se ajustan a la imagen del “apuntar hacia [*Abzielen*]” (Hua XIX/1, 392; 499), pero no con aquellas otras que se caracterizan por ser “consecuciones o cumplimientos [*Erzielungen oder Erfüllungen*]” (Hua XIX/1, 393; 499). Al poner de relieve que el *referirse a* es el rasgo esencial común a toda *intención*, sea de la clase que sea (y en acuerdo con la crítica natorpiana a “la mitología de las ‘actividades’”⁷), Husserl pudo afirmar que “*la idea de actividad debe quedar excluida en absoluto*” (Hua XIX/1, 393; 499) del concepto fenomenológico de acto; es decir, debe dejarse de lado la convicción de que “los actos psíquicos” son “actividades de la conciencia o del yo” (Hua XIX/1, 393; 499).⁸

Así, en la “Segunda parte principal” de las lecciones del semestre de invierno de 1904/05 sobre *Percepción y atención*, Husserl muestra que si bien el *interés* y la *mención* [*Meinung*] en sus diferentes formas deben ser entendidos como dos momentos esenciales que trabajan “mano a

continuación representa apenas un intento por señalar algunos puntos claves de esta doble consideración; un trabajo más exhaustivo exigiría una investigación enteramente dedicada a dicho fenómeno.

³Ver la p. 269 del presente trabajo.

⁴Por tanto, como Husserl señala en la lección 42 de la segunda parte de sus lecciones del semestre de invierno de 1923/24 sobre “Filosofía primera”, se trata de un concepto determinante en la comprensión de las tres clases de actos: los actos intelectivos, los actos emotivos y los actos prácticos (Hua VIII, 101); entre los que encontramos, por ejemplo, a “los actos del sentimiento y de la voluntad, los actos de amor y de odio, de esperanza y de temor, los actos de la deliberación y de la decisión de la voluntad, etc.” (Hua VIII, 99).

⁵Ver § 10 de la Vª de las *IL* (Hua XIX/1, 390–393; 494).

⁶Las cursivas son nuestras.

⁷Natorp, *Einleitung in die Psychologie*, 21.

⁸En su primer curso en Marburgo, Heidegger afirmó que una adecuada comprensión de la fenomenología implica “tomar el concepto de acto tal como Husserl pretende haberlo entendido”, es decir, esto implica entender que “la fenomenología no se dirige a los actos en el sentido antiguo, sino a un dominio totalmente nuevo, al modo del referirse-a, de forma que se presente el hacia qué del referirse”; pero además Heidegger también aseguró que “mientras no tenga este suelo, seré incapaz de ver de ninguna manera, en la meditación directa del ente, algo como un carácter de ser, de aspirar a algo como una ontología” (HGA 17, 262; 262).

mano” (Hua XXXVIII, 119) en la puesta en marcha de un actual *volverse-hacia*,⁹ en realidad, ellos tienen que ser diferenciados cuidadosamente por medio del examen fenomenológico. Por un lado, el *mentar* en general implica no otra cosa que el establecimiento de la *referencia* [*Beziehung*] (ya sea directa o indirecta) del polo subjetivo de la conciencia a su respectivo objeto bajo un sentido determinado a través de la aprehensión; y, por ello, en estas lecciones se afirma que el *mentar* es “quien confiere su autonomía a la aprehensión” ya que “solo a través de él un objeto *en sí* está ahí para nosotros” (Hua XXXVIII, 116).¹⁰ El *mentar* en este sentido general y aún indiferenciado se corresponde con la noción más amplia del tener conciencia (*ego cogito*-) de un objeto (*cogitatum*) en la ejecución de un acto intencional, mas *no expresa nada sobre el sentido y los modos del proceso mismo de dicha ejecución*.¹¹ Por ejemplo, en el acto de escuchar tengo conciencia de, *miento*, una melodía en cuanto objeto intencional presente a través dicho acto.

Por otro lado, en estas lecciones de 1904/05 Husserl también distinguió un sentido *especial* del *mentar* que es definido como “*el acto en sentido acotado*, lo mentado es ‘lo notado [*Bemerkte*]’. Y aquí también tenemos el preferir y el dejar de lado. Lo dejado de lado es *lo no mentado* y con todo coaprehendido de forma concomitante” (Hua XXXVIII, 117). Para Husserl, este sentido *especial* del *mentar* bien puede ser identificado con el concepto general de atención [*Aufmerksamkeit*]: “aquello a lo que prestamos atención [*das Beachtete*] es lo mentado de forma especial en oposición a lo no mentado” (Hua XXXVIII, 73). Por ejemplo, en el estar vuelto-hacia el colibrí que cada mañana visita mi jardín, yo estoy dirigido activamente hacia él como aquello

⁹Debe tomarse en cuenta que, como señala Husserl en un manuscrito de aproximadamente octubre o noviembre de 1911 y citado por el editor de Hua XXXVIII, en su doctrina de los cambios de atención se pone de relieve que “el *volverse-hacia* un objeto de una aparición sensible [...] no significa la emisión de un rayo de atención hacia una ‘aparición’” sino, ante todo, “la aprehensión ejecutada” en la que aparece el objeto en cuestión (HMS A VI 8 I: 37a citado en Hua XXXVIII, XLIII).

¹⁰Aunque aquí no podamos profundizar en ello, sí debemos señalar que, en estas lecciones, Husserl hace una importante distinción entre *mención* y *aprehensión*: “no podemos inclinarnos a identificar la aprehensión en sí misma con la mención. Esta última, flotando en cierto modo por encima de la aprehensión, la estructura, produce las posibilidades de la aprehensión parcial y de la identificación, de las remisiones, de las comparaciones, de las formaciones de complejos. En pocas palabras, la mención aparece como una función superior que no puede existir sin la aprehensión pero que no es la aprehensión” (Hua XXXVIII, 81). Por ello, habría que decir que, remontándose a los estratos más básicos de la intencionalidad (diferenciables únicamente por medio del análisis), “en primer lugar, la intención adviene a través del *carácter de la aprehensión, esto es, del carácter de la presentación*” (Hua XXXVIII, 12). Sobre esta distinción ver Natalie Depraz, “Introduction,” en *Phénoménologie de l’attention. Hua XXXVIII: Perception et attention. Textes issus du fonds posthume (1893–1912)*, trad. y notas por Natalie Depraz, Edmund Husserl (Paris: Vrin, 2009), 15.

¹¹Tanto el § 11 de la V^a de las *IL* como en el § 20 de las *MC* queda claro este sentido general, *meramente referencial*, del *mentar* de la siguiente manera: “Las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos representados. Y lo hacen precisamente en el sentido de la *intención*. En ellas es *mentado* un objeto, se ‘tiende’ a él, en la forma de la representación o en ésta y a la vez en la del juicio, etc.” (Hua XIX/1, 385–386; 494–495); “El análisis intencional está dirigido por el conocimiento fundamental de que todo *cogito*, en cuanto conciencia, es sin duda, en el más amplio sentido, mención de lo mentado en él [...]” (Hua I, 84; 93).

que se destaca enfáticamente en mi campo perceptual en el que ciertamente también aparecen otras cosas. Además, aunque momentáneamente él no esté puntualmente presente en mi campo perceptual o aunque solo sea percibido parcialmente al verlo revolotear de aquí para allá, aparecer y desaparecer entre las flores, en todo momento yo tengo mi atención puesta en él, de tal modo que el resto de lo que veo del jardín cae en un segundo plano. Sin embargo, la *atención*, entendida como *mentar especial*, es distinta del *mentar en general* puesto que, como se indica en *Ideas I*, ella se debe definir primordialmente como “una especie básica de modificaciones *intencionales*” (Hua III/1, 215; 306) y no como una intención *per se*. Veamos rápidamente qué significa esto.

En el § 20 de la “Segunda parte” de estas lecciones, Husserl afirma que si bien la *atención* en general consiste en “destacar [algo] en la remisión a un objeto percibido”, en el sentido de dar “una cierta preferencia en medio de la respectiva multiplicidad de objetos presentes”, el carácter vivido de la *atención* comporta primordialmente un “destacar los correspondientes contenidos” (Hua XXXVIII, 86) dados en la aprehensión del objeto en cuestión. Husserl mismo aclara que “esta remisión a los contenidos es algo completamente diferente a la remisión a los objetos” (Hua XXXVIII, 86) y por tal motivo habría que decir que “la atención remite a los objetos únicamente [de modo] ‘intencional’” (Hua XXXVIII, 87). Esto significa, como se afirma claramente tanto en la Vª de las *IL* como en *Ideas I*, que los actos objetivantes justamente tienen que estar ahí en ejecución (tienen que estar presentando sus objetos) y ello en el modo de ser meramente vividos para que, entonces, podamos “atender a los *objetos* de dichos actos, volvernos hacia ellos accesoria o primariamente, ocuparnos temáticamente con los mismos, según las ocasiones” (Hua XIX/1, 423; 519), de tal manera que el *atender* es primordialmente un fenómeno fundado en las vivencias intencionales, sin embargo, “no es él mismo a su vez un acto propio” (Hua III/1, 75; 156). En pocas palabras, “*atención no es intención*” (Hua XXIV, 250),¹² pero necesita de la función presentadora de la intención para poder incidir en el contenido de la misma.

Por otro lado, dado que el *interés* también se funda en la aprehensión y además se entrelaza íntimamente con el *mentar especial*, entonces la distinción respecto a este último se vuelve realmente difícil, al punto de que “es comprensible que se llegue a identificar sin más ni más el uno con el otro” (Hua XXXVIII, 117). Pese a esto, Husserl afirma que es necesario mostrar claramente en qué consiste la diferencia entre los dos y, para ello, en estas lecciones de 1904/05 toma

¹²“La atención no es el carácter de un acto. A partir de una apercepción, un acto puede construirse como atento respecto al objeto apercebido, pero él mismo en cuanto toma de postura no es ningún atender. Y justamente al revés, un atender no es una toma de postura en el sentido del acto. *Atención no es intención*. Evidentemente se trata de dos momentos que son inseparables el uno del otro” (Hua XXIV, 250). Ver Bruce Bégout, “Husserl and the Phenomenology of Attention,” en *Rediscovering Phenomenology: Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, eds. Luciano Boi, Pierre Kerszberg y Frédéric Patras (Dordrecht: Springer, 2007), 16–17.

como criterio definitorio de ambos a los “entramados sintéticos [*den synthetischen Zusammenhängen*]” (Hua XXXVIII, 119) que tienen lugar en cada uno:

La mención se agrupa con la mención en la forma de la unidad de identidad. *El cumplimiento de una mención* consiste en la conciencia del ser dado por sí mismo [*Selbsgegebenheit*]. En el interés la situación es distinta. Él presupone, cuando se da su identificación, un nexo objetivo, pero el cumplimiento del interés es la satisfacción [*Befriedigung*], del mismo modo en que el cumplimiento de un deseo es la satisfacción de un deseo. Mas una mención se confirma, no se satisface. Se trata de un carácter distinto. (Hua XXXVIII, 119)

En este sentido, en las lecciones también se dice que a todos los intereses (sean de la clase que sean) les pertenece esencialmente una *intensidad*, en cambio, “el mentar en cuestión no tiene un más o un menos” (Hua XXXVIII, 118). Aunado a ello está el hecho de que “los intereses condicionan la puesta en relieve perceptiva de los objetos y la puesta en marcha de nuevos procesos de percepción y de interés” (Hua XXXVIII, 108). De tal manera que, como conclusión de su análisis, Husserl afirma que el interés comporta entonces “una *fuera impulsora del prestar atención*” y que él “se articula cada vez más con el percibir y conduce paso a paso a nuevas percepciones que a su vez despiertan y articulan nuevos intereses” (Hua XXXVIII, 108). Por ejemplo, después de prestar atención al colibrí de mi jardín durante un largo rato, mi interés por él menguó, dando paso a un nuevo interés por las flores recién surgidas de los aloes en las que él se posaba, despertado por el intenso color amarillo de las mismas.

Ahora bien, tal y como podemos constatar a través de diferentes lecciones y manuscritos de trabajo que sirvieron para componer *EJ*, los análisis fenomenológicos de la *atención* y del *interés* fueron retomados y sometidos a una profunda reelaboración por parte de Husserl en el marco de su fenomenología genética. A diferencia de los análisis estáticos que encontramos en las lecciones de 1904/05 —preocupados primordialmente por establecer distinciones y relaciones de fundamentación sobre la base de la estructura fija de la remisión intencional de los actos objetivantes, cuyo correlato es ya siempre un objeto o un entramado objetivo con un sentido ya constituido—, en estos nuevos análisis el acento está puesto en la clarificación de los *modos* en que la *atención* y el *interés* originan y determinan el *proceso mismo de la ejecución* ya no solo de los actos objetivantes, sino de todo tener conciencia tanto de forma activa, en los diferentes tipos de volverse-hacia,¹³ como en las diferentes formas pasivas de la receptividad y en la habitualidad.

Así, en primer lugar, en *EJ* el *interés* resulta definido como la determinación que imprime a la *ejecución* de toda *intentio* un *afán* [*Streben*] —o mejor dicho *es* el afán mismo— “por ‘acercarse cada vez más’ al objeto y por apropiarse su mismidad de manera cada vez más perfecta” (EU 92; 93), que en principio no necesita de la participación activa del yo, sino que puede desple-

¹³Sobre la distinción entre los modos objetivantes y no objetivantes del volverse-hacia ver la nota de la p. 280 del presente capítulo.

garse pasivamente y que implica un empeño por permanecer *en [bei]* el objeto (claro está, entendiéndose aquí “objeto” en el mero sentido formal del correlato de una *intentio*). Sin embargo, este *afán* también puede devenir una vivencia activa de dicho yo:¹⁴

Debemos nombrar acto de interés, en el sentido preciso del término, al acto que tiene un objeto que el yo no solo tiene en general bajo la mirada de la conciencia, de la cual ese yo es consciente de alguna manera digamos oblicua, sino hacia el que este yo se dirige en sentido preciso y hacia el cual tiene alguna pretensión, hacia el que él se dirige e intenta alcanzar. (Hua VIII, 102)

Cabe decir que esta nueva determinación del interés, el *afán*, no se podría añadir simplemente a las determinaciones que se obtuvieron a través de los primeros análisis fenomenológicos, los cuales toman a la mera referencia y la aprehensión como la base de la estructura intencional sobre la que se fundan fenómenos de conciencia como los recién analizados, pero también los fenómenos de la vida valorativa, volitiva y emotiva en general. En cambio, a través de los análisis fenomenológicos genéticos desarrollados por Husserl desde inicios de los años veinte se acentúa una concepción más bien *performativa* de la *intencionalidad* en la que el *interés* tiene un lugar central. E, Incluso, se podría decir que, a través de estos análisis, Husserl llega a privilegiar el *sentido de ejecución* de los actos (determinado aquí por el *interés* en tanto *afán* cuyo origen genético se remonta a las *fuerzas instintivas [Tribe]* más elementales de la vida subjetiva¹⁵) frente a su *sentido de referencia* (determinado por la *aprehensión*). Así, en uno de sus manuscritos de 1926 señala que las proposiciones “el yo está interesado” y “‘el yo está intencionalmente dirigido hacia’ significan lo mismo” (Hua IX, 412);¹⁶ de manera que el concepto de *interés* “expresa, a través de una cierta ampliación del sentido normal de la palabra, la esencia fundamental de todo acto” (Hua IX, 412), entendiéndose por ello toda vivencia intencional.

En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, a través del desarrollo de la fenomenología genética fue posible poner de relieve que el concepto de *interés* además es clave para entender que el mundo, sus objetos y los otros no comparecen ante nosotros como si estuvie-

¹⁴En el HMS B III 8 de finales de 1930 —publicado como el texto “No. 12” de Hua XXXIV titulado “La teoría de la intencionalidad como modificación intencional constante. Flujo de conciencia, vida de conciencia que en sí misma no es otra cosa más que ‘modificación’” (Hua XXXIV, 189) y al que nos referiremos en múltiples ocasiones— Husserl afirma: “Bien podría decirse que la *vida de conciencia* y *vida en el interés* son completamente una, pero que el interés específico del yo es un *modo destacado* del estar-interesado en general” (Hua XXXIV, 190).

¹⁵Al parecer, en el nivel más elemental de su génesis, el *afán* que caracteriza al interés se origina como un instinto intencional [*Triebintention*] “arrastrado” protencionalmente por la “afección” de lo dado en forma parcial, pero que se mantiene en una latencia de una posible dación completa. Sobre esto ver Nam-In Lee, *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte*, Phaenomenologica, vol. 128 (Dordrecht ; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993), 83–96 y 183–89; James Hart, “Genesis, Instinct, and Reconstruction: Nam-In Lee’s Edmund Husserl’s Phänomenologie der Instincte,” *Husserl Studies* 15 (1998): 101–23; Lanei M. Rodemeyer, *Intersubjective Temporality: It's About Time*, Phaenomenologica (Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2006), 125–56.

¹⁶Ver Hua XI, 9; Hua XXXI, 16 y 17.

sen colocados tras una indiferente vitrina distante.¹⁷ Tal como se indica en el § 20 de *EJ*, tomado de la forma más amplia posible, “*interés*” (*inter-esse*; o como también lo nombra en sus lecciones del semestre de invierno de 1920/21 “Lecciones sobre lógica trascendental”, “el estar-en-medio-del-objeto-intencional del yo” o simplemente “estar en medio de” [*Dabeisein*] (Hua IX, 412))¹⁸ significa precisamente el modo en que, *ejecutándose* cada acto intencional, cada complejo de actos y cada acto global de mi *vida despierta*, yo *estoy* constantemente *involucrado* simple y directamente *en medio de* las cosas, con los otros y *en medio del* mundo circundante que, en conjunto, constituyen el campo temático potencial de mi atención (EU 92; 94).

En tercer lugar, no menos importante es el hecho de que, tal y como se afirmaba desde las lecciones de 1904/05, el *interés* trae consigo una *coloración afectiva* —misma que, a nuestro entender, casi siempre ha pasado desapercibida en los análisis meramente formales de la intencionalidad— y que, en ese sentido, se pone de relieve que el *interés* constituye “un acto emotivo [*Gemütsakt*], mientras que la *mención* no lo es. La *mención* objetivadora *no* tiene una *base en el sentimiento* [*Gefühlsbasis*] y, por ello, no tiene una intensidad fundada en ello (Hua XXXVIII, 118). Por ejemplo, el *carácter emotivo* implica que el *interés* puede comportar un sentimiento de “*placer* [*Lust*]” (Hua XXXVIII, 107),¹⁹ y no de modo meramente azaroso o accesorio, pues “en la medida en que cada cosa tiene su interés (aunque no todas con un interés considerable), los *sentimientos* se presentan como los motores y las fuentes propiamente dichos de los intereses” (Hua XXXVIII, 107–108). Por su parte, los análisis genéticos también logran mostrar que el *interés* trae consigo un “enriquecimiento del sentido de contenido del objeto”²⁰ en cuestión, ya que a través de él “los sucesos u objetos no nos aparecen de forma neutral; ellos son, precisamente, de interés para nosotros. Esto significa que cierto sentimiento está ligado a cada per-

¹⁷A este respecto, en el mismo manuscrito de finales de 1930 que acabamos de citar más arriba, Husserl afirma: “un mundo, un campo predado de actividades posibles (egológicamente potenciales) no es algo recortado y θύραθεν [;es decir, que queda fuera] del dominio del yo, sino que surge en la estructura experiencial del ego y desde el todo de su vida misma experienciante en cuanto unidad de su sentido de ser; y esto lo hace como siendo aquello que solo puede estar ahí para el yo a partir de tales fuentes internas, precisamente, como siendo aquello que afecta al yo y a lo que éste se dirige, como siendo aquello de lo que él se ocupa” (Hua XXXIV, 216). Dicho aspecto realmente decisivo en la concepción husserliana madura del interés no es tomado en cuenta por Wehrle en su ensayo “Die Normativität der Erfahrung – Überlegungen zur Beziehung von Normalität und Aufmerksamkeit bei E. Husserl,” *Husserl Studies* 26 (2010): 167–87.

¹⁸En Hua XXXIX, 358 y 359 Husserl afirma que este concepto también puede ser nombrado como “el estar interesado actual” y posee “modos” que es necesario aprender a distinguir y diferenciar.

¹⁹Sobre la *coloración afectiva* del interés, ver Maren Wehrle, “‘Feelings as the Motor of Perception’? The Essential Role of Interest for Intentionality,” *Husserl Studien* 31 (2015): 59–60. En este punto la concepción husserliana de la relación entre interés, atención y placer, difiere de aquella de Stumpf, para quien la atención es equiparable al interés y este a su vez se define como un sentimiento de placer. Sobre la Crítica de Husserl a Stumpf ver el “Apéndice II” de Hua XXXVIII, 159–189.

²⁰Liangkang Ni, *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls* (Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1999), 33.

cepción de un objeto ‘interesante’ o parte de un objeto”.²¹ De modo que “el interés trae consigo las diferencias entre lo que a partir de él da igual y lo que no da igual” (Hua XLI, 270) en nuestra ocupación (sea teórica, sea preteórica) con las cosas, con los otros o con el mundo que nos circunda, sea en el modo de interés positivo de la “atracción” [*Anziehung*] o en el modo de interés negativo de la “repulsión” [*Anstoßung*] (Hua XXXVIII, 178).²² En un manuscrito perteneciente a las “Lecciones sobre lógica trascendental” del semestre de invierno de 1920/21 se afirma:

Puede ser que el objeto mismo conmueva nuestros sentimientos, que él sea de valor para nosotros y que por ello le prestemos atención y nos mantengamos con la atención puesta en él. Pero también puede darse el caso de que él no tenga valor y que aún así despierte nuestro interés precisamente por ser repulsivo. (Hua XXXI, 17)²³

En cuarto lugar, los análisis genéticos muestran que en el ejercicio activo y actual del *interés* por un yo, “el yo de los intereses (= yo despierto) no es un simple punto de emisión de rayos de actos que surgen de él de manera caprichosa y deshilvanada [*zusammenhanglos*]”, por el contrario, “en toda circunstancia él ya siempre es el yo que tiene por adelantado su *campo de interés* que le es predado”, de tal modo que, “vivir yóicamente, estar interesado y ocupado, pasar de ocupación en ocupación, es ya tener un campo de interés” en fin, esto es, “vivir absorto en este campo en una unicidad que ya prefigura la estructura de dicho campo” (Hua XXXIV, 215); *todo ello en vistas de una acción determinada*.

Ahora bien, al considerar el concepto de *interés* en su sentido más amplio (es decir, no como mero interés temático y no en cuanto determinación de *un solo acto*, sino, como ya se dijo, de una *posible multiplicidad de actos* que conforman la *unidad de un acto global*²⁴) a través de estas cuatro nuevas determinaciones, es posible dar cuenta de cómo la vida de conciencia siempre está motivada y orientada por *intereses prácticos* y, más aún, que “la intención siempre es una *intención práctica*, a saber, una intención hecha en una *efectuación práctica*” (Hua XXXIX, 365); o, como dice Lee, “la corriente de conciencia en su totalidad resulta ser una unidad de intenciones

²¹Wehrle, “‘Feelings as the Motor of Perception’? The Essential Role of Interest for Intentionality,” 46.

²²“En la actualidad de la vida precientífica, la experiencia —la respectiva percepción de algo real con su aprehensión perceptiva que constituye el sentido de lo real— sirve a algún interés. Este servir quiere decir que a través de tal interés el sentido de la percepción está influido, en la medida en que a partir de él se determina lo que para el sujeto experienciante de dicho interés vale o no vale como lo mismo real y con ello como el inalterado permanecer de lo real o como cambio” (Hua XLI, 269–270).

²³Como se advirtió en el capítulo tres de nuestra investigación, esta es una determinación del interés que es muy cercana al fenómeno fundamental del *cuidado* analizado por Heidegger. Ver la p. 142 del presente trabajo.

²⁴En la segunda parte de las lecciones sobre “Filosofía primera”, Husserl sintetiza la idea del acto global constituido por actos parciales (dominantes, subordinados, accesorios y principales) de la siguiente forma: “A través de la multiplicidad de actos entrelazados, los cuales ‘tiene’ cada uno *su* interés, [...] cruza la unidad de ‘un solo’ interés que englobándolos une a todos los intereses particulares” (Hua VIII, 103).

prácticas”.²⁵ Lo cual, como también apunta Lee,²⁶ permite vislumbrar una transformación en la comprensión husserliana de los actos intencionales, según el paradigma de las *IL*, en donde solo se ponía el acento en su *direccionalidad* (lo que nosotros llamamos “sentido de referencia”) y se excluía que pudiesen ser entendidos como una *actividad*, dando como resultado lo que ahora estamos en posición de calificar como una *comprensión abstracta* de dichos actos.²⁷

Entonces, dicha comprensión abstracta tuvo que ser superada por el propio Husserl al analizar los diferentes modos de las vivencias intencionales en su concreción práctica bajo la mirada de su fenomenología genética. Situación que queda ejemplificada al referirse a los actos del juzgar en la segunda parte de sus lecciones sobre *Filosofía primera* de la siguiente manera: “en todo acto tal del yo que juzga, como además sugiere la palabra acto, está implicado un *hacer* [*Tun*] — aunque este sea fugaz y pasajero—. En la acción de juzgar yo estoy *dirigido al ser y al ser así* en cuanto *meta* a la que yo me esfuerzo por alcanzar” (Hua VIII, 95).²⁸ De tal manera que todo lo dado *simple y directamente* como correlato del yo despierto posee un “*rostro de interés*” [*Interessengesicht*] (Hua XXXIX, 597) y, finalmente, “el mundo que está ahí cada vez para mí *originaliter*, apareciendo él mismo y en primera originariedad en el modo del campo de la percepción, lo está en tanto *mundo de intereses* [*Interessenwelt*]” (Hua XXXIX, 597). Por tanto, y en virtud del *a priori* universal de correlación, en cuanto “campo universal de intereses” (Hua XXXIV, 202), al mundo le corresponde noéticamente un *interés universal*, mismo que es caracte-

²⁵Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, 55.

²⁶Ver Lee, “Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy,” 59–61.

²⁷De tal manera que la crítica heideggeriana a la doctrina husserliana de la intencionalidad pierde por completo su eficacia, por ejemplo, como cuando Heidegger afirmó en sus lecciones “Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo”: “El fenómeno del cuidado, estructura básica del Dasein, nos permite ver que lo que en la fenomenología se concibe por medio de la intencionalidad, y el modo como se concibe, resulta fragmentario, es un fenómeno que se ha visto solo desde fuera. Pues lo que se quiere decir con ‘intencionalidad’ —el mero dirigirse a— es algo que, más bien, se debe retrotraer a la estructura básica unitaria del estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en. Éste es el fenómeno verdadero y propiamente primero que le corresponde a lo que, de modo impropio y parcialmente, por incidir en una sola dirección, se llama intencionalidad. Me refiero a ello muy brevemente, solo para indicar el punto desde el cual se desplegaría una crítica fundamental al planteamiento fenomenológico” (HGA 20, 420; 380).

Como se sabe bien, la crítica de Heidegger se atiene a la concepción dominante de la intencionalidad presentada en *IL* y la noción ahí presentada de “acto”. Por ello, toma como un supuesto concreto lo que ulteriormente es demostrado por el propio desarrollo inmanente del pensamiento husserliano como una concepción abstracta. Pero más allá de esto, es necesario decir que, sorprendentemente y como veremos un poco más adelante, la concepción madura del interés desarrollada por Husserl tiene un extraordinario paralelismo con la doctrina heideggeriana del *cuidado*.

²⁸Ver la cita de Hua XI en la nota de la p. 289 del presente trabajo.

rístico de la actitud natural y en el que se articulan la totalidad de los intereses mundanos.²⁹ Por ello, Husserl afirmó en HuMS C: “La predación del mundo significa que un interés universal está instituido y, a partir de ello, toda la forma individual de todos los intereses” (HuaMa VIII, 74).

Mas la conciencia racional se hace enfáticamente presente en el despliegue de nuestra vida precientífica bajo formas voluntaria y activamente ejecutadas de interés, esto es, de “tendencias del yo” (EU 86; 88) y más específicamente, de *tendencias y afanes prácticos del yo, del yo hago*. Como afirma Husserl en sus lecciones del semestre de invierno de 1922/23, “todo vivir yóico es un afán que puede transformarse en un afán voluntario, así también el conocer que apunta juzgando e investigando hacia la *verdad* y que la realiza de forma práctica” (Hua XXXV, 40). Casos distintivos de los intereses voluntariamente conducidos —entre los que también podemos contar aquellos que se caracterizan por un afán dirigido “hacia la belleza, hacia lo económicamente útil, etc.” (Hua XXXV, 40)— son aquellos del “afán de conocimiento” (Hua VIII, 330) o “*interés cognoscitivo*” (Hua XXXI, 17) en su distintos niveles en los que se incluye el mero “*interés del saber*” (Hua VII, 288) en general y, a partir de este, el “afán de verdad” (Hua VIII, 330), es decir, el “interés cognoscitivo puro” (Hua XXVIII, 165), también llamado “afán teórico” (Hua VIII, 330) o simplemente “*interés teórico*” (Hua XXXVIII, 112; Hua XXVIII, 165) que determina al conjunto de los “*intereses científicos*” (Hua XV, 508).³⁰

§ 35. Modificación de intereses, potencialidad, actualidad y situación

Desde el punto de vista de sus motivaciones y de la posibilidad de su despliegue debemos decir que existen diferentes maneras de llevar a cabo un cambio de interés, ya sea a través de una *alternancia* en el sentido de una mera sustitución de un interés por otro distinto y separado o por medio de una *alteración*, entendiendo por ello la transformación de un interés en otro enteramente distinto y separado del original. Sin embargo, en lo que sigue, quisiéramos poner de relieve un tipo de cambio que será fundamental para la comprensión del sentido y del despliegue

²⁹Sobre el interés universal del mundo ver Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, 144. Cabe señalar que en esta breve caracterización que hemos hecho del interés no se ha abordado con suficiente claridad ni la distinción entre el concepto estrecho y amplio de interés sugerido por el propio Husserl en *EJ*, ni la muy importante distinción entre intereses pasivos e intereses activos, ni tampoco la estrecha vinculación entre interés, atención y cinestésias. Para análisis más detallados de todas estas cuestiones ver Ni, op. cit., 33–39; Bégout, op. cit., 13–32; Wehrle, “Die Normativität der Erfahrung – Überlegungen zur Beziehung von Normalität und Aufmerksamkeit bei E. Husserl,” 167–87.

³⁰Cabe señalar que en el § 47 de *EJ* Husserl introducirá una distinción entre el nivel superior del interés cognoscitivo y “el *interés de la percepción*, por el que es guiada la experiencia receptiva”, en cuanto “apenas el *nivel preliminar del interés cognoscitivo propiamente dicho*” (EU 232; 217–218). Por otra parte, si bien aquí hemos hecho una distinción entre *interés teórico*, *interés del saber* e *intereses científicos*, a decir verdad estas expresiones también pueden ser tomadas como equivalentes. Sobre el interés cognoscitivo en cuanto tendencia y en cuanto afán voluntario de un yo activo ver Ichiro Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), 34–35.

de la reducción fenomenológica trascendental. Cambio que puede ser nombrado como *modificación de intereses*, sobre el cual Husserl afirmó, en su texto de 1930 sobre “La teoría de la intencionalidad en cuanto modificación intencional constante”, que se trata de:

[...] un interés que “implica intencionalmente” otro interés, a saber, que lo incluye en sí como su variación [*Abwandlung*] que, en cuanto tal, no tiene al original, el no modificado, como su parte, como ingrediente [*reell*] en él tal cual es, o era, de forma no modificada, sino que lo tiene precisamente, y ello de forma consciente, como variación de un original, en un modo de conciencia que <está dirigido> hacia otro modo de conciencia que ya no es viviente en la forma original y que tampoco es consciente (si no como mutado, como posible, etc.) [...] Una *modificación* ciertamente no es devenir otro y según ese otro no implicar nada del original modificado; al contrario, una modificación de conciencia es, como lo hemos mostrado, una conciencia de lo modificado como tal, o sea, una conciencia de otra conciencia, pero en cuanto conciencia en una conciencia modificante (Hua XXXIV, 189–190).³¹

Como se verá más adelante, la reducción fenomenológica trascendental comporta el surgimiento de un *nuevo interés* que es esencialmente diferente al *interés universal por el mundo* al punto de que en él ya no participo en aquél y, pese a todo, esto no significa que lo yo haya abandonado en todo sentido. Por el contrario, en cuanto *modificación* de un interés, el interés que nace y se ejecuta a través de la reducción fenomenológica trascendental ciertamente presupone y retiene al interés universal por el mundo, solo que en cuanto modificado. ¿Cómo se gesta el *paso* de uno a otro en cuanto *surgimiento* de uno *a partir* del otro por vía de la *modificación*? y, por tanto, ¿en qué consiste esta *modificación* radical del interés universal por el mundo que Husserl llama reducción fenomenológica trascendental?

Responder a estas preguntas requiere introducir dos distinciones fundamentales implicadas en nuestro involucramiento activo con el mundo, con las cosas y con los otros. En primer lugar tenemos la distinción entre la “potencialidad y la actualidad” (Hua III/1, 254; 349) de los actos, apuntada por Husserl entre los §§ 113 y 115 de *Ideas I*: “el concepto de vivencia intencional en general presupone ya la oposición de potencialidad y actualidad, y la presupone en su significación general” (Hua III/1, 262; 358); oposición que se puede expresar como la diferencia entre “*actos ejecutados y no ejecutados*” (Hua III/1, 263; 359).

³¹En una anotación correspondiente a los manuscritos de trabajo que acompañan a este texto citado, Husserl afirma que “la vida de conciencia, la vida intencional, no es otra cosa que una constante modificación intencional” (Hua XXXIV, 564). Para una caracterización amplia del fenómeno fundamental de la *modificación* ver el “Cap. VI: el proto-yo y la ‘modificación intencional’: unicidad e igualdad” de Taguchi, op. cit., 147–88.

Dicha distinción nos permite entender que, por ejemplo, “la vivencia de una percepción ejecutada, de un juicio, un sentimiento, una volición, ejecutados, no desaparece cuando la atención se vuelve ‘exclusivamente’ a algo nuevo” (Hua III/1, 263; 358), puesto que el acto anterior en cuestión más bien “‘se atenúa’, se hunde en la ‘oscuridad’, pero sigue teniendo aún una existencia vivencial, bien que modificada” (Hua III/1, 263; 358).³² Sin embargo, también es necesario dar cuenta de que todo fenómeno de atención referido a una cosa o a un complejo de cosas dados como tema de interés en nuestro mundo circundante no se articula a través de puras vivencias actuales, sino en el *juego* entre ellas y un nexa [*Zusammenhang*] de vivencias potenciales, esto es, en el *juego* entre actualidad y potencialidad articulado por la posibilidad de institución y reactivación de la actualidad de actos.³³ En el § 91 de *Ideas I* Husserl nos advierte que este intrincado estado de cosas en que se desarrolla el fenómeno de la atención —cuyo concepto será abordado un poco más adelante— es comparable a una luz que ilumina: “lo atendido en sentido específico se encuentra en el cono de luz brillante, pero puede también retirarse a la penumbra y a la oscuridad plena” (Hua III/1, 213; 305). De manera que podemos afirmar que la conciencia atencional y orientada por intereses es, pues, como un rayo que apunta a tales o cuales objetos y complejos de objetos del mundo circundante que tienen como halo un trasfondo, un horizonte potencial, de posible atención.

Ahora bien, se puede decir que si el cambio de un acto ejecutado concreto a su modo potencial está delimitado por la perspectiva que se perfila a través del interés que lo orienta, por otro lado, también puede decirse que, a su vez, un interés actual particular también posee su propia orientación, es decir, su propio horizonte igualmente articulado por modos de actualidad y potencialidad en lo que Husserl denomina “*horizonte de interés*” (Hua XV, 397); por ejemplo, “el comerciante tiene despierto en cada momento de su vida profesional actual su horizonte universal de intereses y en ello también tiene un horizonte particular despierto de forma específica, por ejemplo, la temporada por la que hay que preocuparse y en la que él se ocupa” (Hua XV, 415). Desde este horizonte universal de intereses podemos volvernos actualmente hacia los respectivos campos particulares de interés y sus objetos a través de actos que, atravesados por el juego de actualidad y potencialidad, como ya se dijo, dan lugar a un *acto global*; entre los cuales es necesario distinguir aquellos que poseen una “*función subordinada*” de aquellos que poseen una “*acción*”

³²En su extenso comentario a *Ideas I*, Depraz sugiere que, al poner de relieve esta distinción, Husserl nos muestra justamente que el acto intencional posee un sentido procesual que se contrapone a la mera consideración estática y puntual del mismo; es decir, como vimos más arriba, a aquella forma de entender el acto a partir de la V^a de las investigaciones lógicas. Ver Depraz, *Lire Husserl en phénoménologie*, 188–89.

³³Sobre esto ver el § 1 de la “Introducción” de Hua XI, 3–7. Para más detalles sobre la modificación de la actualidad en potencialidad de un acto ver el texto No. 1 de Hua XXXIX titulado “Protointitución del sentido de ser del ente singular predado y del mundo existente predado” (Hua XXXIX, 1–6); ver también la primera parte del texto No. 17 que fue citado más arriba, “Sobre la edificación del presente viviente a partir de campos impresionales, reproductivos. Interés” (HuaMa VIII, 70–72).

dominante” [*herrschende Aktion*] (Hua VIII, 100) y a su vez, aquellos que ejercen una “*acción concomitante*” [*Nebenaktion*] de aquellos que ejercen una “*acción principal*” (Hua VIII, 101).³⁴ Son las acciones dominantes y principales las que, a modo de urdimbre, dan cohesión a la trama total del acto global definiendo a su vez la perspectiva del interés en cuestión.

El cambio de un interés a otro en un horizonte universal de interés es una potencialidad del yo de intereses; estar interesado por algo es pues ejecutar un interés con su respectivo rayo de actos y mantener otro interés (u otros intereses) en modo potencial junto con su respectiva orientación y ordenación de actos. Esta posibilidad del cambio de un interés a otro está circunscrita a esta perspectiva que le pertenece a los intereses en general y a la que Husserl y especialmente Fink llegaron a denominar “*situación*”.³⁵ En un manuscrito de trabajo de 1931 Husserl afirma que cada interés viviente particular tiene como “base del mundo circundante de la praxis” la “*situación*, así para cada hombre despierto en cuanto hombre en su situación, el funcionario en los asuntos oficiales, el legislador en los asuntos parlamentarios, la ama de casa en las tareas domésticas, y lo mismo pasa en el mercado en la situación del mercado” (Hua XV, 415). Así que toda forma posible de estar interesado por algo siempre está *situada*, por lo que el yo de intereses es, pues, siempre un yo en esta o aquella situación de intereses determinados; en una de las notas críticas de Husserl al borrador de Fink para la parte introductoria de las *MC* se afirma “*toda actividad tiene su situación, todo interés general práctico en su temporalidad propia tiene su situación general*” (HuDo II/2, 23).³⁶ Como se dijo en la sección anterior del presente capítulo, al conjunto de la diversidad y multiplicidad de intereses particulares intramundano le corresponde un interés universal por el mundo. En este mismo sentido se puede decir que a la multiplicidad y diversidad de situaciones particulares de intereses intramundanos le corresponde al mundo en cuanto “*la situación universal*”³⁷, el suelo universal de validez para todos, pero no tomados individualmente, sino en la comunalización [*Vergemeinschaftung*] inmediata e mediata que pertenece a la vida de cada uno, siempre que cada quien tenga una vida en comunidad inmediata o mediata” (Hua XXXIX, 543).

³⁴Sobre estas distinciones ver también Hua XXXIV, 45–46.

³⁵Ver Luft, «*Phänomenologie der Phänomenologie*», 44–45. Husserl empleó incontables veces la expresión “*situación*” en dicho sentido en sus investigaciones genético-generativas sobre el origen de la filosofía y la ciencia occidental recogidas en Hua XXIX. Para un análisis específico del concepto de “*situación*” en las discusiones entre Husserl y Fink durante el trabajo de dicha reelaboración ver Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*; bien podría decirse que dicho concepto constituye el eje temático de toda la obra de Bruzina, incluyendo importantes acotaciones respecto al modo en que habría que entenderlo en referencia a la noción heideggeriana de “*situación hermenéutica*” y cómo Fink pudo retomar este último concepto en su discusión crítica con su maestro.

³⁶En dicho nota además se afirma que “*la vida natural despierta es ejecución de actos —cada acto tiene su situación, la vida activa es una vida unitaria, un pasar de una situación a otra y en ella tener metas, entonces, un pasar de unas metas a otras, y pasar del apuntar [Erzielung] al actuar realizante (actuar en el sentido más general)*” (HuDo II/2, 24).

³⁷Las cursivas son nuestras.

§ 36. Habitualidad, actitud natural y sus modos característicos

Gracias al “entrelazamiento [*Verflechtung*] temático”,³⁸ el yo de intereses posee en el seno del mundo de la vida la potencialidad del “transito interno de un interés a otro interés nuevo que pronto se convierte en un entrelazamiento interno y que en el progreso de un propósito a otro no cesa de restaurar la unidad sintética del propósito englobante” (Hua VIII, 103) en referencia a los mismos objetos y campos objetivos, adentrándose de esta forma más y más en ellos e involucrándose más y más con ellos en diferentes formas. De manera que una misma cosa puede ser atendida no solo desde sus diferentes momentos objetivos que se matizan a través de lo que Husserl llama en el § 92 de *Ideas I* “meros cambios en la distribución de la atención y de sus modos” (Hua III/1, 212; 304) —esto es, los modos de la “*actualidad*” y de la “*inactualidad*” o “inatención” (Hua III/1, 213; 304) de las vivencias intencionales—, sino que también puede ser atendida desde *diferentes situaciones* a partir del cambio entre diferentes intereses concomitantes volcados en ella.

Por ejemplo, Husserl nos dice que una y la misma flor puede ser atendida como tema de conocimiento teórico desde el interés teórico del botánico y, a través de una alternancia de intereses que como tal implica un cambio de situación, ella misma puede ser atendida por el mismo hombre desde un interés meramente estético en el estar encantado por su belleza. La experiencia del encanto ciertamente pudiera haber estado ahí junto con la actualización de la acción principal teorizante, pero de forma meramente accesorio, de modo que en el cambio de interés se da entonces un vuelco respecto al orden de dichas acciones, el cual da lugar a una nueva situación de experiencia.³⁹ Pero lo mismo sucedería en el siguiente caso: al jugar fútbol yo puedo estar interesado en la pelota ya sea desde la situación parcial del jugador, siendo jugador, desde la situación parcial del espectador, siendo espectador, desde la situación parcial del juez, siendo juez, todo ello *en* la situación *global* de dicho juego de la que necesariamente son partícipes otras personas; no es posible jugar fútbol a solas.

Por otro lado, Husserl afirma que “el carácter de lo que es en cada caso [*die Jeweiligkeit*] el horizonte de interés en su cambiar trae consigo la unidad de un interés duradero” (Hua XV, 415). Esto significa que la alternancia de intereses temáticos momentáneos y particulares por

³⁸Es decir, el entrelazamiento entre un “tema *actual* momentáneo” (Hua VIII, 102), junto con sus componentes subordinados y concomitantes, y “el reino de los temas *habituales* que en cuanto intereses duraderos permanecen como mi ‘posesión espiritual’” (Hua VIII, 103), el cual en última instancia “no consiste solamente en los entramados de fines y medios, sino sobre todo en la copertenencia de las cosas mismas [*sachliche Zusammengehörigkeit*]” (Hua VIII, 103), la cual está fundada en última instancia en un “sistema de remisiones” (Hua XI, 5) conformado por aquello que resulta originariamente exhibido y lo que no es exhibido de este modo pero que igualmente resulta anticipado a través de la indicación que remite a él a partir de lo originariamente dado.

³⁹Ver Hua VIII, 101 y también Hua XXIII, 591–592.

“esto” o “por aquello” puede dar paso, e incluso subordinarse, *a una misma clase de intereses duraderos dirigidos cada vez a nuevos y diferentes objetos y campos objetivos*, expandiendo de este modo el rayo de actos orientados por determinado interés general a través de un horizonte de validez duradera. Dicho con otras palabras, como también señala Luft, “un interés es en *potencialidad* expandible a todo; el campo de la actividad de intereses puede ser expandida *in infinitum*”.⁴⁰ Por ejemplo, puedo interesarme ahora mismo por determinada melodía *klezmer* que los músicos callejeros tocan en la esquina de la plaza, pero también puede surgir en mí el gusto por esta clase de música e interesarme por nuevas y diferentes melodías, por nuevas formas de esta música presentes en el jazz, el rock, el reggae, el danzón, la bossa nova, el tango, etc.

Entender esta potencialidad requiere traer a cuentas la segunda distinción fundamental implicada en nuestro involucramiento activo con el mundo, con las cosas y con los otros, anunciada al inicio de esta sección. Esta segunda distinción, fundamental para los análisis genéticos de la fenomenología husserliana madura, es no otra que la diferencia “entre actualidad y habitualidad [*Habitualität*],” esto es, entre, por un parte, “la dirección temática duradera de la personalidad”, misma que bien puede devenir una “dirección de voluntad duradera” (Hua XXXIV, 42), y, por otra parte, “los actos mediante los cuales tiene ella su esfera temática duradera, o en los que realiza temas particulares actuales de esta esfera con todo propósito, pensando, valorando, actuando externamente, etc., de nuevo tras pausas y en consecuencias eventualmente ordenadas fijamente, que son concomitantemente pretendidas” (Hua XXXIV, 42).

Desde el inicio de la presente investigación se ha utilizado la expresión “actitud” [*Einstellung*] en múltiples ocasiones y con múltiples matices. Pues bien, es momento de aclarar que, en sentido fenomenológico, una *actitud* está determinada como una dirección temática duradera a la que Husserl también llama “habitualidad temática” (Hua XXXIV, 45).⁴¹ Retomando nuestro ejemplo anterior, ser jugador, ser espectador, ser juez, ciertamente pueden ser posibilidades de diferentes sujetos, pero también pueden ser diferentes potencialidades personales, diferen-

⁴⁰Luft, «*Phänomenologie der Phänomenologie*», 45.

⁴¹Cabe señalar que la expresión “*Einstellung*” tiene en sí misma una larga historia previa a que Husserl la adoptara en sus investigaciones fenomenológicas. Desde finales del siglo XIX ella había sido adoptada en los trabajos de psicología y psicofísica de diferentes autores, tales como G.E. Müller y F. Schumann, pero también por psicólogos como C. Jung, quien la definió como “la postura y conducta del hombre frente a su mundo circundante” Joachim Ritter, Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel, eds., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe, 1971–2007), Bd. II, 418; para una recuento general del desarrollo histórico de dicho concepto ver Ritter, Gründer y Gabriel, op. cit., Bd. II, 417–23. A pesar de que Fink no lo describiera como tal, el concepto fenomenológico de *actitud* bien podría ser caracterizado como uno de los *conceptos operativos* más importantes de la fenomenología husserliana y también uno de los más difíciles de definir rigurosamente. Por ello, no pretendemos ofrecer aquí un análisis exhaustivo de su sentido, sino que tan solo queremos poner de relieve algunas de sus notas esenciales que permiten vincularlo a los conceptos de “interés”, “cambio de interés” y “cambio de actitud”. Sobre la noción de *conceptos operativos* frente a la de *conceptos temáticos* ver el famoso ensayo de Fink “Los conceptos operativos de la fenomenología de Husserl” en Fink, *Nähe und Distanz*, 180–205.

tes *habitus*, de uno y el mismo sujeto que se *mantiene siendo él mismo* a través del cambio de diferentes actitudes, diferentes profesiones y no en cuanto una mera forma de identidad vacía, sino más bien, como señala Husserl en las *MC*, en cuanto “sustrato de habitualidades” (Hua I, 100; 119).

De tal manera que “con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana una *propiedad nueva y permanente*” (Hua I, 101; 119) de la unidad de la personalidad de un yo de intereses. En otras palabras, una experiencia pasada no necesariamente *pasa* sin dejar huella alguna en mi propia identidad personal, sino que yo puedo reanimarla, reactivarla después de una pausa, por ejemplo, al pasar del sueño a la vigilia, y “encontrarla siempre como la mía”, como una adquisición permanente “que me es habitualmente propia” (Hua I, 101; 119) y a partir de la cual se instituye un horizonte de validez duradera, que a su vez, hace posible la reactivación o la institución de un nuevo sentido.

Así que, desde la perspectiva de la fenomenológico husserliana, técnicamente hablando, una *actitud* es pues un “*habitus* de ejecución [*Vollzugshabitus*]” (Hua XXXIV, 13) de un yo que es capaz de adquirir cualidades personales permanentes, las *habitualidades*, a partir de las cuales él mismo se autodetermina, pero también desde las que se *abre* para él un horizonte indeterminado pero determinable de intereses orientados no hacia este o aquel objeto, este o aquel campo de objetos, sino hacia una forma potencial de objetos anticipados desde estas mismas habitualidades y que, correlativamente, *motiva* (orienta) a los actos a través de los cuales habrían de ser aprehendidos dichos objetos. Así, una *actitud* —nos dice Husserl en su conferencia de Viena de 1935— se puede definir como “un estilo habitual y fijo de la vida volitiva en el que las direcciones volitivas o intereses están predelineados, y en el que el estilo global de las metas finales y de las efectuaciones culturales también están determinados. En este estilo duradero en cuanto forma normal transcurre la vida cada vez determinada” (Hua VI, 326).

De manera que en el transcurso de mi vida *normal* no solo estoy interesado por tal o cual tema o campo temático en determinada *situación*, sino que todo ello ya siempre desde determinada *actitud*; correlativamente hablando, las cosas en cuanto cosas prácticas, cosas dadas primordialmente en cuanto tema de la ocupación cotidiana, no solo comparecen en medio de una totalidad remisional de útiles, sino que lo hacen ante todo a partir de una orientación duradera de intereses, por mor de un estilo fijo y habitual de vida que está simple y directamente dirigido a ellas, esto es, a partir de una *actitud* desde la que se anticipa y predelinea mi encuentro con ellas, así como el ser y el ser-así de las mismas.

Pero a su vez es siempre sobre la base del *interés universal por el mundo* que se da la posibilidad general de la modificación del interés, el surgimiento de intereses particulares, intereses comunes (intersubjetivos), intereses culturales, etc. En ocasiones, para hablar de la división y modificación de intereses particulares en conexión con sus respectivas “actitudes particulares”

Husserl se refiere a distintas “profesiones” (Hua VIII, 314) y a la “vida profesional” [*Berufsleben*] con sus respectivos “intereses profesionales” [*Berufsinteressen*] (Hua XV, 415) y “tiempo profesional” [*Berufszeit*] (Hua VI, 139; 177).⁴²

De manera correlativa al interés universal por el mundo, nuestra vida mundana se ejecuta siempre y desde siempre en una *actitud universal* en la cual, sin ser ella misma resultado de alguna modificación y sin ser modificable ella misma por sí misma, hace posible y alberga todas las actitudes particulares y sus respectivas modificaciones que articulan nuestra vida humana en el mundo. Dicha *actitud universal* no es otra que la *actitud natural*, a la que hemos hecho múltiples alusiones, especialmente en la última parte del capítulo anterior, en donde se dijo que ella se caracteriza:

- (1) en relación a su función con respecto a las ciencias positivas, por ser una actitud dogmática y objetiva desde la cual resulta imposible cuestionar las condiciones subjetivas de posibilidad del conocimiento científico objetivo;⁴³
- (2) por su inherente y definitoria aceptación tácita del mundo como existiendo en cuanto suelo y horizonte de todo comportamiento tanto preteórico como teórico de manera separada e independiente de la experiencia que tenemos de él;⁴⁴
- (3) pero también por su inherente y definitorio “*vivir simple y directamente entregado a [das schlicht Dahinleben]*” (Hua XXXIV, 376) al mundo.⁴⁵

Para profundizar en los caracteres modales de la actitud natural en cuanto la actitud universal de nuestra vida concreta de intereses mundanos (cualesquiera que sean) que va a ser modificada por el tipo de cambio que posibilita el nuevo interés que mueve a toda la empresa fenomenológica trascendental, conviene destacar que el punto (3) implica que la actitud natural, en su calidad de estilo habitual, fijo y universal de nuestra vida intramundana, no consiste simplemente en un mero apuntar hacia el mundo en su predación y sentido de *omnitud realitatis*, sino que ella *se ejecuta en el modo de la tendencia universal originaria de vivir siempre y desde siempre, simple y directamente entregado* a dicho mundo. De tal forma que, como señala Husserl en un manuscrito de 1932:

⁴²“En sentido especial, nosotros llamamos a ‘nuestra profesión’ ciencia, arte, servicio militar, etc.; pero como seres humanos normales ejercemos permanentemente (en sentido amplio) al mismo tiempo múltiples ‘profesiones’ (actitudes de intereses): al mismo tiempo se es padre de familia, ciudadano, etc. cada una de esas profesiones tiene su tiempo de actividades actualizantes. A partir de ahí se ordena también todo interés profesional nuevo instituido, cuyo tema universal se llama ‘mundo de la vida’, se inserta dentro del ámbito de los demás intereses vitales o profesionales y tiene correspondientemente ‘su tiempo’ dentro del tiempo personal unitario, de la forma de los tiempos profesionales que se realizan” (Hua VI, 139; 178).

⁴³Ver la p. 234 del presente trabajo.

⁴⁴Ver la p. 248 del presente trabajo.

⁴⁵Ver la p. 247 del presente trabajo.

“*Vivir directamente entregado a*” [hineinleben] dice ahora más que el mero experimentar; ello significa dirigirse yoicamente como yo entregado a algo, actuar, estar ocupado con ello en diferentes formas posibles. Este estar-ocupado, este estar-fuera-dirigido-a-algo [*Auf-etwas-aus-Sein*] queriéndolo en el más amplio sentido (con voluntarioso afán) y alcanzarlo efectivamente en un afán sin restricciones, es tener-consciente (estar consciente de ello) en forma de una intención activa o, más claramente, de una intencionalidad tematizante. A esto pertenece el experimentar activo temático, el percibir activo, etc., y en especial el tener en sentido humano temas prácticos en actos prácticos (Hua XXXIX, 324).⁴⁶

Cabe apuntar que esta tendencia fundamental de la vida concreta pareciera no haber pasado desapercibida por Heidegger⁴⁷ en sus primeras lecciones de Friburgo cuando habló del “tener que vivir entregado a algo [*zu etwas hin zu leben*] y extenderse en determinados mundos de vivencias” en cuanto “el carácter fundamental de la vida, esto es, que la vida está motivada en sí misma y que tiene tendencias” (HGA 56/57, 218). Por ello, Husserl calificó la actitud natural como la “actitud-directamente-abocada-a [*natürliche Geradehin-Einstellung*]” (Hua XV, 641).⁴⁸ Por cierto, habría que precisar que la actitud natural en la que *vivo simple y directamente entregado a* cualesquiera “objetos” de mi interés también resulta efectiva en el conjunto de lo que podemos llamar como los *intereses personalistas* o *intereses por otros hombres*,⁴⁹ por ejemplo, los *intereses comunicativos*, propios de la llamada por Husserl en *Ideas II* “actitud personalista”⁵⁰ (Hua IV, 183; 228) o apertura originaria en la que los otros se dan *simple y directamente* como otros sí mismos, otros hombres, en cuanto correlatos de una determinada *intentio*.⁵¹ De manera que es necesario poner de relieve las limitaciones de un elemento de la “crítica estándar” a la fenomenología husserliana, a saber, aquella idea de que para Husserl la conciencia intencional objetivante, la conciencia de objetos, es el modelo para todo tipo de conciencia, incluyendo, como

⁴⁶Las cursivas son nuestras.

⁴⁷Como dijimos, Heidegger estuvo muy interesado durante la década fenomenológica en comprender la vida fáctica desde sus múltiples tendencias. Sobre esto ver nota de la p. 85 del presente trabajo.

⁴⁸También Fink se vale de esta expresión en un pasaje de la *VIª MC* (HuDo II/1, 18 y 88) que ya hemos citado al inicio del presente trabajo.

⁴⁹“Soy sujeto de todos mis intereses y tengo a hombres en el horizonte, en primer lugar todos aquellos que son de interés para mí y más allá de ellos otros” (Hua XXXIX, 53).

⁵⁰Es decir la actitud “en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las *cosas* de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza ‘objetiva’, como en la ciencia de la naturaleza” (Hua IV, 183; 228).

⁵¹“En la *experiencia comprensiva de la existencia del otro* lo comprendemos por ende, sin más, como sujeto personal y por tanto como referido a *objetividades* a las que también nosotros estamos referidos: a tierra y cielo, a campo y bosque, a la habitación en la que ‘estamos’ juntos, a un cuadro que vemos., etc.” (Hua IV, 191; 237). Ver también la cita de la página 212 del presente trabajo.

señala Zahavi, la “auto-conciencia [*self-awareness*]”⁵² y que correlativamente hablando, el aparecer de objetos es el modelo para todo tipo de manifestación.⁵³

Frente a esta idea falsa, debemos reconocer una distinción fundamental entre, por un lado, el tipo de conciencia-de que se determina justamente por el “volverse-hacia objetivante [*objektivierende Zuwendung*]” (Hua XXIII, 463 y Hua III/1, 76; 157)⁵⁴ y, por otro lado, el tipo de conciencia intencional que encontramos en las diferentes formas del *volverse-hacia* en las que “estamos vueltos-hacia pero no simplemente en la objetivación” (Hua XXIII, 463).⁵⁵ En el primer caso encontramos, por ejemplo, a la “percepción examinadora” [*betrachtende Wahrnehmung*] (EU 67, 112 y ss; 68, 111 y ss), mientras que en el segundo caso encontramos, por ejemplo, a la intencionalidad del querer, pero también “a la intencionalidad pasiva, a la intencionalidad de horizonte, a la intencionalidad del mundo, a la intencionalidad de las afecciones, a la intencionalidad de los instintos y de los impulsos, e incluso a la intencionalidad del inconsciencia”.⁵⁶

Así que, en síntesis, la actitud natural con sus respectivos componentes modales es efectiva no solo en las formas objetivantes de la intencionalidad sino en todas las formas y posibilidades de vida intencional que tienen lugar en el mundo, incluyendo entonces aquellas del mero *volverse-hacia*, incluso ya también en aquellas en las que el correlato de la *intentio* ya no es ni siquiera una identidad objetual, sino inclusive un otro sí mismo, como en la empatía, así como en aquellas formas meramente pasivas que están dirigidas a lo preobjetual y, finalmente, también en aquellas otras formas en las que el correlato no es nada objetual sino un horizonte.

⁵²Dan Zahavi, “The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*,” *Husserl Studies* 18, no. 1 (Enero 2002): 57; Dan Zahavi, “Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness,” en *The New Husserl. A Critical Reader*, editor Donn Welton (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003), 157–63.

⁵³En diferentes estudios Zahavi defiende que tanto la llamada “Escuela de Heidelberg”, E. Tugendhat, así como importantes representantes de la fenomenología francesa defienden esta idea, misma que es recogida y generalizada en el concepto forjado de M. Henry de “monismo ontológico”. Ver Dan Zahavi, “Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible,” *Continental Philosophy Review* 32, no. 3 (July 1999): 25–27; Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity* (Evanston: Northwestern University Press, 1999), 50–51.

⁵⁴En *EJ*, también llama a este tipo de conciencia como el “*volverse-hacia algo que es, hacia un ente, [vergegenständlichende Zuwendung zu einem Seienden]*” (EU 62; 64), viviendo en “*los actos objetivadores del yo*” (EU 63; 65) a través de los cuales “un objeto se halla frente a nosotros como algo que está siendo, como algo existente [*seiend*]” (EU 62; 64); es decir, como lo identificado por la objetivación como algo idéntico, “como sintéticamente lo mismo y que se puede reconocer una y otra vez como lo mismo”, el cual, “constituye el *concepto primigenio y conciso de objeto*” (EU 64; 66).

⁵⁵De tal manera que, tal como indica Husserl en el manuscrito de 1912, titulado “Toma de postura y espontaneidad” (Hua XXIII, 459–463) que acaba de ser citado, el volverse-hacia objetivante, y el volverse-hacia en el sentido más general no son exactamente lo mismo, o dicho de otro modo, no todo volverse-hacia, no toda *intentio* es objetivante.

⁵⁶Lee, “Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy,” 51.

Pero el “abocamiento [*Hingegebenheit*]”⁵⁷ no es el único determinante modal de la actitud natural en la que se orienta y se despliega el *estilo fijo y duradero* del ingenuo “*mero vivir [Durchleben]*”⁵⁸ del yo mundano dispuesto en dicha actitud. A su vez, el *estar dispuesto en la actitud natural* de ninguna manera podría ser confundido con un simple “estado” externo a mí mismo, ni tampoco “una actitud adoptada por el hombre” (FGA 3/2, 463); por el contrario, justamente, él es definitorio del “ser hombre” (FGA 3/2, 463) como tal: “estar puesto en la actitud natural [*natürlich eingestellt sein*] quiere decir encontrarse como hombre en el mundo, o sea, quiere decir, tener en validez la experiencia del mundo y con ello aperebirse a sí mismo y tenerse en validez como hombre en el mundo” (Hua XXXIV, 156). Por ello, es necesario reconocer que la actitud natural es pues esencialmente constitutiva de la consistencia e identidad personal duradera de mí mismo como yo mundano, o sea, como hombre, como *infante del mundo que tiene mundo*.⁵⁹

Tomando en cuenta lo anterior, habría que aclarar que el ser hombre “en la situación de la mundanidad” (Hua XV, 389), posibilitado por la actitud natural, no solo es aperebirse a sí mismo continuamente y desde siempre en validez como hombre sino hacerlo *afanosa e insistentemente*. Lo que significa que el yo mundano no solo vive, sino *pervive*, no solo es, sino que *se preserva siendo lo que él era y es*, o sea hombre en el mundo, es decir, “se preserva siendo él mismo en sus alteraciones yoicas específicas, que son alteraciones de su ser” (Hua XIV, 297), y lo hace “dominado por una *unidad y una tendencia*”⁶⁰ (HuDo II/1, 195). Así que, en cuanto otro determinante modal de la actitud natural, “la *tendencia a la autopreservación [Selbsterhaltungstendenz]* instintiva y habitual”⁶¹ (Hua XXXIV, 62) de mí mismo como hombre, como “yo mundano” (Hua XXXIV, 189), como “persona humana viviente en el mundo” (Hua XXXIV, 198) que se deja vivir de ese modo en el ejercicio de sus humanos intereses mundanos, implica entonces:

[...] preservarme como viviente simple y directamente entregado [*Hineinlebender*], como alguien abocadamente interesado [*Hineininteressierter*], abocadamente ocupado [*Hineinsorgender*] y que así produce efectos [*Hineinwirkender*] ahí en este mundo, significa querer llegar, y llegar en algún momento, a la unidad de una existencia concordante o, lo que es lo mismo, a la unidad de una existencia que satisface a mi yo de unitarios intereses humanos. Es así como soy quien experiencia como hombre y quien me

⁵⁷Esta es una expresión ampliamente usada por Husserl para referirse al modo característico del vivir simple y directamente entregado al mundo que define al dejarse vivir [*Dahinleben*] de la actitud natural. Ver Hua I, 190 y también Hua IV, 9; 38, aunque, en su versión del texto de *Ideas II*, Ziri6n tradujo esta expresi6n como “el abandonarse”. Adem6s, ella tambi6n es usada con este sentido en muchos otros lugares, por ejemplo: Hua VII, 116; Hua VIII, 19, 88 y 105; Hua IX, 20.

⁵⁸Sobre este concepto modal, característico del estilo de la vida de la actitud natural ver Hua XV, 60; Hua XIV, 560; Hua XXXIV, 217. Ver tambi6n la nota de la p. 24 del presente trabajo y James Hart, *Who One Is. Book 2: Existenz and Transcendental Phenomenology* (Dordrecht: Springer, 2009), 73.

⁵⁹Sobre estos dos conceptos ver la p. 81 y ss del presente trabajo.

⁶⁰Las cursivas son nuestras.

⁶¹Las cursivas son nuestras.

experiencio a mí mismo como hombre en el *universum* de experiencia espacio-temporal; todo mi afán y vida se mantiene en el *universum* de experiencia continuamente predado del mundo espacio-temporal (Hua XXXIV, 216–217).⁶²

En la medida en que la actitud natural comporta esencialmente la tendencia a la autopreservación del yo humano, en ella no solo soy hombre en el mundo sino que *estoy compelido* por mí mismo a serlo; así que, parafraseando la proposición III.7 de la *Ética* de Spinoza, se podría decir que el *conatus con el que cada hombre en el mundo se esfuerza en preservarse en su ser, no es nada más que la esencia actual del mismo*. Finalmente, como último determinante modal de la actitud natural que nos interesa señalar en vistas a nuestro abordaje de la reducción fenomenológica trascendental, tenemos el “quedar prendado [*Verschossenheit*] de los intereses mundanos” (HuDo II/1, 191);⁶³ el cual implica que en la actitud natural no solo estamos empeñosamente entregados al mundo y lo mundano, sino que también nos dejamos vivir siempre y desde siempre, por decirlo de un modo, bajo una inadvertida fuerza de atracción que irremediamente nos arrastra constantemente hacia ellos.

Tomando en cuenta estos tres caracteres modales recién señalados (el *abocamiento*, la *autopreservación* y el *quedar prendado*), podemos decir con Fink que, entonces, la actitud natural comporta esencialmente “un estar en cautiverio”, esto es, un “estar encerrado en una zona confinada de lo abierto, sin reconocer la limitación como tal”,⁶⁴ a saber, el recién referido *universum* de experiencia continuamente predada del *mundo humanizado* [*vermenschlichte Welt*] del yo humanizado que caracterizan a nuestra infancia y tenencia de mundo.⁶⁵ Lo que nos permite reafirmar nuestra idea, presentada desde el inicio de la presente investigación, de que el antropologismo no es el resultado de un mero error de cálculo filosófico, puesto que su posibilidad está esencialmente enraizada en nuestra insuperable situación originaria de la actitud natural. Cabe advertir que, más adelante en el presente capítulo, se abordarán las cuatro determinaciones

⁶²A partir de los textos agrupados en Hua XV, Hua XXXIV y Hua XXXIX, correspondientes a los últimos años de trabajo de Husserl, el tema de la autopreservación de sí mismo como hombre es central para la comprensión de la autoconstitución del yo mundano y del mundo de la vida; sobre esto, ver la tercera parte de la obra de Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, 153–202. Pero también, tal como señala el editor de Hua XXVIII, dicho concepto tiene un rol muy importante en las meditaciones éticas tardías del padre de la fenomenología (Hua XXVIII, XLVIII); sobre esto, ver Sophie Loidolt, *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls* (Dordrecht: Springer, 2009), 183–85, 194. Pero al mismo tiempo, y por virtud de aquel peculiar paralelismo estructural entre la primera primordialidad o primordialidad egoica y la segunda primordialidad o primordialidad intersubjetiva (sobre este paralelismo ver Hua XXIX, 382–383 Klaus Held, “Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt,” *Phänomenologische Forschungen* 24/25 [1991]: 308–24) Husserl logró mostrar a través de sus análisis genético-generativos que también se da una autopreservación de los diferentes mundos familiares histórico y territorialmente determinados como mundos nacionales en los textos recogidos en Hua XXIX, 11–29 y 382–383.

⁶³Ver Hua XXIX, 217.

⁶⁴Eugen Fink, *Einleitung in die Philosophie* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985), 34.

⁶⁵No olvidar la diferencia entre “humanización” en cuanto *Vermenschlichung* y “humanización” en cuanto *Humanisierung* señalada en la nota de la p. 79 del presente trabajo.

modales máximas fundamentales de la actitud natural: la naturalidad, la normalidad, la normatividad y la ingenuidad.⁶⁶

§ 37. La crítica al modelo de constitución por capas, lo primero dado en el mundo circundante y la transparencia

Tomando en cuenta lo anterior, se puede defender que es completamente falsa la crítica a lo que Heidegger denominó “relaciones de construcción objetivas [*gegenständlicher Aufbauverhältnisse*]” (HGA 63, 88; 113) y Von Herrmann “el establecimiento de un entramado de fundamentación [*Fundierungszusammenhang*]” en el que dominaría “la interpretación teórica de la vida y de las vivencias ateóricas primeras”⁶⁷ y en el que, supuestamente, “los primeros y más fundamentales modos de acceso al mundo circundante son los modos de la percepción sensible”.⁶⁸ A nuestro juicio, solo al pasar por alto la problemática del interés y su función en la doctrina general de la intencionalidad (de la que hemos hablado al inicio del presente capítulo), y entender erróneamente el método fenomenológico estático que guía los análisis constitutivos del proyecto de las *Ideas*, es posible este tipo de críticas. Para empezar, y como ya se mencionó al comienzo del presente trabajo,⁶⁹ no debemos confundir el sentido particular que posee el concepto *Fundierung* ni en los análisis fenomenológicos estructurales y descriptivos de la constitución de los actos intencionales, ni en los análisis genéticos que dan cuenta de las motivaciones ocultas de dicha constitución, con el concepto de *Begründung* en el sentido de la ontología real que encontramos repetidas veces en la tradición metafísica.⁷⁰

En sus primeras lecciones universitarias y en *St*, Heidegger defendió la tesis de que *lo primero dado* como correlato del mundo circundante no puede ser caracterizado como algo que *yace frente a nosotros* en cuanto un objeto sensible, cuyo modo de ser se define como mero “*estar ahí [Vorhandenheit]*”, al que solo posteriormente se le “envuelve” con un significado para dar lugar a los objetos de la vida práctica, de la ocupación cotidiana, es decir, los útiles y, en sentido más amplio, los objetos culturales en general.⁷¹ Antes bien, lo primero dado en la experiencia del

⁶⁶Ver la p. 313 y ss del presente trabajo.

⁶⁷Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, 35.

⁶⁸Ibid., 37–38.

⁶⁹Ver la p. 23 del presente trabajo.

⁷⁰Ch. Ferencz-Flatz lleva a cabo un detenido análisis del concepto husserliano de *Fundierung* tanto en su dimensión estática como genética, a partir del cual intenta objetar la crítica heideggeriana a los análisis constitutivos por capas de la fenomenología husserliana en Christian Ferencz-Flatz, “Fundierung und Motivation. Zu Husserls Auslegung der Alltagsgegenstände im Lichte der Heidegger’schen Kritik,” *Phänomenologische Forschungen* (2011): 111–31.

⁷¹Así, por ejemplo, en sus lecciones del semestre de invierno de 1921/22, Heidegger afirmó: “Por tanto, no es que los objetos sean en primer lugar presentados como meras realidades, algo así como objetos naturales, y que luego ellos sean revestidos en el transcurso de nuestra experiencia con un *carácter de valor*, para que no tengan que andar por ahí desnudos. Esto no es así ni en la dirección de la experiencia del mundo circundante, ni en la dirección del comienzo y la consecución de la interpretación, como si la constitución de la naturaleza pudiese, incluso en lo más

mundo circundante es el ente mismo que —como vimos en el tercer capítulo de nuestra investigación— comparece a través de un todo remisional de entes en el que cobra sentido y cuyo modo de ser “en sí” (St, 71; 99) es caracterizado prototípicamente por Heidegger en *St* por el “*estar a la mano [Zuhandenheit]*”, el cual es ejemplificado en el modo de ser correspondiente a una clase destacada de entes mundanos, los útiles, pero que, en realidad, es extensivo a todo ente que se presenta primordialmente en mi mundo circundante. En cambio, para la fenomenología hermenéutica heideggeriana, el *estar ahí* en su respectivo modo existensivo de darse, el ver contemplativo —esto es, el ya referido “incircunscriptivo mirar-hacia [*unumsichtiges Nurhinsehen*]”⁷² (St, 69; 97)— es un modo de ser ya fundado y derivado (del cual ya también hablamos) en relación al estar a la mano y su respectiva circunspección, no al revés.

Como es bien sabido, este es un punto crucial a partir del cual se ha pretendido establecer una diferencia radical entre la fenomenología trascendental husserliana y la fenomenología hermenéutica heideggeriana. A pesar de que Heidegger sabía que Husserl defendió claramente que lo primero dado no son las meras sensaciones —como lo es para las teorías sensualistas—, para el filósofo suabo, en última instancia, los análisis constitutivos husserlianos del mundo circundante “[...] no difieren en esencia del planteamiento cartesiano” (HGA 20, 247; 229) de que la realidad mundana es primordialmente la *res extensa* (cuestión que ya también se había anticipado desde el final del segundo capítulo de nuestra investigación). Esto significaría que en dichos análisis —mismos que él conoció a partir de su lectura de *Ideas I* y del manuscrito de *Ideas II*—, “la cosa *práctica*, es decir, la cosa tal y como se presenta de entrada en el mundo, es una cosa de la naturaleza, cuyo estrato básico es la materialidad, pero a la vez provista de predicados de valor” (HGA 20, 247; 228). De manera que, según Von Herrmann, la crítica de Heidegger al modelo de constitución por capas muestra que la fenomenología husserliana aún está atrapada en “la ‘fragmentación’ y ‘destrucción’ de las vivencias del mundo circundante en sus caracteres propios”⁷³ que tiene lugar en el abordaje teórico-reflexivo de dicho mundo y en el que, supuestamente, también se basaron los análisis husserlianos del mundo de la vida. Lo que no solo justificó sino que hizo necesario el rompimiento con la fenomenología husserliana en cuanto ésta quedaría atrapada en una concepción derivada (aquella modelada desde el acceso teórico) y no originaria del mundo y sus modos de aparecer; misma que Heidegger criticó duramente desde el inicio de sus trabajo

mínimo, ofrecer el fundamento para objetos de tipo superior. Por el contrario, la objetividad, *naturaleza*, surge en primer lugar a partir del sentido fundamental del ser objeto del mundo vivido, experimentado, comparecido.” (HGA 61, 91)

⁷²Ver la p. 144 del presente trabajo.

⁷³Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, 56. “Mientras que para Husserl el ser intencional en medio del mundo [*bei der Welt*] es una percepción sensible fundante, a partir de la cual se construye la conciencia del trato, para la fenomenología hermenéutica el ser intencional en el mundo es un trato ocupado con el ‘mundo’ que está abierto en su significatividad” Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins II*, 90.

docente como asistente de Husserl en la universidad de Friburgo hasta llegar a *St*, tal y como hemos dicho en el segundo y tercer capítulo de nuestra investigación.⁷⁴

Sin embargo, la crítica de Heidegger y el canon interpretativo establecido por Von Herrmann a partir de ello no tomaron en cuenta que Husserl sabía muy bien que en la experiencia cotidiana del mundo están involucrados diferentes *modos* de la percepción, sin embargo, no *vivimos* en ellos cuando estamos simple y directamente entregados a nuestro mundo circundante cotidiano, o como dice claramente Husserl en *Ideas II*: “En la vida corriente no tenemos nada que ver con *objetos* de la naturaleza. Lo que llamamos *cosas* son pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, vestidos, herramientas. etc.” (Hua IV, 27; 56).

Tampoco toman en cuenta que, como se indica en el § 53 de *Ideas II*, si bien el análisis fenomenológico constitutivo comenzó con la clarificación fenomenológica de la experiencia naturalista del mundo *en cuanto* naturaleza, en realidad, “este mundo considerado naturalistamente no es ciertamente *el mundo*” (Hua IV, 208; 255) y que, de hecho —en plena consonancia con los análisis de la cotidianidad realizados muchos años después por Heidegger— lo *primero dado* es justamente “el mundo en cuanto mundo cotidiano” (Hua IV, 208; 255), desde el cual puede surgir “el interés teórico y las ciencias referidas al mundo, entre ellas, bajo el ideal de las verdades en sí, la ciencia de la naturaleza” (Hua IV, 208; 255) y para él la “mera naturaleza” *es solo una abstracción*; idea que sería plenamente desarrollada en el proyecto de la ontología del mundo de la vida y

⁷⁴Ver, por ejemplo, HGA 56/57, 87; 105 y HGA 63, 88–89; 113–115. En el Anexo IX de sus célebres lecciones del semestre de verano de 1923, Heidegger afirmó incisivamente: “Gotinga 1913: durante todo un semestre discutieron los alumnos de Husserl qué aspecto tiene un buzón. Luego, con el mismo tratamiento se entretiene uno hablando de las vivencias religiosas. Si eso es filosofía..., entonces yo también estoy a favor de la dialéctica” (HGA 63, 110; 141). Así también, en sus lecciones del semestre de invierno de 1921/22 Heidegger afirmó contra el modelo de constitución por capas expuesto por Husserl en *Ideas II*: ““Por lo tanto, no es que los objetos sean en primer lugar presentados como meras realidades, algo así como objetos naturales, y que luego ellos sean revestidos en el transcurso de nuestra experiencia con un *carácter de valor*, para que no tengan que andar por ahí desnudos. Esto no es así ni en la dirección de la experiencia del mundo circundante, ni en dirección de la consecuencia de la interpretación y del inicio, como si la constitución de la naturaleza pudiese, incluso en lo más mínimo, ofrecer el fundamento para objetos de tipo superior. Por el contrario, la objetividad, *naturaleza*, surge en primer lugar a partir del sentido fundamental del ser objeto del mundo vivido, experienciado, comparecido” (HGA 61, 91). Ver *St*, 67–72; 94–99, en donde se repite y se condensa la crítica a la concepción cartesiana del mundo en cuanto *res extensa*. Cabe señalar que justo al margen del pasaje del § 21 de su ejemplar personal en donde se afirma que Descartes encubrió el problema del mundo y del sentido del ser de lo intramundano y al mismo tiempo puso como fundamento de su interpretación a la naturaleza material, Heidegger escribió: “¡Crítica a la estratificación [*Aufschichtung*] de las ‘ontologías’ en Husserl! y, en general, toda la crítica a Descartes está hecha aquí con esta intención!” (*St*, 442; 124). He modificado la traducción. A este respecto, comenta G. Figal que si la fenomenología husserliana es reductible a lo esencial de la filosofía cartesiana, entonces, sería “imposible integrar la concepción de *St* al marco sistemático de la fenomenología de Husserl” Figal, op. cit., 8. La crítica a la ontología por capas aún resuena en su lecciones del semestre de invierno de 1928-1929 “Introducción a la filosofía” cuando Heidegger afirma que para comprender la totalidad del ser, que es el mundo, hay que hacerlo “sin entenderla (desde las ontologías que teóricamente han venido desarrollándose) como una especie de estratificación de regiones de ser, o como un quedar unas junto a otras distintas regiones de ser” (HGA, 27, 309; 322).

la vía hacia la fenomenología presentada esquemáticamente en la *Crisis*;⁷⁵ sobre lo cual ya hemos hablado en el capítulo anterior.

Más aún, como se indica en *EJ*, el yo del mundo circundante concreto que está completamente entregado a sus intereses prácticos “no es de ningún modo en primer lugar un yo que reflexiona”, de hecho, para él “la contemplación de un ente representa una postura [*Haltung*] que puede adoptar ocasional y pasajeramente” (EU 67; 68).⁷⁶ En sus lecciones del semestre de invierno de 1920/21 sobre “Lógica trascendental”, Husserl nos dice que para este yo concreto, simple y directamente entregado a su mundo, que se deja vivir en el seno de sus intereses prácticos:

[...] las cosas muestran tanto de su ser sí mismo último como se los exige [dicho] interés práctico. O mejor dicho, el interés temático en cuanto interés práctico prefigura un ser sí mismo relativo: *Lo que es suficiente en cuanto práctico vale como el ser sí mismo*.⁷⁷ Así, la casa misma y en su ser verdadero, y específicamente respecto a su pura coseidad corpórea [*körperliche Dinglichkeit*], es dada rápidamente de forma óptima, esto es, experienciada como completa para aquella persona que la mira como un comprador o un vendedor (Hua XI, 23–24).

No es difícil ver que este “*ser sí mismo relativo*” de la cosa que aparece para el yo práctico *en cuanto* cosa práctica no está muy lejos del “en sí’ sustancial” (St, 87; 114) del *estar a la mano* y

⁷⁵Ver EU 52; 55. Sobre el mundo circundante en cuanto primordially-teleológicamente orientado hacia los otros hombres, hacia cosas de uso, hacia cosas naturales, hacia valores, etc., ver HuaMa IX, 180–187. Husserl llama a esta forma primordial de vivir en medio del mundo, en una palabra, de *interés*, la “visión teleológica del mundo”, cuyo sentido protoinstituyente radica en que: “el hombre se encuentra corporalmente [*leiblich*] en un punto espacial contingente del mundo, pero dicho mundo le está necesariamente dado en una cierta orientación y perspectiva [...] Cada hombre está orientado de forma práctica en remisión al mundo, cada uno tiene su aquí práctico en cuanto el accesible inmediatamente para él de forma práctica” (HuaMa IX, 188).

⁷⁶Al inicio de sus lecciones del semestre de verano de 1925, Heidegger afirma algo muy semejante: “La percepción natural, tal como vivo en ella mientras me muevo en mi mundo, la mayoría de las veces no es un quedarse contemplando y estudiando las cosas, sino que se diluye en el trato práctico concreto con las cosas. No es algo autónomo, no percibo por percibir, sino para orientarme, para abrirme camino, para hacer algo” (HGA 20, 37–38; 228). En *EJ* se afirma que la investigación sobre cómo a partir de la evidencia prepredicativa se funda la evidencia predicativa (esto es, cómo a partir de la predación perceptual prepredicativa se funda el juicio, en sentido husserliano, aún no predicativo, sino apenas ya objetivo en sentido restringido, que puede dar lugar o no al juicio predicativo, y, en algún momento, al juicio objetivo) es pues llevado a cabo a partir de una “ficción”, en la medida en que la investigación no es llevada a cabo hasta sus fuentes últimas, sino tan solo se queda en el nivel de la *mera* percepción y más específicamente, la percepción examinadora. Por lo cual, en la “Introducción” escrita por Landgrebe se dice que en estos análisis “creamos la ficción de que el yo, en una actividad puramente contemplativa, se dirige de inmediato a lo que es tal como le es pre-dado en forma pasiva-afectiva, sin ningún propósito ni interés ulterior que el contemplativo. En otras palabras, creamos la ficción de un sujeto que se conduce solo contemplativamente y que no es movido a ninguna acción práctica por lo que es, lo cual lo afecta según el mundo circundante” (EU 69; 70). Bien podría decirse que los análisis constitutivos llevados a cabo en *Ideas II* proceden exactamente del mismo modo, pero precisamente por ello, esto no significa que para Husserl lo primeramente dado en la experiencia concreta del mundo circundante sea la naturaleza desnuda, sino que ella es obtenida justamente a través de un proceso de abstracción y a partir de, precisamente, una ficción metodológica, que, pese a todo, Husserl considera no solo justificable sino también necesaria.

⁷⁷Las cursivas son nuestras.

su carácter de ser, “la *condición respectiva* [*Bewandtnis*]” (St, 87; 114) presentados por Heidegger en *St*, pero trabajados desde sus primeras lecciones universitarias bajo el auspicio de Husserl; es decir, “esta estructura del algo-en-cuanto-algo (τὶ κατὰ τινός)”, como indica Luft, “alude a la noción de Heidegger del ‘en cuanto hermenéutico’”.⁷⁸ Pero además para Husserl, *algo* es primordialmente dado *en cuanto algo* concreto solo en el entramado de una *situación* determinada *para* un *alguien* situado con un interés determinado y *desde* una actitud determinada, continuando con nuestro ejemplo, un balón concreto de fútbol (tomado como un *esto-aquí* determinado) comparece *como tal* solo en la situación global determinada del juego de fútbol en el que están involucrados jugadores, jueces y espectadores, si los hay, cada uno dispuesto en la actitud que le corresponde.⁷⁹ De modo que el análisis de la estructura del *algo-en-cuanto-algo* en su forma primordial en el mundo circundante y cotidiano solo podría ser desarrollado cabalmente a partir de la teoría husserliana *madura* de la intencionalidad en la que los conceptos de *interés*, *acción* y *situación* permiten “aterrizar” dicha teoría en el suelo concreto del mundo de la vida y, a partir de ahí, en la cotidianidad humana.⁸⁰

⁷⁸Sebastian Luft, “Husserl’s Phenomenological Discovery of the Natural Attitude,” *Continental Philosophy Review* 31, no. 2 (April 1998): 156. Sobre esta relación ver también Luft, “Husserl’s Phenomenological Discovery of the Natural Attitude,” 167.

⁷⁹En un manuscrito de 1921 Husserl afirma que “*la cosa [Ding] en el sentido cotidiano de la vida*” jamás es comprendida desde el punto de vista de la “idea de la cosa ‘*absoluta*’ en sí”, sino siempre “en una cierta ‘relación’” y “en una respectiva experiencia circundante de la *situación*” (Hua VIII, 244) en la que ella aparece. Compárese esta idea con la descripción hecha por Heidegger de una cosa de la vida cotidiana en sus lecciones del semestre de verano de 1923: “El estar de la mesa aquí, en la habitación, quiere decir: al usarse de tal y cual manera hace tal función; tal y cual cosa de ella es ‘poco práctica’, inadecuada; tal otra está estropeada; ahora está mejor que antes en la habitación, por ejemplo, tiene mejor iluminación; antes no quedaba nada bien (para...) [...] Esa es *la* mesa, así es como está aquí en la temporalidad de la cotidianidad, y como tal volverá a aparecer acaso dentro de muchos años, cuando se la encuentre volcada en el suelo, retirada e inutilizable, como tantas otras ‘cosas’, por ejemplo, un juguete, estropeado y casi irreconocible —es la propia infancia. En la bodega, en una esquina, se tienen de pie un par de viejos esquíes; uno de ellos está roto; lo que allí hay no son cosas materiales de distinta longitud, sino los esquíes de cierta época, de aquella carrera temeraria con éste y con aquél. Este libro que tengo aquí es un regalo de X; éste de aquí me lo encuadernaron en tal imprenta; este otro habrá que llevarlo a encuadernar; ¡a este otro le he dado tantas vueltas!; ése de ahí fue una adquisición *inútil*, una decepción; ese otro tengo que leerlo todavía; esta biblioteca no es tan buena como la de A, pero mucho mejor que la de B; el asunto no es de esos en que uno se complace; qué dirán los demás de esta presentación, etc., etc.” (HGA 63, 90–91; 116)

⁸⁰Habría que agregar que la identificación entre *mundo de la vida* y *ámbito perceptual prepredicativo* con la que opera la crítica de Von Herrmann (especialmente en el capítulo “Mundo de la vida y ser-en-el-mundo” de su *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit*” (Frankfurt: Klostermann, 1985), 44–65) al supuesto modelo husserliano del “entramado de fundamentación” tiene como precedente una interpretación ampliamente difundida de la fenomenología tardía de Husserl, que se remonta hasta la “Introducción” de *EJ* redactada por Landgrebe. Esta misma interpretación fue adoptada por Merleau-Ponty y Derrida, pero también por el alumno de Landgrebe, H. Blumenberg, y otros estudiosos más de la fenomenología husserliana tales como D. Carr, Th. Seebohm, e incluso D. Zahavi, de acuerdo con A. Staiti. Sin embargo, como ha mostrado recientemente el propio Staiti, el regreso desde las estructuras predicativas de los juicios a las estructuras prepredicativas de la percepción presentado esquemáticamente en *EJ* no es lo mismo que el regreso desde el mundo idealizado por la ciencia moderna al mundo de la vida presentado en *La crisis*. Estas dos tareas de la fenomenología tardía de Husserl no son incompatibles, pero de ninguna manera deben ser confundidas. De tal manera que el mundo de la vida en su concreción histórica, lingüística, cultural

Así, podemos decir que para que una pelota de fútbol pueda comparecer para nosotros *como tal*, en la validez de ser que le pertenece (esto es, siendo efectiva y realmente lo que ella es de acuerdo a su τέλος interno, es decir, su ἐντελέχεια), ella necesariamente debe ser, al menos potencialmente, vista y, más aún, tocada, o sea, *percibida* de una u otra forma, y más aún, ella debe poder ser pateada, cabeceada, agarrada, etc; correlativamente, ella debe que poseer determinadas cualidades sensibles: un tamaño, un peso, una dureza y hasta un patrón de colores determinados y adecuados para este determinado juego. Sin embargo, tanto para Husserl como para Heidegger, lo importante aquí sería dejar en claro que los actos que hacen posible la aprehensión sensible de dichas cualidades no son los que orientan el volverse y la atención hacia la captación de la pelota de fútbol como tal, en otras palabras, el *acceso* a ella *como tal* no está determinado primariamente por la percepción (esto es, la captación cognoscitiva [*Kenntnisnahme*] de un objeto sensible), sino por el acto global, sea el del espectador, el del juez, el del jugador mismo, orientados por la actitud y el interés lúdico determinados y propios de la situación global, a saber, la del “mundo lúdico”⁸¹ del fútbol.⁸²

Solo bajo una situación excepcional en cuanto anómala, por ejemplo, al jugar en un campo nevado, se tendría que prestar atención constantemente a la cualidad material “color blanco”, y con todo, en calidad de *cualidad cromática del* objeto de juego “pelota” (y no de un objeto material esférico que flota en el vacío), precisamente, porque ella sería muy difícil de ser identificada en el campo de juego. Aquí habría una pequeña modalización de la actitud y situación *normales* del juego en función de que el objeto de juego se presenta bajo ciertas condiciones *anómalas*, las cuales, en este caso, no son suficientes para convertirlo en un otro, ni tampoco al juego en sí. Pero incluso en la situación perfectamente cotidiana de un partido entre clases en una escuela primaria donde la botella plástica en su función de pelota quede “anulada” como objeto de juego de un pisotón mal intencionado, desde la actitud y a través del interés profundamente inmersivos del juego —como solo pueden darse en ese tipo de situaciones, a diferencia de los profesionales— se buscará inmediatamente normalizar el partido con una nueva pelota, por ejemplo de papel; es casi imposible imaginar continuar un partido profesional con una pelota de papel.

y espiritual de ninguna manera podría identificarse con el mero ámbito perceptual prepredicativo de dicho mundo de la vida. Dicho ámbito solo puede ser abordado *per se* como un momento abstracto dependiente de aquel. Ver Andrea Staiti, “Pre-Predicative Experience and Life-World: Two Distinct Projects in Husserl’s Late Phenomenology,” en *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, ed. Dann Zahavi (Oxford: Oxford University Press, 2018), 155–72.

⁸¹Ver Fink, “Oasis de la felicidad. Reflexiones para una ontología del juego” en FGA 6, 21–22.

⁸²Claro está que esto no significa que una pelota solo aparezca *en cuanto tal* en la actualidad de una situación de juego en ejecución (o sea, en la cancha); sin embargo, este mundo lúdico al que ella necesariamente pertenece tiene que ser al menos evocado de uno u otro modo incluso si no se la percibe jugando con ella. Para un análisis más detallado del fútbol como situación de juego ver Laura Viviana Pinto Araújo, “Aproximaciones fenomenológicas al fenómeno lúdico del fútbol,” *Revista Ariel* 32 (2012): 31–34.

De modo que habría que decir que bajo condiciones *óptimas* de juego, del mismo modo que bajo condiciones óptimas para la apreciación estética de una obra de arte en cuanto tal, “las percepciones allí tienen el rol esencial que les pertenece, no obstante, ellas solo cumplen la función de *actos subordinados*,⁸³ de condiciones, de sustratos, de fundaciones” (Hua VIII, 104). En suma, como podemos ver, la concepción madura de la intencionalidad desarrollada a partir del fenómeno fundamental del *interés* resulta compatible con los análisis heideggerianos del trato cotidiano y las cosas del mundo circundante.⁸⁴

En conclusión, Heidegger no tomó en cuenta que gran parte del camino de la fenomenología husserliana fue “jalonado” desde muy al inicio por sus análisis del fenómeno fundamental del *interés*, los cuales estuvieron al alcance de Heidegger —quizá de manera más bien tardía, cuando él ya se había hecho una imagen más o menos fija para el resto de su vida de “Husserl”— en el momento que tuvo oportunidad de revisar, hacia finales de 1927,⁸⁵ el manuscrito “Estudios sobre la estructura de la conciencia”, pero cuyas pistas también están presentes en *Ideas II* (cuyo manuscrito Heidegger conocía por lo menos desde 1925), en *EJ* de 1939 y en algunos de los análisis que dieron lugar a las recién citadas lecciones sobre “Lógica trascendental” accesibles en Hua XI desde 1966. Análisis que, como ya se mencionó, repercutieron directamente en la tematización del mundo de la vida hecha en *La crisis*, obra que Heidegger ciertamente también conoció y de la que simplemente no pudo dar crédito a Husserl.⁸⁶ Asimismo, las interpretaciones hechas por Von Herrmann —a las que nos hemos referido en esta sección y que serán extraordinariamente importantes para el capítulo siguiente— únicamente toman en cuenta la crítica de Heidegger y parecen desconocer por completo las implicaciones que tienen los análisis del *interés* en la comprensión del “*a priori* universal de la correlación”, a pesar de que a partir de los años setenta han sido publicados más y más manuscritos en los que pueden ser encontrados elementos que permiten abordar dicha problemática.

Todavía más, las lecciones del semestre de invierno de 1904/05 demuestran que Husserl tenía muy en cuenta, al menos desde el primer lustro del siglo XX, que la estructura del *en cuanto que* —comprensible en su concreción última únicamente bajo la perspectiva del interés— también está presente en los análisis de la conciencia de imagen que hace posibles diferentes actividades humanas tales como el dibujar, el pintar, la fotografía, el teatro y la escultura. En la concien-

⁸³Las cursivas son nuestras.

⁸⁴Overgaard llevó a cabo una detallada exposición del modo en que tanto Husserl como Heidegger ponen en marcha análisis descriptivos de lo primero dado en la experiencia práctica de la vida cotidiana, así como sobre sus respectivas diferencias y críticas con relación a esta problemática en Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, 9–30.

⁸⁵Tal y como se dijo al inicio del segundo capítulo de nuestra investigación; sobre esto ver las pp. 64 y ss del presente trabajo.

⁸⁶Tal y como vimos en el tercer capítulo de nuestra investigación; sobre esto, ver la p. 244 del presente trabajo.

cia de imagen ciertamente es necesaria la presentación y la respectiva aprehensión sensibles de una cosa percibida que “contiene” la imagen, sin embargo, aquí también la percepción tiene un papel fundante y a la vez subordinado (como *conditio sine qua non*), ya que aquí también la atención no está puesta en su objeto (sensible) y sus respectivos actos de aprehensión no son los que orientan la actividad en cuestión, más bien ella resulta guiada por un interés que la abarca y la subsume. Lo que significa que en la conciencia de imagen la “cosa” [*Ding*] percibida es solo el sustrato, lo mismo que sus respectivos actos que hacen posible la representación del objeto representado hacia el cual se dirige nuestra atención, esto es, la *imagen* de la que tenemos conciencia en la conciencia de imagen.⁸⁷

Consideramos que Fink acertó en denominar como “transparencia”⁸⁸ [*Durchsichtigkeit*] al modo de dación propia del sustrato sensible de la conciencia de imagen en su disertación “Representación e imagen” de 1929.⁸⁹ En efecto, el sustrato sensible de la imagen ciertamente es dado perceptualmente en la conciencia de imagen, pero no como el “objeto” de dicho modo de conciencia, sino que él resulta *apercibido* en el modo particular de un “encubrimiento” [*Verdecktheit*] por parte de la imagen; “por ejemplo, una imagen reflejada en el agua ‘encubre’ el agua bajo un modo particular de recubrimiento [*Überdeckung*]”.⁹⁰ El soporte sensible como tal *está ahí* en la conciencia de imagen, pero solo como *aquello a través de lo cual aparece* (lo *diafano*) la imagen que es el objeto de mi interés en dicho modo de conciencia.

No es difícil ver que algo semejante sucede en la dación primaria de las cosas prácticas. Con esto queremos decir que en el trato cotidiano en el que las cosas prácticas comparecen para nosotros *en cuanto tales*, las propiedades sensibles de las mismas sí que resultan *apercibidas*, claro está, en el modo de una *transparencia* propia a esta clase de experiencia. Así que a partir de una generalización de dicho concepto, es posible comprender el sentido concreto de la mera relación formal de *Fundierung* entre los actos implicados en la dación primaria de las cosas prácticas. Dicho de otro modo, podemos decir que la *transparencia* es, pues, el *modo de ejecución concreto* de un complejo de actos en un entramado de intereses prácticos bajo una actitud determinada. A través de dicho modo de ejecución, las propiedades sensibles resultan necesariamente *encubiertas* para que el *ser relativo* de la cosa práctica en cuestión quede anticipado y comprendido por mí en

⁸⁷Ver Hua XXIII, 21, 30, 587.

⁸⁸Es muy importante tomar en cuenta que la expresión “transparencia” está utilizada por Fink en un sentido análogo al que Aristóteles imprime a la expresión “διαφανές”, cuando dice que el agua y el aire son *aquello a través de lo cual* el color es visible para el ojo (*De Anim.* 418b); por lo que en este caso dicha expresión no debe ser entendida en el modo en que Heidegger la emplea (como veremos en la pp. 360 y ss. del siguiente capítulo del presente trabajo) en *St* para designar el modo destacado del ser del Dasein a través del cual este ente se comprende a sí mismo en la integridad de lo que él es, en su existencia.

⁸⁹De la que Husserl y Heidegger fungieron como *Referat* y *Korreferat*, respectivamente. Sobre esto, ver Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, 18.

⁹⁰Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 76.

su *cómo* en cuanto lo primero dado como correlato de mis interés práctico. Ahora bien, como señaló el propio Fink en uno de sus manuscritos de trabajo, el análisis constitutivo bien entendido y que se esfuerza por alcanzar:

[...] los estratos constitutivos profundos es una deconstrucción [*Abbau*], es pues un retrotraerse [*Rückgang*], un *regreso* [*Regreß*]. Ahora bien, resulta crucial que el análisis individual sea considerado constantemente desde su punto de partida y su *situación*. La *situación regresiva* (el lugar de perforación de la excavación analítica de las profundidades) es un momento estructural esencial de la excavación misma (FGA 3/1, 323).

Este “análisis regresivo” al origen es lo que Husserl también llamó “arqueología fenomenológica”.⁹¹ Para la fenomenología husserliana madura, la *situación* —desde la cual se llevan a cabo los análisis constitutivos en cuanto preguntar retrospectivo que pone de relieve y clarifica los diferentes estratos (con sus respectivas estructuras) necesariamente encubiertos gracias a lo que en cada caso es el tema de nuestros intereses— no es la de una subjetividad abstracta a partir de la cual intentamos alcanzar un mundo fragmentado distante, sino que, como ya se dijo al final de la sección anterior, se trata del suelo unitario del mundo de la vida en el que las cosas comparecen primeramente como cosas correspondientes al conjunto de los intereses prácticos. Nuestra experiencia del mundo de la vida posee entonces primordialmente una orientación práctica a partir de la cual, por vía de una modificación, puede surgir otro orden de intereses. En los análisis regresivos que parten necesaria y primariamente de tal situación, los estratos soterrados —aunque no por ello absolutamente ausentes— son accesibles descriptivamente para el fenomenólogo a través de la deconstrucción de los estratos de la superficie, que en su conjunto se revelan siempre como *momentos abstractos* de la respectiva cosa práctica en sí y primeramente dada como correlato de mis intereses mundanos en la situación universal originaria en el mundo, la *actitud natural*.⁹²

En cuanto momentos abstractos, los estratos puestos de relieve analíticamente no podrían ser tomados como “cosas” (seres en sí) colocadas simplemente al lado o debajo de las cosas primariamente dadas en la experiencia del mundo de la vida y con el mismo rango de originaridad que ellas o incluso mayor, como parecen haber interpretado Heidegger y Von Herrmann. La arqueología fenomenológica lleva a cabo una importante labor de *desustancialización*, o si se pre-

⁹¹“La arqueología fenomenológica: la exhumación de las edificaciones constitutivas ocultas en sus estructuras edificativas, esto es, de las edificaciones de las operaciones [*Leistungen*] aperceptivas que comparecen ante nosotros como el mundo de la experiencia. El preguntar retrospectivo y el posterior sacar a la luz el sentido del ser productivo de las efectuaciones individuales hasta llegar a lo último, a los ἀρχαί, para dejar surgir de nuevo (hacia arriba y a partir de dichos principios últimos) en el espíritu la sobreentendida unidad de valideces de ser que de este modo resultan fundadas de múltiples maneras y con su ente relativo. Tal y como en la arqueología común y corriente: reconstrucción, comprender en zig-zag” (HuaMa VIII, 356). Sobre la caracterización de la fenomenología como arqueología ver también Hua IX, 367–368; HuDo III/2, 260.

⁹²Ver Hua XXXVIII, 298 y el § 10 de EU 38–44; 43–49.

fiere, *descosificación*, de capas abstractas de la experiencia, las cuales, tanto en las teorías sensualistas como en las kantianas, fueron tomadas precisamente como seres en sí concretos. Dicha labor sería análoga a aquella desustancialización de la “privación” o del “infinito” hecha por Aristóteles en su *Física*. El ser y el ser-así de las cosas primeramente dadas en el mundo de la vida resultan irreductibles a alguno de sus momentos o a la mera conjunción de los mismos, ellas son siempre más que la mera suma de sus partes. Sin embargo, esto no exime del hecho de que, en cuanto momentos abstractos de una unidad superior a sus momentos, dichos estratos puedan ser dados de manera originaria, esto es, en su respectiva forma de evidencia, tal y como fue descubierto por los análisis estático-constitutivos de la fenomenología husserliana temprana. Para sintetizar, podemos decir que el error de la recién aludida crítica al modelo de constitución por capas llevada a cabo por Heidegger y refrendada por Von Herrmann consistió en que ellos no alcanzaron a ver:

- (a) la diferencia entre la unidad primordial de experiencia en su respectiva situación de la que parten los análisis constitutivos maduros con respecto a los momentos que componen dicha unidad (tomados justamente como partes dependientes de esta unidad y no al revés);
- (b) la diferencia entre la evidencia originaria de dicha unidad con respecto a la evidencia originaria de sus respectivos momentos, mismos que bien pueden ser analizados *per se*, siempre y cuando sea bajo el signo de “entes abstractos”.

§ 38. La *epojé* trascendental como modificación intencional y el interés trascendental

Como se advirtió desde el inicio de la presente investigación, la protoinstitución de la fenomenología trascendental está posibilitada por la *transmutación radical de la actitud natural en la actitud fenomenológica trascendental*. Como también se dijo, esto no es un mero cambio de paradigma conceptual o un nuevo tipo de experimento mental, sino una *efectiva transformación radical de nuestra existencia en el mundo*. Tomando en cuenta lo dicho hasta aquí en el presente capítulo, es posible comprender la problemática global que articula a esta transformación a partir del *cambio radical* que comporta el ya aludido *nuevo interés* surgido de la radicalidad metodológica de la reducción fenomenológica trascendental frente al *interés universal por el mundo*.

Este cambio de ninguna manera podría ser entendido a partir de los cambios que encontramos, por ejemplo, en la transformación del modo potencial al actual de un determinado acto cognoscitivo aislado; mucho menos es semejante al tipo de modificación del cumplimiento de tal o cual acto, como lo son la *frustración* y el *conflicto*,⁹³ que posibilitan las formas originarias (experienciales y antepredicativas) de la negación y la duda; en fin, tampoco se parece al tipo de

⁹³Ver Hua XI, 26–33.

mutación interna de un acto global que acontece a través del cambio en el orden de la trama de actos parciales de dicho acto global; es más, ni siquiera resulta comparable a la clase de cambios que tienen lugar a través del entrelazamiento temático en el progreso de un propósito englobante y que hacen posible tanto la alternancia de un interés concomitante por otro, como el tránsito de un interés nuevo a otro, siempre bajo la orientación continua de una determinada dirección temática duradera. Descriptivamente hablando, este cambio más bien debe ser entendido en términos positivos como una *modificación intencional* en la que lo modificado, el interés universal por el mundo (y, con él, la multiplicidad y diversidad de intereses intramundanos), está incluido en el nuevo interés precisamente en cuanto modificado.

Dicha modificación, la más radical que pueda tener lugar en nuestra vida, está unida esencialmente al cambio de actitud que afecta a la habitualidad temática duradera desde la que se abre la posibilidad de todos y cada uno de nuestros intereses intramundanos en nuestro involucramiento con nuestro mundo circundante y sus asuntos. Por ello, habría que precisar que este *habitus de ejecución global* (la actitud) que debe ser modificado por el tipo de cambio que posibilita el nuevo interés es aquel que determina la totalidad de nuestra vida mundana en cualquiera de sus modos. En uno de sus manuscritos de trabajo de finales de 1935 Husserl designa esta forma de habitualidad temática fundamental del “vivir a través de la tematización natural” (Hua XXXIV, 74) como la “actitud objetiva originaria” (Hua XXIX, 134) —tomando, claro está, la expresión “objeto” en el sentido más formal y general posible en cuanto el correlato de la tematización que tiene lugar en cada caso—, misma que Husserl y Fink también caracterizan en su trabajo conjunto de reelaboración de las *MC* como la “actitud directa y objetiva hacia el mundo” (HuDo II/2, 35).

Como ya se ha dicho, dicha modificación instituyente del filosofar fenomenológico está articulada por dos momentos que se copertenecen esencialmente: la *epojé* trascendental y la reducción trascendental. La primera constituye “la más universal y radical puesta fuera de juego de todas las premenciones o todas las tradiciones —todas las presuposiciones— en el sentido más amplio posible” (Hua XXXIV, 303). Con ello se quiere decir que no solo se hace *epojé* de las construcciones teoréticas de la ciencia y la filosofía mundanas sino de toda predación que sea aceptada sin más por nosotros, incluyendo la predación del mundo en tanto en cuanto ella constituye, como ya se dijo en el capítulo anterior, la presuposición universal de toda dación, ya sea en el ámbito preteorético, ya sea en el ámbito teorético de nuestra existencia. No está de más volver a señalar, como Husserl mismo lo hizo en una carta del 18 de junio de 1937 a M. Farber, que, entonces, al hablar del mundo como la *presuposición fundamental*, “[...] el concepto de presuposición recibe un nuevo sentido en el radicalismo de la fenomenología trascendental” (HuDo III/4, 83): el mundo no es un prejuicio en un sentido teorético-constructivo (como creer en la existencia del éter o de los miasmas), ni tampoco un prejuicio preteorético que tiene que ser superado (como

creer que el sol gira alrededor de la tierra), sino una presuposición de un orden enteramente distinto que necesita ser clarificada y comprendida en su sentido propio por el trabajo fenomenológico. La finalidad de la *epojé* trascendental es la “puesta al descubierto del suelo absoluto de la experiencia” (Hua XXXIV, 122) del mundo y lo mundano, a saber, la subjetividad trascendental constituyente en cuyo ocultamiento en la actitud natural apercibo atemáticamente siempre y desde siempre al mundo como predado.⁹⁴ Como vimos, en dicha actitud sí que puedo convertir al mundo en su predación en tema expreso de la ontología del mundo de la vida, pero incluso en esta, la ontología fundamental mundana, el “ser constituido” de dicha predación permanece totalmente no tematizado e intematizable y por ello incuestionado e incomprendido en su sentido propio.

La *epojé* trascendental de toda predación y, con ello, de la tesis del mundo, no debe ser entendida como una mera “conversión de la tesis en antítesis, de la posición en la negación” (Hua III/1, 63; 142); es decir, el mundo y todo lo mundano, en donde yo mismo estoy incluido como hombre en medio de relaciones con otros hombres, “no es cancelado por mi reflexión fenomenológica, tampoco es desvalorado o alterado” (Hua XVII, 282; 339). Así que la idea de que la *epojé* trascendental pretende eliminar el mundo para así refugiarse en el supuesto immaculado oasis de la subjetividad trascendental es totalmente erróneo.

Por tal motivo, hacia 1924 Husserl llevó a cabo una severa crítica al § 49 de sus *Ideas I* en donde se presentaba la conciencia pura como “residuo de la aniquilación del mundo” (Hua III/1, 103; 187), “lo que conduce fácilmente a creer que el mundo en adelante deja de ser tema fenomenológico y que en su lugar solo serían tema los actos ‘subjetivos’, las maneras de aparición, etc., que se refieren al mundo” (Hua VIII, 432); o sea, lo que conduce a creer que la fenomenología husserliana tiene como tema un abstracto yo sin mundo, obtenido cartesianamente por una abducción teórica, tal como vimos que criticó Heidegger. Como ya se dijo, el mundo en su predación experiencial es innegable e incancelable; de hecho, tanto en las lecciones sobre “Filosofía primera” como en *La crisis* se comienza la investigación fenomenológica partiendo de la tematización del *factum* del mundo para reconducirse desde ahí hacia la vida trascendental intersubjetiva, en vez de dirigirse “al *ego* trascendental como de un salto”, con ello, “poniendo a la vista un aparente vacío de contenido” (Hua VI, 158; 196), como en *Ideas I*. De manera que la reducción fenomenológica trascendental debe ser definida como una transformación radical de nuestra existencia en el mundo, en primer lugar:

A) porque la *epojé* trascendental que la posibilita debe ser entendida como una *modificación radical del modo natural* de vivir en la creencia en el mundo en la que “queda inhi-

⁹⁴No olvidemos que “en el natural vivir simple y directamente entregado a [*Dahinleben*], *el mundo no es un tema*, sino que él está *predado*, y como una unidad universal, si bien no a partir de la unidad de una síntesis activa” (Hua XXXIV, 67).

bida la ejecución ingenua viviente de la validez del mundo” (Hua VIII, 459), por lo cual, “en lugar de permanecer en el modo del ‘vivir simple y directamente entregado al mundo’, efectuamos un cambio universal del intereses” (Hua VI, 149; 187).

Con ello, tiene lugar la protoinstitución de un nuevo interés completamente desconocido hasta ahora, a saber, “el interés por el universo de lo subjetivo en el que el mundo tiene su sentido de ser para mí, en el que también mi ser hombre en cuanto tal adquiere su sentido” (HuaMa VIII, 125), es decir, lo que Husserl también llama el “interés trascendental” (Hua XXIX, 268), y “en el que precisamente la nueva palabra ‘ser-predado [*Vorgegebensein*]’ del mundo, se vuelva necesaria” (Hua VI, 149; 187). Por ello, “‘el’ mundo no se ha perdido a través de la *epojé*” (Hua XV, 366), mucho menos se ha aniquilado, sino justamente lo contrario, a través de ella, el fenomenólogo “pone al mundo como *aquello cuya constitución debemos comprender*”.⁹⁵

Que la *epojé* trascendental deba ser correctamente entendida como una “modificación de la ejecución [*Vollzugswandlung*]” (Hua XXXIV, 347) de la vida mundana, que como tal, representa “un nuevo género de modificación intencional” (Hua XXXIV, 347), significa que la *validez de ser* [*Seinsgeltung*] del mundo del que soy consciente —es decir, que apercibo en cada momento como existente y que necesariamente coapercibo del mismo modo cuando soy consciente de lo que cada vez me sale al encuentro en mi mundo circundante— no resulta alterada en absoluto, puesto que lo que resulta modificado es más bien “la ejecución de la misma” (Hua XXIX, 268). En otras palabras, queda inhibido el *modo* en que *natural, normal e ingenuamente* meramente vivo siempre y desde siempre *simple y directamente entregado* al mundo en cuanto realidad predada existente e indiferente a que yo lo experimente o no. Como ya se dijo, es posible que tal modificación devenga en un nuevo *habitus* de ejecución de mi vida, esto es, una nueva actitud, la *actitud trascendental*, sin que esto signifique que el mundo ahora no valga para nosotros; el mundo sigue ahí pero en una nueva forma destacada, a saber, como puesto entre paréntesis. En este sentido, Husserl afirmó en manuscrito de 1933: “Cuando yo comienzo a filosofar, yo ya estoy en la vida” (Hua XXXIV, 461) y por ello:

De manera formal universal, puedo decir: toda *epojé*, y toda *epojé* universal, presupone como nivel anterior [*Vorstufe*] aquello respecto a lo cual ella es *epojé* y lo implica de cierta manera. Mejor dicho, es una transformación [*Umwandlung*] de un tipo de conciencia en actividad “simple” y directa, la cual, en sí misma no solo se convierte en otra, sino que queda caracterizada como una transformación-de, como una modificación i n t e n c i o n a l (H u a X X X I V , 4 6 1) . ^{9 6}

⁹⁵Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, 51.

⁹⁶En sus primeras lecciones de Friburgo, Heidegger señaló algo muy cercano a lo indicado en esta cita, cuando

Esto significa que, como en toda modificación de conciencia, se tiene aquí también “una conciencia de lo modificado como tal, entonces una conciencia de otra conciencia, pero como conciencia en una conciencia modificante” (Hua XXXIV, 190). Por ello, como en toda modificación de intereses, en el interés trascendental se retiene y se incluye en él el interés universal orientado al mundo pero *no en su universal modo originario inmodificado* (por ello *natural*) de ser vivido, sino que “lo incluye en sí como su variación [*Abwandlung*] [...] en un modo de conciencia que está dirigido hacia otro modo de conciencia que ya no es viviente en la forma original y que tampoco es consciente” (Hua XXXIV, 189–190). Así que en la *epojé* trascendental el mundo sigue siendo lo que él siempre era y es, aunque de un modo distinto, a saber, como mero *fenómeno* ahora temáticamente atendido. En la actitud natural el mundo está ahí para nosotros siempre y desde siempre *tal y como aparece* atemáticamente en la experiencia, o sea, de forma predada, sin que por ello seamos al mismo tiempo conscientes del sentido de su aparecer. En la inhibición de nuestro abocamiento propio de nuestros intereses mundanos, posibilitada por la *epojé* trascendental seguimos siendo conscientes del mundo pero ahora temáticamente *en cuanto aparece*. La reducción fenomenológica trascendental debe ser definida como una transformación radical de nuestra existencia en el mundo, en segundo lugar:

B) porque al efectuar la *epojé* trascendental de nuestro interés universal por el mundo y de nuestros respectivos intereses mundanos, con ello también queda modificado en los términos señalados todo lo mundano de lo que soy actual o potencialmente consciente, incluyendo, claro está, mi propia subjetividad mundana en su situación originaria en la actitud natural, la de todos mis congéneres y, a decir verdad, potencialmente **l a d e t o d o s l o s s e r e s a n i m a d o s .**

En otras palabras, a través de la habilitación de la *diferencia fenoménica* entre *el mundo que aparece* de forma atemática y *el mundo en cuanto aparece* ahora de forma temática puesta en marcha con la *epojé* trascendental se habilita también “una diferencia radical entre el ente individual ingenuamente temático en el horizonte del mundo y el ente temático en cuanto *está siendo* en el horizonte temático del mundo” (Hua XXIX, 218–219).⁹⁷

Entre la *actitud natural* y la *actitud trascendental* no hay pues ni una cesura, ni mucho menos un corte *real* que permitiera describirlas como dos especies de continentes completamente separados, el de la conciencia del caótico mundo externo y el de la conciencia del tranquilizador mundo interno en el que supuestamente se refugiaría el fenomenólogo. Más bien, como afirma

afirmó: “la experiencia de la vida fáctica es algo por entero peculiar. En ella se posibilita el camino hacia la filosofía, y *en ella* se ejerce también el viraje [*Umwendung*] radical que lleva a la filosofía” (HGA 60, 11; 42). Las cursivas son nuestras; hemos modificado la traducción.

⁹⁷Las cursivas son nuestras.

Husserl en un manuscrito de 1930, la *actitud natural* y la *actitud trascendental* “deben ser *reconocidas* como *un modus de la situacionalidad* [Zuständlichkeit] *trascendental*” (Hua XXXIV, 155).⁹⁸ Es por ello que Fink también afirmó que “la reducción misma tiene su situación mundana en el seno donde ella comienza y, de cierta manera, permanece”.⁹⁹ Por tal motivo, la reducción fenomenológica trascendental de ninguna manera podría ser concebida como una renovada “*fuga mundi*”,¹⁰⁰ como un nuevo intento —condenado al fracaso desde el inicio— de *deserción* (*defectio*) del mundo fáctico concreto rumbo a un supuesto “otro” mundo angelical en el que se fundamentaría y se explicaría el primero. Consecuentemente, la fenomenología trascendental husserliana no es y no puede ser confundida con un nuevo platonismo en sentido tradicional.

La *epojé* trascendental comporta una doble dirección correlativa; al quedar el mundo puesto entre paréntesis también queda puesta entre paréntesis la subjetividad mundana: “yo en la *epojé*, no soy yo, el hombre. Yo estoy en la *epojé* (esta palabras implican que yo me experimento a mí mismo y que yo me doy a experimentar a mí en validez de ser) pero ya no en validez con mi humanidad y las propiedades que determinan mi individualidad” (Hua XXXIV, 292).¹⁰¹ En la *epojé* trascendental sigo siendo consciente de mí mismo, pero ahora temáticamente *en cuanto aparezco*; es decir, en ella “tanto el mundo en general como el ser humano devienen mero ‘fenómeno trascendental’” (Hua XXXIV, 291). Cabe señalar que en la puesta en marcha de la *epojé* fenomenológica no solo estamos liberados de nuestro abocamiento al mundo en la ejecución ya sea de nuestros intereses prácticos como de nuestros intereses teóricos por las cosas mundanas y nuestro mundo circundante, sino que también estamos liberados de la ya referida tendencia a quedar inmersos en los intereses mundanos. La reducción fenomenológica trascendental debe ser definida como una transformación radical de nuestra existencia en el mundo, en tercer lugar:

C) porque, en cuanto modificación radical del modo habitual y natural de ejecución de la vida mundana, la *epojé* trascendental no solo puede ser descrita como una modificación radical de mi autoapercpción mundana, sino como una verdadera liberación de

⁹⁸Como sugiere Chernavin, “es posible reconstruir una doctrina fenomenológica de la actitud en cuanto el conjunto de los *modos* de la *Zuständlichkeit* [situacionalidad] trascendental (de la posibilidad de posicionarse en estados dominantes diferentes)” Georgy Chernavin, “L’objectivation de la *Lebenswelt* : vers une généalogie de l’attitude naturelle,” *Acta Universitatis Carolinae. Interpretationes. Studia Philosophica Europeana* II, no. 1: 49. A su vez, hace años que Held defendió la tesis de que esta distinción modal y no real entre una y otra actitud era extraordinariamente cercana a la distinción hecha por Heidegger en *St* entre el modo de ser propio y el modo de ser impropio del *Dasein*. Ver Klaus Held, “Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger,” en *Husserl Symposium Mainz: 27.6/4.7.1988*, Gerhard Funke (Wiesbaden: Steiner, 1988), 34–35.

⁹⁹Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 14–5.

¹⁰⁰Sobre la crítica a la filosofía de Platón en la Época Helenística como una supuesta “huida del mundo” ver Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, trad. Ma. José Torres (Barcelona: Grijalbo, 1999), 24–27.

¹⁰¹Ver la cita de Husserl de la p. 38 del presente trabajo en la que se explicita la *epojé* fenomenológica como una trasmutación radical de mi apercepción humana.

mi “infancia natural del mundo”¹⁰² (Hua VIII, 123) y de mi “cautiverio del mundo” (F G A 3 / 2 , 2 1 7) .

En palabras de Husserl, en la ejecución de la *epojé* trascendental:

el yo se libera de las barreras de la naturalidad de su existencia, aquellas de la humanidad ‘ingenua’, se libera, en cierto modo, de las anteojeras que le ocultan su existencia absoluta, completamente concreta o, lo que es lo mismo, que le ocultan una riqueza infinita de posibilidades de vida en las cuales aquellas de la existencia están ciertamente incluidas, pero en las que, por decirlo de algún modo, son abstractamente incompletas (Hua XXXIV, 225–226).

Ahora bien, si, como acabamos de afirmar, en la ejecución de la *epojé* trascendental de la predación del mundo, soy temáticamente consciente de él y de mí mismo, junto con el resto de lo mundano, *en cuanto aparecemos*, entonces, en última instancia, la gran virtud de la *epojé* trascendental consiste en lograr hacer visible en el sentido más lato del término (o sea, lograr hacer experienciable de forma destacada, de manera temáticamente consciente) aquello que resulta invisible, inapareciente para el yo mundano que meramente vive en el mundo, esto es, el *aparecer en cuanto tal* de lo que *aparece*, o sea, el carácter de ser fenómeno en sentido fenomenológico del mundo y lo mundano.¹⁰³ Al mismo tiempo, justo hasta aquí llega la labor de la *epojé* trascendental, puesto que propiamente hablando ella “es solo el portal de ingreso pasando el cual puede ser descubierto el nuevo mundo de la pura subjetividad” (Hua VI, 260; 294). Como portal, la *epojé* trascendental no es lo mismo que la *reducción fenomenológica* pero habilita su puesta en marcha; ambas, tomadas como momentos codependientes, definen la unidad metodológica fundamental de la reducción fenomenológico trascendental.

§ 39. La reducción trascendental como regreso a la subjetividad trascendental

El *acceso* a y la *exploración* de mi vida trascendental constituyente de mundo no están en absoluto inmotivadas. La *reducción trascendental* parte entonces ya sea de la apercepción del yo mundano o de la apercepción del mundo en general en cuanto fenómenos temáticamente puestos de relieve gracias a la *epojé* trascendental y desde ello ejecuta el acceso reductivo hacia la vida tras-

¹⁰²Tal y como vimos en el segundo capítulo de nuestra investigación, ver p. 83 del presente trabajo.

¹⁰³Sobre el fenómeno en sentido fenomenológico ver especialmente Hua XXV, 68–74 del “Discurso de ingreso a la Universidad de Friburgo” titulado “La fenomenología pura, su ámbito de investigación y su método”, impartido por Husserl de 1917. Sobre el concepto fenomenológico de “fenómeno”, Bernet afirma: “Se puede hablar por primera vez de un fenómeno en sentido estricto cuando algo, en cuanto lo que ello es y tal y como ello es, es decir, en su propio modo de ser correspondiente, aparece. Lo que se muestra como un fenómeno, sin embargo, no solo debe llegar al aparecer desde sí mismo, ello también debe aparecer para alguien *hic et nunc* [...] No existe fenómeno originario alguno sin la autodación de algo concreto [*sachliche*] y sin un dativo de esta dación. Es posible designar junto con Husserl a esta copertenencia como la *relatividad-sujeto* de la autodación de algo concreto, sin que con ello se haya fijado ya un concepto determinado de sujeto”. Bernet, “Transzendente Phänomenologie?” 43–44.

cidental intersubjetiva. Dicho acceso queda ciertamente indicado en el *aparecer* (ya del mundo, ya del yo mundano, ya del resto de las cosas mundanas) en la medida en que el *aparecer* es siempre *aparecer* de algo *en cuanto* algo y *para* alguien *en* el mundo;¹⁰⁴ el *aparecer* de lo que en cada caso yo experiencio trae siempre consigo la indicación del “dativo de la manifestación”¹⁰⁵ que es la subjetividad trascendental. En palabras de Bernet, “el *sentido* que tiene algo que aparece [*en cuanto* algo] lleva consigo huellas de un proceso de formación constitutiva de sentido”.¹⁰⁶ En la *epojé* trascendental dicha indicación queda a la vista como el hilo de Ariadna que la reducción fenomenológica habrá de seguir para tener acceso al laberíntico territorio de la vida trascendental intersubjetiva.

Que todo lo que aparece esté intencionalmente dado para mí en un horizonte de predación no es algo externo con respecto a su aparición, sino algo *constitutivo* de esta, pero también constitutivo (aunque no en el mismo sentido) de mi vida trascendental, de ahí que el *apriori* universal de *correlación* intencional sea precisamente descrita *in forma* como una “correlación”. Por ello, también estamos de acuerdo con Bernet cuando afirma que “aquello que es el sujeto trascendental se determina en Husserl primordial y esencialmente a través del concepto de la constitución trascendental (¡y *no al revés!*)”.¹⁰⁷ Dicho de otra manera, la *correlación intencional* entre subjetividad trascendental y lo que aparece en el mundo no es una relación cuyos *relata* le preexistan y en donde ella quede definida como una coordinación externa real entre sus miembros; por el contrario, en la correlación intencional, “lo primario no son los miembros de la correlación, sino la correlación misma” (HuDo II/1, 228).

Consecuentemente, puede decirse que quien ejecuta la reducción trascendental no cae por accidente, como un náufrago, en la vida trascendental intersubjetiva, sino que en su puesta en marcha se toma “la *intencionalidad como hilo conductor*” (FGA 3/2, 402) del ya referido nuevo interés trascendental. El cual es ejecutado en dicha reducción bajo la forma de un “*cuestionamiento intencional retrospectivo [Rückfrage]*” (FGA 3/2, 402) por la constitución subjetiva de lo que aparece en la “experiencia del mundo en su correspondiente validez de ser como mundo humano, mundo para todos los hombres de acuerdo con las fundaciones [*Fundierungen*] subjetivas de las valideces de ser de todos los entes” (Hua XV, 572). El interés trascendental del cuestionamiento retrospectivo que ejecuta el fenomenólogo en el ejercicio de la reducción fenomenológica tiene como meta aclarar y hacer comprensibles las condiciones subjetivas de posibilidad del aparecer, esto es, la recién mencionada *constitución trascendental*, de lo que en

¹⁰⁴A su vez, a estos tres momentos constituyentes del aparecer, indicados aquí formalmente como el “en cuanto”, el “para” y el “en”, se les sumará un cuarto, el “desde” del ser en su diferencia con el ente, y serán destacados como tales en las conclusiones de nuestra investigación.

¹⁰⁵Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, 73. Ver Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, 102.

¹⁰⁶Bernet, “Transzendente Phänomenologie?” 47.

¹⁰⁷Ibid.

cada caso aparece como mundo, como hombre, como lo mundano en cualesquiera de sus formas, a su vez, descubriendo de manera correlativa los diferentes niveles de autoconstitución de la propia vida trascendental intersubjetiva constituyente del mundo.¹⁰⁸

A su vez, como se dijo más atrás del presente capítulo, en la medida en que en la actitud natural estamos totalmente entregados al mundo y lo mundano, quedando inmersos en ellos sin saber nada acerca de la función trascendental constituyente de nuestra propia vida subjetiva, Husserl también caracterizó esta actitud como la “actitud unilateral [*einseitige Einstellung*]” (Hua XXIX, 530; Hua XVII, 88; 135; HuDo II/2, 35). En conformidad con ello, los múltiples intereses mundanos en tanto que son modalizaciones del interés universal orientado al mundo, bien pueden ser entendidos (tomando prestada una expresión utilizada por Husserl en sus lecciones del semestre de verano de 1919 sobre “Naturaleza y espíritu”) como modalizaciones de este el “*interés unilateral*” (HuaMa IV, 140). Pero la adecuada comprensión de la reducción fenomenológica trascendental está estrechamente vinculada a la aclaración de lo que Husserl llamó en el § 53 de *La crisis* “la paradoja de la subjetividad humana” (Hua VI, 182; 219), a través de la superación de la “unilateralidad cerrada del total de la vida de intereses” (Hua VI, 209; 245) que tiene lugar en la *epojé* y la reducción trascendentales.

Como se dijo al inicio del primer capítulo de nuestra investigación, la reducción fenomenológica trascendental tiene lugar en el mundo; ella misma y quien la ejecuta se mundanizan, esto es, cobran una apariencia efectiva en el mundo de la actitud natural, y, como también se dijo, esto nos permite plantear interrogantes desde una perspectiva mundana sobre el sentido tanto de ella como de lo puesto de relieve a través de su ejecución, como la siguiente: “¿pero los sujetos trascendentales, vale decir los que funcionan para la constitución del mundo, son seres humanos?” (Hua VI, 187; 224). La respuesta no es sencilla, puesto que, por un lado, se debe decir que la “intersubjetividad universal” y la “humanidad que innegablemente es una parte componente del mundo” (Hua VI, 183; 220) son numéricamente una sola; pero justo por ello sería necesario plantear dos pregunta más. La primera: “¿cómo una parte componente del mundo, la subjetividad humana en él, puede constituir el mundo en su totalidad, vale decir constituirlo como su configuración intencional?” (Hua VI, 183; 220), pregunta que nos confronta una vez más con el hecho de que el antropologismo y el psicologismo no representan un mero error deductivo, sino peligros constantes que forman parte de nuestra propia identidad y apercepción mundanas.¹⁰⁹ Dicho peligro no podrá ser superado hasta que se logre clarificar la paradoja de ser sujeto *para* el mundo y al mismo tiempo ser un ente mundano más en él.

¹⁰⁸Cf. Hua IX, 239–240 18–19.

¹⁰⁹Eso fue señalado desde el inicio de nuestra investigación, ver la p. 28 y ss del presente trabajo.

Si, como ya se dijo desde el segundo capítulo de nuestra investigación, ser hombre en el mundo significa ser el resultado de un proceso autoconstitutivo en una atemática y anónima apercepción humanizante y mundanizante que, como se acaba de ver, está ejecutada a través de posibilidades modales de la ejecución de nuestra vida en la actitud natural, tales como el abocamiento, el quedar perdidamente inmerso en el mundo y la autopreservación. Una vez *explicitado* (aunque para nada aún *clarificado*¹¹⁰) mínimamente el sentido de nuestro ser ente en el mundo como ser constituido queda aún por responder a la segunda pregunta: “¿quiénes somos nosotros como sujetos que llevan a cabo la efectuación de sentido y de validez de la constitución universal, nosotros como los que constituyen en comunidad el mundo como sistema-polar, por lo tanto como configuración intencional de la vida comunitarizada?” (Hua VI, 186; 223). A lo que habría que responder que *en cuanto* sujetos *para* el mundo, esto es, sujetos trascendentales constituyentes del mundo, *no somos* una parte componente de él y no podríamos serlo y, sin embargo, “en la transición de la mirada inquisitiva desde yo-sujeto al yo-objeto y viceversa tengo que reconocer, en evidencia apodíctica, que el yo que es sujeto de la experiencia es idéntico al yo que ha devenido objetivamente en hombre” (Hua VIII, 71); pero ¿acaso podemos conformarnos con una mera definición negativa del sujeto trascendental? y ¿cómo comprender esta identidad sin que ello implique anular la diferencia recién afirmada?

Tal y como se dijo en el segundo capítulo de la presente investigación, Heidegger reconoció ante Husserl —a través de su carta de octubre de 1927— que este es un punto capital de consenso entre ambos; invocando las palabras precisas del filósofo suabo: “el ente en el sentido de lo que usted llama ‘mundo’, no podría ser clarificado a través de un regreso hacia un ente del mismo modo de ser” (HuDo III/4, 146).¹¹¹ Pero, al mismo tiempo, esto también podría ser tomado como un punto de coincidencia, al menos aparentemente formal, con la filosofía trascendental que se remonta hasta Kant. Para ello, tan solo hace falta evocar la idea cardinal kantiana —retomada y radicalizada por los neokantianos de Baden y especialmente de Marburgo— de que la unidad de las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos dados en la experiencia no es algo que a su vez resulte dado como objeto de una experiencia posible; ¿no esto mismo es lo que acabamos de señalar al reconocer la diferencia entre la subjetividad trascendental y el mundo de la actitud natural? De ninguna manera, como señalaron Husserl y Fink, la fenomenología pura es

¹¹⁰Sobre la distinción metodológica fundamental entre “elucidación” [*Verdeutlichung*] y “clarificación” [*Klärung*] de un concepto, ver el § 67 de *Ideas I* (Hua III/1, 141–143; 227–229) y sobre todo el § 20 de *Ideas III* (Hua V, 101–105; 115–120). Así mismo, ver también la muy útil nota “(I)” de la “Introducción” de J. Derrida a Edmund Husserl, *L’origine de la géométrie*, trad. Jacques Derrida (París: PUF, 1962), 42. En ella se indica que S. Bachelard prefirió traducir *Verdeutlichung* por “*processus de distinction*” o “*procès qui rend distinct*” para su traducción de Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendente*, trad. Suzanne Bachelard (París: PUF, 2002).

¹¹¹Ver p. 85 del presente trabajo.

una filosofía trascendental enteramente distinta e independiente de la filosofía kantiana y sus derivaciones.

39.A) El acceso discursivo a la subjetividad trascendental según Kant

Recordemos que el idealismo trascendental kantiano es concebido como la única solución posible ante dos posiciones metafísicas históricamente desarrolladas y totalmente opuestas: *a)* la totalidad de lo real es en sí y por sí, o sea, completamente independiente e indiferente del hecho de que el ser humano tenga o no representaciones de lo real; *b)* la totalidad de lo real es completamente dependiente en todo sentido de la capacidad humana de producir representaciones. Como es bien sabido, contra ambas posiciones, la tesis fundamental del idealismo trascendental kantiano es que “las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general” —las cuales tienen su *origen* en el sujeto— “constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*”;¹¹² claro está, ello siempre desde una perspectiva teórica cognoscitiva concebida, como dicen los neokantianos de Marburgo, a partir del *factum* de la ciencias de la naturaleza y, al menos para Kant, válida únicamente en este ámbito. Tómese en cuenta que al decir esto no creemos que se está afirmando o negando nada con respecto a la interpretación “ontológica” de Heidegger.

Como también es consabido, la tesis fundamental del idealismo trascendental kantiano requiere una justificación racional muy peculiar, a saber, la “explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos”, a la que Kant también llama en la primera *Crítica*, “deducción trascendental”.¹¹³ En dicha justificación deben ser tomadas en cuenta las dos fuentes totalmente heterogéneas del conocimiento reconocidas como tales por Kant: la intuición sensible y el entendimiento. La deducción trascendental consiste entonces en justificar cómo la subjetividad *construye* de forma *a priori* la objetividad, entendiendo por ello no una producción de la cosa dada en la experiencia tal cual es en sí misma, como en el idealismo subjetivista, sino de su validez objetiva [*objektive Gültigkeit*], esto es, de su ser fenoménico. Dicho en otras palabras, lo construido en el sentido de lo efectivamente puesto y determinado por parte del sujeto es la posibilidad de que lo dado en la experiencia teórica sea referido significativamente, y por ello, conocido *en cuanto* objeto, a partir de una anticipación de su ser objetivo, la mencionada objetividad, la cual resulta ya pretendida y predeterminada de manera completamente independiente a la experiencia *por* y *en* el sujeto cognoscente.

El éxito o el fracaso de la deducción trascendental depende del reconocimiento de una *diferencia* establecida por Kant entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico, la cual depende

¹¹²Kant, *Crítica de la razón pura*, 196.

¹¹³Ibid., 121.

de una distinción radical entre la *apercepción trascendental* y la *apercepción empírica*. La primera nos abre el acceso al “yo en cuanto *sujeto* del pensar (en la *Lógica*), que significa la pura apercepción (el mero yo que reflexiona) y del cual no hay absolutamente nada más que decir, sino que es una representación perfectamente simple”,¹¹⁴ mientras que la segunda nos abre el acceso al “yo en cuanto *objeto* de la apercepción, o sea, del sentido interno, el cual encierra una multiplicidad de determinaciones que hacen posible una *experiencia* interna”.¹¹⁵ Dicho de otra manera, la apercepción empírica me permite saber de mí en cuanto “me *aparezco*”,¹¹⁶ en cuanto fenómeno para mí mismo, pero no en cuanto lo que yo *soy*. A su vez, ella, como toda experiencia posible, presupone ingenuamente las condiciones de los objetos de la experiencia, las cuales no están dadas en la experiencia misma, sino que resultan ser puestas por el sujeto. De tal modo que la apercepción empírica nos permite percibirnos como objetos de experiencia, pero sin ser capaz de ponernos frente a las condiciones que ella misma presupone ingenuamente para hacer esto, lo que significa, sin ser capaz de ponernos frente a nosotros mismos *en cuanto sujetos*.

A diferencia de la apercepción empírica, que tiene como correlato al yo fenoménico, la apercepción trascendental tiene como correlato al *yo puro*, el cual es una representación que “está completamente vacía”.¹¹⁷ Puesto de otro modo, el *yo puro* no es en sí mismo un concepto que remite, sea *a priori*, sea a partir de la experiencia, a un objeto, a un fenómeno, sino que más bien él es “el vehículo de todos los conceptos”,¹¹⁸ o más precisamente, “la mera conciencia que acompaña cualquier concepto”.¹¹⁹ La autoconciencia del yo puro constituye la condición de posibilidad última, “el principio más elevado de todo el conocimiento humano”,¹²⁰ en tanto en cuanto “solo puedo afirmar que soy consciente de todas las percepciones si las atribuyo a una misma conciencia, a la apercepción originaria”.¹²¹ La unidad del yo empírico es, pues, una unidad fundada, condicionada, o si se prefiere, como dicen los neokantianos, construida. En cambio, la unidad del yo puro es pensable como la “conciencia de identidad del yo” que a la vez “es la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos”.¹²²

En otras palabras, esta identidad del yo puro a la que Kant llama “unidad trascendental de la autoconciencia”,¹²³ es lo que en última instancia permite unificar “en un concepto del objeto

¹¹⁴Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos (Madrid: Alianza, 1991), 26.

¹¹⁵Ibid.

¹¹⁶Ibid., 36.

¹¹⁷Kant, *Crítica de la razón pura*, 330.

¹¹⁸Ibid., 328.

¹¹⁹Ibid., 131.

¹²⁰Ibid., 155.

¹²¹Ibid., 146.

¹²²Ibid., 137.

¹²³Ibid., 154.

toda la diversidad dada en una intuición”,¹²⁴ es decir, no es el producto de una síntesis, sino que es lo que posibilita esa misma síntesis necesaria a toda conciencia, la cual puede ser representada reflexivamente como la “unidad sintética”¹²⁵ de todas las representaciones, el *yo pienso*. De manera que la diferencia entre el yo empírico y el yo trascendental no es la diferencia entre dos sujetos numéricamente distintos, sino una entre dos distintas maneras de saber de sí del mismo sujeto.¹²⁶ Y, en este sentido, Kant defenderá frente a Descartes que el yo pienso de la apercepción trascendental es el verdadero absoluto de la filosofía que desea fundamentar el orden del conocimiento humano.

En resumen, para Kant, *la condición última de posibilidad de la conciencia del objeto es la autoconciencia del sujeto para el que hay objetos*. Pero en la medida en que la apercepción trascendental constituye la función primordial de la razón humana, entonces, ella es el fundamento último de la disposición arquitectónica de la razón humana que permite “la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea” es decir, un “sistema”¹²⁷ que se articula a partir del “concepto racional de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina *a priori* tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo”.¹²⁸ A decir verdad, dicha apercepción también hace posible la filosofía trascendental misma, es decir, ella representa el fundamento último de la posibilidad de la ejecución de la respuesta a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento en general y del conocimiento *a priori* en particular. La crítica husserliana a los “confusos conceptos míticos de que Kant tanto gusta”, los conceptos de “entendimiento y razón” (Hua XVIII, 214; 181), no se reduce a meros “chistes baratos”,¹²⁹ como dice Natorp, sino que tiene su fundamento, precisamente, en el modo en que el método reflexivo de la filosofía trascendental kantiana *gana el acceso a* la esfera subjetiva originaria y se fija la tarea de *asegurar* la objetividad del conocimiento a partir de dicha esfera en la deducción trascendental.¹³⁰

Para Kant, el filosofar, en cuanto fundado en la apercepción trascendental, no es y no puede ser concebido como un conocimiento intuitivo. Para él, tal tipo de conocimiento solo es aquel capaz de construir un concepto en el que esté presente la intuición *a priori* de su objeto. A su modo de ver, esto sucede exclusivamente en el conocimiento matemático y geométrico.¹³¹ De

¹²⁴Ibid., 158.

¹²⁵Ibid., 155.

¹²⁶Ver Kant, *Crítica de la razón pura*, 169.

¹²⁷Kant, *Crítica de la razón pura*, 647.

¹²⁸Ibid.

¹²⁹Natorp, “Zur Frage der logischen Methode,” 274 y 280.

¹³⁰Las objeciones de Husserl a “la falta de un método intuitivo-mostrativo como base para las construcciones míticas de Kant” se pueden encontrar, por ejemplo, en Hua VI, 116–119; 156–158, pero sobre todo, en el texto compuesto por Husserl en 1924, con motivo del bicentenario del nacimiento de Kant, titulado “Kant y la idea de la filosofía trascendental” (Hua VII, 230–287); el cual, como sugiere D. Welton, bien puede ser tomado como las “meditaciones

manera que la matemática y la geometría no tienen un mero papel ejemplar inicial en el trabajo de la crítica de la razón, sino que resultan metodológicamente relevantes para determinar el tipo de “saber” que es propio de la filosofía, más precisamente, de la filosofía trascendental. Al filosofar trascendental en sentido kantiano, entendido como el modo de acceso a la esfera subjetiva originaria, solo le corresponde “*un conocimiento racional derivado de conceptos*”,¹³² es decir, un *conocimiento discursivo* sobre representaciones posibles y sus relaciones. Esto significa que la filosofía trascendental no se ejecuta a través de *demonstraciones*, puesto que, “como indica el mismo nombre”, las demostraciones en sentido propio “proceden por intuición del objeto”, en cambio, la filosofía trascendental procede a través de “*pruebas acromáticas* (discursivas), ya que solo pueden llevarse a cabo mediante simples palabras”.¹³³

Esto significa que *el acceso metodológico a la esfera subjetiva originaria no es intuitivo, sino discursivo*, por lo que la *explicación* trascendental de la construcción de la objetividad a través de las diferentes modalidades de la actividad originaria de la razón en su uso lógico tampoco procede a través de una presentación inmediata de lo que se pretende justificar, sino que lo hace también discursivamente. Incluso, podríamos decir que, en realidad, no existe una distinción metodológica alguna entre el acceso, es decir, la *mostración*, de la esfera subjetiva originaria, y la *justificación* de que la objetividad se construye en la actividad originaria de dicha esfera. En otras palabras, “se accede” (a decir verdad, se construye discursivamente) a dicha esfera solo en tanto en cuanto se explica argumentativamente que al *suponer* el principio supremo de la razón se puede dar cuenta de las categorías o conceptos puros del entendimiento en que están fundados los juicios sintéticos *a priori*. A nuestro juicio, y en consonancia con las críticas de Husserl a Kant, esto implica que, en última instancia, la comprensión filosófica de la unidad de la apercepción trascendental depende de una suposición, y no una autodación evidente.

En la filosofía kantiana no hay, propiamente hablando, una *presentación* en sentido fenomenológico de la esfera subjetiva trascendental como tal, sino solo una *suposición* de dicha esfera en cuanto principio *ex hypothesi* en la ejecución argumentativa de la deducción trascendental; por ello Husserl advirtió: “todos los conceptos trascendentales de Kant, los del yo de la apercepción trascendental, de las diferentes capacidades trascendentales, los de la ‘cosa en sí’ [...] son conceptos *constructivos* que se oponen por principio a una *última elucidación* [Klärung]” (Hua VI, 203; 239).¹³⁴ Lo cual, significa, de acuerdo con el fenomenólogo, que los conceptos trascendentales kantianos “tienen una falta de claridad propia que por principio sencillamente no se

kantianas” en contraste a las *MC*.

¹³¹Ver Kant, *Crítica de la razón pura*, 575.

¹³²Kant, *Crítica de la razón pura*, 575.

¹³³Ibid., 588.

¹³⁴Las cursivas son nuestras.

puede llevar a la claridad, no se puede trasladar nunca a una formación de sentido creadora de evidencia directa” (Hua VI, 117–118; 157). Estas limitaciones, nos dice Husserl, dan como resultado que “Kant sencillamente no pudo penetrar hasta los verdaderos fundamentos, hasta la problemática más originaria y el método definitivo de una filosofía trascendental” (Hua VII, 242).¹³⁵

§ 40. La subjetividad trascendental como dato fenomenológico

Frente a esto, como ya se dijo, la fenomenología trascendental husserliana no es, y tampoco aspira a ser, una filosofía trascendental en sentido kantiano o de otro tipo ya preestablecido en la tradición filosófica. Por tal motivo, la reducción fenomenológica trascendental no posee un sentido metodológico semejante al de la *deducción* o *explicación trascendental* de Kant y al de la de los neokantianos de Marburgo y del Sureste de Alemania, y tampoco posee parecido alguno con las formas más recientes de *argumentos trascendentales* de Strawson y McDowell o de Putnam y Davidson. Tal y como Husserl afirmó ya desde sus lecciones del semestre de verano de 1906/07, la fenomenología “no nos conduce a fuentes místicas, sino que su campo es el campo de la pura evidencia o claridad” (Hua XXIV, 376). Entre otras cosas, pero principalmente, esto significa que, ya incluso en las *Ideas I*, y a pesar de las críticas y autocríticas señaladas, Husserl dejó suficientemente en claro que el *yo puro* fenomenológico ni es “un yo inventado por obra de una vacía posibilidad lógica” (Hua III/1, 102; 186), obtenido por métodos meramente discursivos-argumentativos, ni posee un sentido puramente lógico-cognoscitivo en cuanto unidad de una síntesis lógica de conceptos.

En otras palabras, el yo puro fenomenológico no resulta *asumido* como un mero supuesto necesario para la justificación de la objetividad del conocimiento al interior de una “teoría”, sea internalista, externalista o coherentista, puesto que “él es, primero y ante todo, “un *dato fenomenológico* hasta donde alcance su peculiaridad esencial comprobable de manera inmediatamente evidente y su co-dación [*Mitgegebenheit*] con la conciencia pura” (Hua III/1, 124; 209).¹³⁶ El *yo puro* no es pues una mera representación vacía puntiforme, ni se limita a ser un mero *polo vacío* de “referencia” de “toda vivencia”, de “todo ‘*cogito*’” (Hua III/1, 178; 268), sino que se autoconstituye como *centro* de identidad personal *de mi propia vida trascendental* concreta en cuanto “sustrato de habitualidades” (Hua I, 100; 119); de tal manera que “con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana una *propiedad nueva y permanente*” (Hua I, 101;

¹³⁵Debemos señalar que, debido a esto, a nuestro juicio, D. Carr se equivoca rotundamente y no hace justicia ni a una ni a otra escuela (atenta, pues, contra el espíritu de la filosofía kantiana y neokantiana, pero también contra el de la fenomenología husserliana) al afirmar que la tematización de la esfera subjetiva originaria por parte de Kant es el producto de una “descripción”, de manera semejante a lo hecho por Husserl. Ver David Carr, “Transcendental and Empirical Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition,” en *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. Donn Welton (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003), 189–90.

¹³⁶Las cursivas son nuestras. Ver Hua XXXV, 273.

119); engrosando, dando consistencia y profundidad a mi identidad personal concreta *hic et nunc* en el mundo.

No debemos olvidar que, como ya se dijo al final del capítulo anterior, de acuerdo con el § 59 de *Ideas I*, la lógica formal junto con su *mathesis universalis* fue sometida a la *epojé*, por lo que ellas no poseen ningún rol constitutivo en la conformación de la fenomenología trascendental, especialmente, no tienen ninguna función metodológica con respecto al acceso y la tematización del campo trascendental.¹³⁷ Esto nos permite señalar que la reducción fenomenológica trascendental no es una “reducción *de* la conciencia” en los términos de la crítica de Heidegger, abordada hacia el final del segundo capítulo de nuestra investigación, cuyos fundamentos históricos y existenciales en sentido heideggeriano fueron analizados a lo largo del tercer capítulo. Dicho más claramente, ella no consiste ni puede consistir en una “trasposición de la conciencia a la esfera categorial de lo formalmente ontológico”, como vimos que acusó Heidegger.¹³⁸

Para ser más explícitos, el método fenomenológico fundamental ni implica una “supresión” de la realidad y una “regionalización” de la vida de conciencia, ni comporta una “purificación” de la misma, en los dos sentidos en que vimos que Heidegger definió la reducción trascendental y la reducción eidética.¹³⁹ En fin, la reducción fenomenológica trascendental tampoco podría ser entendida ni a partir de la “reconducción” en el sentido neokantiano del término,¹⁴⁰ ni a partir de los múltiples sentidos tanto cultos como vulgares, en que se puede emplear la expresión “reducción”;¹⁴¹ con lo antes dicho y con lo que veremos en seguida se puede entender con clari-

¹³⁷Ver p. 254 del presente trabajo.

¹³⁸Ver especialmente la p. 113 y ss del presente trabajo.

¹³⁹Sobre esta doble “purificación”, ver la p. 109 y ss del presente trabajo.

¹⁴⁰Sobre el concepto neokantiano de “reconducción” ver especialmente la p. 168 y ss del presente trabajo.

¹⁴¹Sin ningún afán de exhaustividad, ejemplos de estos múltiples sentidos que posee la expresión “reducción” pueden ser: 1) *El doble sentido lógico-matemático*. Por un lado, como cuando se dice que la entidad A “se reduce” a la entidad B o que el concepto A “se reduce” al concepto B o que la expresión A “se reduce” a la expresión B o que la teoría A “se reduce” a la teoría B o también, de manera destacada, como cuando el propio Husserl habla en el § 29 de *LFLT* de una “reducción formalizadora [*die formalisierende Reduktion*] de las ciencias nomológicas”, por ejemplo, al considerar la posibilidad de reducir la geometría euclidiana (en cuanto “teoría del espacio universal intuitivo”) a una “forma de teoría” en la que “la esfera de objetos determinada, constituida por los datos espaciales, resulta la forma de una esfera” (Hua XVII, 96–97; 143–144). Por otro lado, cuando se habla del tipo de argumentación que elimina la posibilidad de una conclusión absurda, conocida como “reducción al absurdo”;

2) *El sentido abstractivo no ideativo* con respecto a cualquier género o región de cosas: como cuando “reducir” es sinónimo de “sacar algo de algo”;

3) *El sentido de lo que se puede revelar o no como una μετάβασις tanto en el ámbito de la investigación filosófica como en el de la científica* acerca de las determinaciones del ser de algo con respecto a algo más. Como cuando se dice que el alma “se reduce” a la armonía del cuerpo o que las determinaciones del ser efectivo del ente [ὄντος ὄν] “se reducen” a las diferentes formas del ‘es’ copulativo de la forma apofántica fundamental ‘S es P’ o como cuando se dice que es posible “reducir” las estructuras ontológicas o metafísicas a estructuras lógicas (Ver Ritter, Gründer y Gabriel, op. cit., 371. El principio del origen de Natorp posee justamente este sentido de “reducción”). Aquí se incluye el sentido neokantiano de reducción de lo dado en la experiencia a una posición del pensar— o como cuando se dice que “las características sensibles perceptuales de los objetos deben ser ‘reducidas’ a una determinada relación entre un número finito de partículas”;

dad por qué defendemos que esto es así. Aunque, bien podría decirse que Husserl se hubiese ayudado a sí mismo y a todos los que queremos comprender su filosofía, eligiendo otro nombre para designar su revolucionario método filosófico.

Sin embargo, también podría decirse que el sentido propiamente fenomenológico trascendental de “reducción” bien puede ser formalmente indicado con ayuda de la elucidación de lo que justamente la mera expresión mienta: así, “reducción”, del latín *re-* (*red-retro*; “de vuelta”¹⁴²) *ducere* (*duco, -ere*; “ir, conducir, guiar, acompañar”¹⁴³) —así como sus respectivas formas germanizadas, tales como *Reduzierung, Zurückführung, Rückführung, Rückgang*— tan solo indica un “volver”, “retornar”, “regresar” o “acompañar de regreso”. Así, por ejemplo, cuando el comediógrafo Maccius Plautus (ca. 184 a.C.) escribió en su *Mercator* “*reducere aliquem domum*” (5, 4, 19) quiso decir no otra cosa que “conducir o acompañar a alguien de regreso a casa”.¹⁴⁴ La reducción fenomenológica trascendental, especialmente en su momento específicamente reductivo, como dijimos más arriba, no es una reducción “de” la conciencia o, de manera más general, “de” la vida trascendental intersubjetiva, sino un regreso, “hacia” mi propia vida constituyente de mundo, el cual se ejecuta de manera *intuitiva pura* a través de la transformación de la actitud natural en actitud fenomenológica.

Que el *principio de todos los principios* y el positivismo radical que él encarna no solo fuesen dirigidos contra los empiristas dogmáticos y los idealistas en general, sino más específicamente contra el idealismo trascendental kantiano y neokantiano, tal y como afirmamos en el capí-

4) *El sentido antidogmático metafísico* acuñado por Kant en su “*principio de reducción [principium reductionis]* de todo axioma subrepticio” presentado en el § 25 de su disertación de 1770, *La forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible*: “*si de cualquier concepto inteligible se predica con generalidad algo que pertenezca a las relaciones de espacio y de tiempo, no debe enunciarse objetivamente y no denota sino la condición sin la cual el concepto dado no es cognoscible sensiblemente*” (Immanuel Kant, *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible – Cartas a Marcus Herz*, trads. Jaime Vélez Sáenz y Guillermo Hoyos Vásquez [Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1980], 64. Cabe destacar que, como señala Kern, este principio kantiano —el cual guiará el camino del filósofo de Königsberg a través del proyecto de una *crítica de la razón* y más allá—, con el que se pretende poner un límite a los vicios de la metafísica racionalista que insiste en dotar de realidad a una mera quimera que el propio Kant bautiza como un “fenómeno intelectuado [*phaenomenon intellectuatum*]”, no está lejos de la *epojé* fenomenológica de Husserl. Iso Kern, *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft* [Berlin - New York: De Gruyter, 1975], 197. Ver también la p. 33 de este trabajo de Kern);

5) *El sentido específico del que hace uso la ciencia química*. Como cuando se dice que un átomo “se reduce” cuando gana electrones, es decir, cuando sufre el proceso opuesto a la oxidación;

6) *El sentido del lenguaje cotidiano*. Es decir, cuando “reducir” es sinónimo de “disminuir”, “estrechar”, “aminorar” o “concentrar”, o sea, como cuando se habla de “reducción” de peso, o de “reducir” la velocidad de un automóvil o de “reducir” una salsa, un caldo, una sopa, hasta dejar evaporar gran parte del líquido que contienen para volverlos más espesos y potenciar su sabor.

¹⁴²Alois Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg: C. Winter’s Universitäts Buchhandlung, 1910), 644.

¹⁴³Charlton Lewis, *A Latin Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1879), 615.

¹⁴⁴*Ibid.*, 1542.

tulo anterior,¹⁴⁵ fue algo que el propio Natorp vio inmediatamente, según podemos constatar en su ya aludida reseña de las *Ideas I*.¹⁴⁶ Dicha reseña además es relevante porque en ella se reconoce plenamente que, para el padre de la fenomenología —tal como afirmó al final del § 78 de las *Ideas I* y, ulteriormente, en el § 66 de la *LFLT*—, lo que está puesto en juego con el *principio de todos los principios* no es simplemente la exigencia de *apuntar* correctamente hacia el origen de todo conocimiento teórico y preteórico mundano, y nada más, sino, ante todo, la exigencia sobre el *modo* en que se debe llevar a cabo la tarea fenomenológica de *acceder a* y *tematizar* la vida trascendental intersubjetiva constituyente del mundo y lo mundano. Dicha exigencia fue apuntada enfáticamente por Husserl en sus *LV* de 1922 cuando indicó que “el principio de la filosofía que comienza radicalmente y el principio que se mantiene siempre en la fenomenología es el radicalismo más extremo de la adecuación [*Adäquatheit*] intuitiva de todas las aseveraciones en todos los niveles sistemáticos” (*LV* 212).

A decir verdad, el joven Heidegger —como muy pocos en aquella época, en lo sucesivo e incluso en nuestros días— supo entender con claridad esta exigencia de la fenomenología husserliana, si se nos permite decirlo, en su “sentido o aplicación trascendental” a la problemática del acceso experiencial al origen subjetivo del mundo frente a la exigencia de la tradición kan-

¹⁴⁵Ver p. 201 de la presente investigación.

¹⁴⁶Por ejemplo, creemos que es posible ver una crítica directa contra: *a*) la teoría neokantiana del conocimiento y de la ciencia cuando Husserl dice: “Cuando habla efectivamente la ciencia de la naturaleza, escuchamos con gusto y en actitud de discípulos. Pero no siempre habla la ciencia de la naturaleza cuando hablan los investigadores de la naturaleza; y con toda seguridad *no*, cuando estos hablan de ‘filosofía natural’ y ‘epistemología de la ciencia natural’” (*Hua III/1*, 45; 123). Más aún, esta crítica pareciera dirigirse directamente contra los representantes de la Escuela de Marburgo cuando en § 22, en el que Husserl se deslinda del “realismo platónico”, él afirma: “Prescindamos aquí de aquella clase, por desgracia muy frecuente, de rápidos lectores que adjudican sus propios conceptos al autor, a quien le son enteramente extraños, y luego no encuentran precisamente difícil sacar absurdos de sus exposiciones” añadiendo como nota a esta larga frase “La polémica contra las *IL* y mi artículo de *Logos*, incluso la bien intencionada, se mueve, por desgracia, en su mayor parte a este nivel” (*Hua III/1*, 47; 125). No olvidemos que una de esas bien intencionadas polémicas la suscitó Natorp en 1901 a través de su reseña de los *Prolegómenos*, a la que ya nos hemos referido más arriba en nuestro trabajo.

Pero también en las *Ideas I* es posible ver una crítica directa contra *b*) la deducción trascendental subjetiva concebida por Natorp como una psicología *a priori*, cuando en esta obra Husserl propone un yo puro en cuanto “dato fenomenológico”. Pero también cuando en el § 78 analiza la posibilidad de un acceso intuitivo reflexivo a la esfera total de las vivencias de la conciencia, concluyendo: “Solo se trata aquí de no dejarse extraviar por *argumentos* en que, con toda su *precisión formal*, se echa de menos toda conformación a las fuentes primitivas de la validez, a las de la intuición pura; se trata de permanecer fiel al ‘principio de todos los principios’: que la claridad perfecta es la medida de toda verdad y que las enunciaciones que dan fiel expresión a sus datos no necesitan cuidarse de ningunos argumentos, por muy elegantes que sean” (*Hua III/1*, 169; 258). Las cursivas son nuestras. En una de las cartas de Husserl a Heidegger a las que ya nos hemos referido, Husserl afirma: “Es necesario tragarse *previamente* al neokantismo entero y reconocer como supuestamente evidente la verdad fija y, *a partir* de ello, permitirse ‘demostrar’ las necesidades de una —completamente no clara— psicología reconstructiva” (*HuDo III/4*, 134).

tiana y neokantiana de suponer dicho origen.¹⁴⁷ Otra cosa muy distinta es el hecho de que Heidegger estuviese convencido de que Husserl no logró cumplir y ser congruente con sus autoexigencias, como se vio en el segundo y tercer capítulo de nuestra investigación; pero, también, otra cosa es si estas críticas y asunciones de Heidegger son correctas a la luz del estado actual del *corpus* husserliano, de nuestra comprensión del mismo, y de la confrontación y clarificación de los presupuestos de los que parte la crítica heideggeriana.

En estrecha conexión con lo señalado en *LV*, el filósofo moravo afirmó en el *Epílogo* a sus *Ideas I* que, para su fenomenología, “subjetividad trascendental no significa aquí, pues, un producto de construcciones especulativas; es, con sus vivencias, facultades y rendimientos trascendentales, un reino absolutamente autónomo de *experiencia directa*, aunque por razones esenciales haya permanecido hasta aquí inasequible” (Hua V, 141; 468).¹⁴⁸ En otras palabras, de manera análoga a como “mi existencia humana [...] me [es] originariamente dada de forma perceptual” (Hua VIII, 73) en la actitud natural, así también “me [es] originariamente dado mi ser trascendental” (Hua VIII, 73) en la actitud trascendental. Esto y no otra cosa es lo que significa que el yo puro y la vida trascendental constituyente del mundo sean un *dato fenomenológico*; lo que sin duda representó un verdadero escándalo y, como señala A. Schnell, una “*contradictio in adiecto*”¹⁴⁹ para la tradición filosófica trascendental kantiana y neokantiana.¹⁵⁰ Así, tal y como ya se afirma claramente desde las *Ideas I*, “la fenomenología es de hecho una disciplina *puramente*

¹⁴⁷Por ejemplo, en sus lecciones por emergencia de guerra, Heidegger afirmó: “El principal problema metodológico de la fenomenología, la pregunta acerca del modo de abrir científicamente la esfera de la vivencia, está sujeto al ‘principio de los principios’ de la fenomenología [...] Si uno entendiera ‘principio’ en términos de una proposición teórica, entonces esta designación no sería congruente. Ahora bien, el hecho de que Husserl hable de un *principio* de los principios —es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría— ya muestra que ese principio no es de naturaleza teórica [...] la actitud fundamental de la fenomenología apunta en una dirección decisiva: no construir un método desde fuera o desde arriba, no idear un nuevo camino teórico por medio de reflexiones dialécticas” (HGA 56/57, 109–110; 132–134). En este sentido, tal como señala Hopkins, debe reconocerse que Heidegger —mucho antes que otros, e, incluso a diferencia de algunos estudiosos posteriores de la fenomenología husserliana— fue plenamente consciente de “la mostración no constructiva del *a priori* de los fenómenos lograda por la fenomenología de Husserl”, Hopkins, “Review essay. The Husserl-Heidegger Confrontation and the Essential Possibility of Phenomenology,” 131. Tampoco debe olvidarse la efusiva defensa de la “intencionalidad” y de los conceptos fenomenológicos de “fenómeno” y justamente de “intuición” frente a las críticas de Rickert a Husserl, hecha por Heidegger en el apartado “b)” del § 5 de sus lecciones del semestre de verano de 1925 en HGA 20, 41–46; 51–55.

¹⁴⁸Las cursivas son nuestras. Ver Taguchi, op. cit., 18.

¹⁴⁹Alexander Schnell, “Welchen Sinn hat es, Phänomenologie Edmund Husserls mit der Klassischen Deutschen Philosophie in Beziehung zu setzen?” en *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, eds. Faustino Fabbianelli y Sebastian Luft (Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2014), 57.

¹⁵⁰Sobre la crítica de Rickert y de Natorp al concepto fenomenológico husserliano de intuición ver Andrea Staiti, “The *Ideen* and Neo-Kantianism,” en *Husserl’s Ideen*, eds. Lester Embree y Thomas Nenon (Dordrecht-Heidelberg-New York-London: Springer, 2013), 64–78. Sobre la defensa husserliana de la posibilidad de una dación originaria de la subjetividad Natorp afirmó: “esto es lo que yo no puedo tomar como verdadero: que se da [*es gibt*] la objetividad y que se da, como su contraparte, la subjetividad”, Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 280 y 281.

descriptiva” (Hua III/1, 127; 213), no porque sea capaz de describir intuitivamente objetos, hechos objetivos, esencias y hasta formas generales objetivas, sino fundamentalmente porque “indaga el campo de la conciencia trascendentalmente pura en la *intuición pura*” (Hua III/1, 127; 212).

Ahora bien, debemos apuntar que esto es posible solo en tanto en cuanto el *regreso hacia* mi vida subjetiva constituyente del mundo a través de la *reducción trascendental* es entonces un *regreso puramente experiencial* hacia ella ejecutado en la actitud fenomenológica. Lo que implica que la experiencia aquí involucrada no es la experiencia mundana de la actitud natural, sino una que, “en oposición a la experiencia natural” (Hua XXV, 161), habría que calificar consecuentemente como “trascendental” (Hua XXV, 161).¹⁵¹ La denominada “*experiencia trascendental*” (Hua I, 66; 70) —que a su vez funda “un nuevo tipo de pensar y de teoretizar” (Hua VI, 154–155; 193)— tampoco podría ser concebida como un mero artilugio o dispositivo metodológico inventado por el fenomenólogo sino que, en cuanto un *modo* de experiencia, ella encarna una posibilidad esencial de conciencia originaria de autodación, en este caso, de nuestra propia vida trascendental constituyente en la evidencia *sui generis* que le es propia. La reducción fenomenológica trascendental debe ser definida como una transformación radical de nuestra existencia en el mundo, en cuarto lugar:

D) porque, como señala Fink, la *reducción trascendental* no es “un método de *limitación* [*Einschränkung*] intramundana, sino un método de *rebasamiento*¹⁵² [*Entschränkung*] q u e e x c e d e a l m u n d o ” . ¹⁵³

En dicho rebasamiento, la reducción trascendental comporta una auténtica *expansión* de mis posibilidades de experiencia, pero no como si la nueva experiencia trascendental se obtuviese a través de una mera ampliación de mis horizontes mundanos de experiencia en la actitud natural, puesto que mi vida trascendental constituyente del mundo no está oculta para el conjunto de la experiencia y de los intereses mundanos como si se tratase de una cosa atrás de otra, o como si fuese una lejanísima zona inexplorada de las antípodas de la realidad mundana.

Asimismo, y como se advirtió desde el inicio de nuestra investigación, tampoco podría pensarse que la subjetividad trascendental es un estrato abstracto del hombre, pues quien piense de esta manera “se mueve en el suelo del mundo predado y no bajo el hechizo de la *epojé*” (Hua XXVII, 172); como también ya se dijo, la reducción fenomenológica trascendental comporta una peculiar inversión en la que se revela que es más bien “la apercepción *hombre* quien recibe su

¹⁵¹Ver Tobias Trappe, *Tranzendentale Erfahrung. Vorstudien zu einer transzendentalen Methodenlehre* (Basel: Schwabe & Co., 1996), 72–74.

¹⁵²Sobre este “rebasamiento” ver Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* (Trotta: Madrid, 1999), 99.

¹⁵³Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 126.

sentido de ser en el seno de la apercepción universal *mundo*” (Hua XXVII, 173). Dicho en términos generales, mi vida trascendental constituyente del mundo de ninguna manera está predada en el horizonte universal del mundo, sino que se mantiene oculta para toda experiencia mundana natural actual y posible y para todos los intereses mundanos naturales. Veamos esto con mayor detalle. En un texto de trabajo de 1928 Husserl afirmó:

Predado es todo aquello a lo que yo puedo dirigirme, a lo que cualquiera puede dirigirse ‘simple y directamente [geradehin]’, y que “ya está” en el respectivo campo perceptivo, en el respectivo campo de intuición, en su respectivo horizonte. El ser-ya es, pues, el problema; y en la concreta totalidad [que es] justamente el mundo de la vida, el cual [es] unitariamente predado —como siempre existente en cuanto cambio de cosas reales individual y típicamente predadas—. También es predado lo desconocido, y de lo conocido lo indeterminado, la totalmente desconocida multiplicidad de lo existente del horizonte que abarca todo lo desconocido. Yo y cada yo en la vida despierta tiene conciencia del mundo, tiene continua experiencia del mundo, y en cada momento esta experiencia tiene horizonticidad [Horizonthaftigkeit]. La conciencia del mundo es apercepción del mundo (Hua XXXIX, 63–64).

Frente a esto, habría que afirmar que, en términos generales, la experiencia trascendental de sí mismo justamente “no es experiencia del mundo” (HuDo III/6, 458). Sin embargo, ella sí que se despliega, como toda experiencia, en un *campo* propio, el cual ni es el espacio-tiempo mundano, ni el horizonte mismo del mundo, ni se podría caracterizar propiamente hablando en términos de una nueva “región” (o “reino”), como dijimos que Husserl llegó hacerlo en *Ideas I*,¹⁵⁴ puesto que, como aclara Fink, “región originariamente significa una totalidad [*Inbegriff*] ontológica del ente mundano” (FGA 3/2, 464) y, como hemos dicho, la subjetividad trascendental no forma *parte* del mundo.¹⁵⁵ Así, dicho campo es consecuentemente caracterizado por Husserl como un “campo de experiencia trascendental [*Feld der transzendentalen Erfahrung*]” (Hua VIII, 69) y un “campo trascendental de experiencia [*transzendente Erfahrungsfeld*]” (Hua I, 66; 69). Pero, ¿cómo se

¹⁵⁴Por ejemplo, cuando se afirmó que la meta de la fenomenología pura es “la *conquista de una nueva región del ser, hasta ahora no deslindada en lo que tiene de propio*” (Hua III/1, 67; 147).

¹⁵⁵En una carta del 17 de diciembre de 1932 dirigida a F. Kaufmann, Fink explicó las reservas que “hoy en día Husserl tiene contra esta primera presentación de la reducción” (FGA 3/2, 462) en las *Ideas I*. Presentación que ha motivado a creer que “la *epojé* consiste en una puesta entre paréntesis de las daciones de la experiencia externa, en una puesta entre paréntesis del ser ‘trascendente’ (trascendencia real e ideal) y en la absolutización del ser ‘inmanente’ de la existencia egológica apodíctica del yo” (FGA 3/2, 462). Pero el mayor error de esta presentación fue “haber designado a la subjetividad trascendental como ‘campo’ y ‘región’” (FGA 3/2, 464). Sin embargo, esto tiene una explicación. El problema está en el método de zig-zag empleado por Husserl en *Ideas I*. Puesto que “después de presentar en forma general y breve la reducción, Husserl suspendió de nuevo la recién ganada actitud trascendental para llevar a cabo la distinción fundamental entre inmanencia y trascendencia: la esfera humana de inmanencia es puesta de relieve en su esencialidad propia y su carácter cerrado. El ser-cerrado-en-sí-mismo de la inmanencia justifica la designación ‘campo’. De acuerdo con las distinciones elementales que deberían haber sido hechas por la psicología mundana, Husserl restauró de nuevo la posición de la reducción, pero mantuvo por desgracia el término ‘región’. Por ello, pareciera como si la subjetividad constituyente fuese solo la inmanencia depurada de la participación psicofísica en la naturaleza. La expresión ‘residuo’ es igualmente errónea en este contexto” (FGA 3/2, 464).

diferencia entonces el campo trascendental de experiencia trascendental del campo mundano de experiencia mundana?

A partir de sus primeros análisis genéticos sobre el surgimiento del sentido en su protoinstitución experiencial (volcados en sus lecciones sobre “*Lógica trascendental*” del semestre de otoño de 1920/21 y diversos manuscritos en torno a ella, pero también empleados desde aquellos años para clarificar el sentido de la predación del mundo¹⁵⁶), Husserl descubrió y aclaró que la experiencia *normal* de lo mundano en el suelo y horizonte del mundo predado de la actitud natural implica que, a través de las apercepciones asimilantes, como se afirma en la quinta de las *MC*, “también las cosas de este mundo que nos son desconocidas, nos son conocidas, hablando en general, según su tipo” (Hua I, 141; 177). En otras palabras, “también es predado lo desconocido, y de lo conocido lo indeterminado, la totalmente desconocida multiplicidad de lo existente del horizonte que abarca todo lo desconocido” (Hua XXXIX, 63).

Lo aún desconocido resulta anticipado a partir de lo familiar conocido “por medio de una concordancia [*Deckung*] interna con [el objeto] anterior despertada a través de la asociación de similitud” (Hua XI, 10); la cual ni es un mero proceso psicológico ni tampoco es “acto intelectual alguno” (Hua I, 141; 177), sino un modo pasivo de conciencia constituyente, de síntesis de lo dado, que es completamente operante de manera indiferente con respecto a que haya o no un yo despierto temática y voluntariamente vuelto hacia algo, y que delibere del mismo modo sobre sí mismo y su mundo circundante. A su vez, esta concordancia entre nuevas y viejas valideces de sentido se articula a través de un “desenvolvimiento-uno-fuera-de-otro [*Auseinanderwicklung*]” (Hua XXIX, 1) al que Husserl también denominó, desde inicios de los años veintes “interpretación [*Interpretation*]” (Hua XXIX, 2), en un sentido que no está lejos del que posee la “intuición hermenéutica” de las primeras lecciones universitarias de Heidegger o el concepto de “interpretación [*Auslegung*]” del § 32 de *St.*¹⁵⁷

¹⁵⁶Estas lecciones, así como diferentes manuscritos vinculados a dichos análisis genéticos y a la clarificación fenomenológica de la predación del mundo, están hoy en día disponibles en los Vol. Hua XVII, Hua XI y Hua XXXIX.

¹⁵⁷Ver HGA 56/57, 106–107; 141–142 y *St.*, 148–153; 172–177. En su reseña de Hua XXXIX, J. Uscatescu prolonga la ya mencionada interpretación heideggeriana de que toda la problemática del mundo de la vida, presentada en *La crisis*, no es desarrollada desde la fenomenología husserliana misma sino que es el resultado de una defectuosa importación de la analítica del Dasein expuesta en *St.* En palabras del propio Uscatescu: “Es obvio que, en sus análisis del útil, del trabajo y de los fines en el marco de su ‘ontología’ del mundo circundante pragmático, él [Husserl] utiliza el análisis heideggeriano del mundo circundante de *St.* §§14–18, el cual, en esta obra, solo sirve para la ontología de lo a la mano, del útil. Dicha ontología del mundo circundante pragmático da la impresión de ser una revisión ligera, incluso fugaz de los análisis hechos por Heidegger del mundo circundante del trato cotidiano” Barrón Uscatescu, Jorge, “Edmund Husserl: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1938)*. (Husserliana XXXIX), hrsg. von Rochus Sowa, Springer, Dordrecht 2008, LXXXI-956 S,” *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 57 (2012): 139. Con lo que hemos presentado hasta aquí en nuestra investigación es suficiente para defender que esta interpretación es insostenible a la luz de la documentación actual referente tanto a Husserl como a Heidegger. Nuestra valoración de la opinión de este increíblemente docto

Esto significa que, por un lado, “la primera validez instituye un horizonte de validez continua” (Hua XXIX, 1) gracias al cual no solo es posible la reactivación concordante de esta primera validez, a través de múltiples experiencias discontinuas venideras, como la misma y vieja primera validez, sino que con él se abre la posibilidad de la superposición de viejas y nuevas valideces que enriquecen y profundizan concordantemente el sentido de lo que resulta actualmente experimentado y dado para mí, esto es, con él se posibilita la reinstitución [*Nachstiftung*] de dicho sentido. Pero, por otro lado, esto también significa que, a partir de la misma protoinstitución se abre la posibilidad de una verdadera anticipación, una pretención [*Vorhabe*] de algo aún desconocido, nuevo, o sea, la anticipación de lo que aún no he tenido experiencia originaria.

En conjunto, esto significa que la “adquisición genéticamente originaria de objetividades mundanas es a la vez la adquisición de una originaria apercepción mundana” (Hua XXIX, 21). Lo que implica que dicha adquisición funda una “aprehensión aperceptiva de lo semejante conforme a lo semejante” (Hua XXIX, 21), en la que se proyecta un *estilo* de experiencia en un horizonte indeterminado pero determinable de lo efectivamente dado con una consistencia más o menos *normal*, esto es, más o menos concordante en sus múltiples apariciones y a través de sus múltiples aspectos. Por ello, en un manuscrito de trabajo de finales de 1934, Husserl afirmó que, en sentido general:

Toda praxis presupone un propósito, un anteproyecto [*Vorentwurf*],¹⁵⁸ en última instancia distinto y claro. Pero este anteproyecto es también, en la más acabada claridad, indeterminado respecto de la facticidad individual en el espacio de juego de las

intérprete no contradice el hecho de que Husserl ciertamente se confrontó con la ontología fundamental heideggeriana y su analítica existencial del Dasein en repetidas ocasiones después de haber estudiado *St* y *KPM*, hasta prácticamente el final de su vida, así como el hecho de que ciertamente hay testimonios de una recepción y apropiación positiva y al mismo tiempo crítica de elementos clave del pensamiento heideggeriano por parte de Husserl, tal y como lo explica el editor de Hua XXXIV; ver a este respecto Hua XXXIV, XVIII, XXXIII, XXXVI, XL y también 259–261, 264–266. Lo que nos parece inaceptable es la afirmación de que Husserl importó, sin mucho esfuerzo de su parte, del pensamiento heideggeriano elementos que, en realidad, tienen su origen en sus propias investigaciones, en algunos casos *in nuce*, en otros incluso ya desarrollados, muchos años antes de que se mudara de Gotinga a Friburgo. En fin, tampoco queremos negar el hecho, sino todo lo contrario, de la señalada increíble proximidad no solo terminológica sino incluso temática entre los análisis husserlianos y heideggerianos concretos sobre, entre otras cosas, como también apunta Uscatescu, la “situación”, pero también, como se acaba de apuntar aquí arriba, sobre el sentido necesariamente “interpretativo” de la experiencia del mundo, o como veremos un poco más adelante, sobre el ser en sí y para sí de la vida subjetiva, previamente a cualquier objetivación teórica, así como sobre el sentido del concepto husserliano de “interés” y el concepto heideggeriano de “cuidado” y, finalmente, sobre el primado de la experiencia con respecto no solo al develamiento del mundo y de sus estructuras *a priori* sino también de su origen subjetivo, así como sobre el sentido existencial de la reducción fenomenológica tanto en una como en otra forma de entender y ejercer la fenomenología.

¹⁵⁸Este concepto sí que podría ser un buen ejemplo de una posible importación terminológica hecha por Husserl desde Heidegger y, quizás, vía Fink. La expresión “anteproyecto” es usada en el sentido empleado en este fragmento en dos ocasiones más en los manuscritos recogidos en Hua XXXIX (ver Hua XXXIX, 76, 82), todos posteriores a 1930. Fink también la utiliza en *HuDo* II/1, 21. Sin embargo, el sentido que dicha expresión posee en este fragmento, en realidad es plenamente concordante con los análisis genéticos emprendidos por Husserl desde su llegada a Friburgo y que podemos consultar en Hua XI.

posibilidades, que precisamente permanecen indeterminadas, en suspenso, sin una decisión que solo puede traer consigo la experiencia y el conocimiento fácticos. Esto es propiamente el carácter de toda pre-espera (preinteriorización), que, por determinada que pueda ser, necesariamente tiene un *espacio de juego de lo aún no plenamente determinado* (Hua XXIX, 75).

Esta aprehensión aperceptiva que tiene lugar en la pasividad de nuestra conciencia es pues una verdadera anticipación en la que la validez de lo aún desconocido resulta pretendido como un “contenido anticipatorio” (Hua XXIX, 2) y “*según su tipo*” (Hua XXIX, 3) conforme al cual finalmente dicho contenido *deberá ser* plenificado en el momento en que tenga lugar la experiencia originaria correspondiente de lo así anticipado. Por tal motivo, la protoinstitución de sentido no solo comporta un desenvolvimiento de horizontes indeterminados pero determinables con una consistencia más o menos normal, sino que ella también posee una proyección *teleológica* anticipativa; esto es, a ella le es inherente un carácter *normativo* en el que se perfilan y se orientan ya sean las experiencias nuevas sobre lo mismo, ya sean también las nuevas experiencias de lo aún desconocido pero igualmente anticipado según su tipo.

Así, por ejemplo, la primera vez que tomé entre mis manos un piolet no solo fue “primera” en un sentido cronológico mundano, sino que resultó genéticamente primera en tanto en cuanto en ella se protoinstituyó un sentido de algo originariamente dado en el mundo que no existía previamente *como tal* para mí, y que, sin embargo, tampoco resultaba absolutamente desconocido en su *tipo* al ser semejante a los martillos, a los mazos, a los marros, a las hachas, a las piquetas de jardinería, a los zapapicos de labranza y alcotanas de albañilería que “se dejan empuñar” más o menos de la misma manera.¹⁵⁹ Al mismo tiempo, esta primera experiencia de aquel objeto individual y concreto abrió para mí un horizonte de experiencia posible de objetos indeterminados en cuanto aún no conocidos pero determinables en su tipo, y que por ello resultan anticipados a partir de aquella protoinstitución de sentido.

No solo la experiencia de los objetos singulares o de los campos de objetos en el mundo de la vida poseen una configuración típica en la que ellos aparecen de forma *normal* y bajo una orientación *normativa* determinada por experiencias anteriores y para las experiencias

¹⁵⁹Este ejemplo nos permite ver que los *tipos* no son propiamente hablando conceptos, esto es, representaciones intelectuales generales bajo las cuales se subsumen por medio de reglas lógicas una multiplicidad de representaciones, sino que incluso son, en primer término, esquemas básicos de mi movimiento hacia o desde algo en mi mundo circundante próximo, los cuales no están a mi disposición en una especie de catálogo, sino que resultan pasivamente articulados en mi conciencia cinestésica. Ver Dieter Lohmar, “Husserl’s Types and Kant’s Schemata: Systematic Reasons for Their Correlation or Identity,” en *The New Husserl. A Critical Reader*, editor Donn Welton (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003), 93–124; Donn Welton, “Bodily Intentionality, Affectivity and Basic Affects,” en *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Dan Zahavi (Oxford: Oxford University Press, 2012), 177–97.

venideras.¹⁶⁰ *Mutatis mutandis*, la predación del mundo como suelo y horizonte también posee una forma más o menos típica y consistente, más o menos persistente e invariable, esto es, normal y normativa, de aparecer. Correlativamente hablando, la actitud natural no solo es el modo general e inmodificado (por ello natural) de tener mundo, sino el modo *normal* de tenerlo en una orientación *normativa* global para todos los comportamientos ejecutados en dicha actitud.¹⁶¹ La *naturalidad*, la *normalidad*, la *normatividad* y la *ingenuidad* son entonces *las cuatro determinaciones modales máximas fundamentales* de nuestra actitud natural en la que no somos temáticamente conscientes de nuestra propia vida en su *función trascendental constituyente* de los entes mundanos y del mundo mismo.¹⁶²

Como veremos en la última sección de este capítulo, el rompimiento con la actitud natural y sus cuatro determinaciones modales fundamentales a través de la reducción fenomenológica trascendental es tal que el campo trascendental de experiencia trascendental solo puede ser adecuadamente caracterizado si se explicita y si se aclara en términos de una nueva “dimensión” oculta en la totalidad del campo mundano de la experiencia de la actitud natural.¹⁶³ A este respecto Husserl afirmó en *La crisis*:

En mi ingenua autoconciencia como hombre —quien sabe de manera viviente para sí que el todo del ente en validez para él está en el mundo y para el mundo— *soy ciego para la inmensa dimensión trascendental del problema*.¹⁶⁴ Ella está en un anonimato cerrado. Yo soy, por cierto, en verdad, ego trascendental, pero de eso no soy consciente, yo estoy en

¹⁶⁰Sobre esta normalidad señala Husserl lo siguiente: “Dentro del *mundo de experiencia que ha llegado a ser normal*, cada cosa real del mundo circundante tiene un sentido de unidad a partir del estilo general espacial de la experiencia de la realidad, esto es, de la concordancia presuntiva que es inherente a esta normalidad. La ‘cosa’ en la vida ‘cotidiana’ es índice de este estilo, que se particulariza individualmente y en sí predelinea, en vinculación con lo ya conocido, con lo que ha llegado a ser conocido, lo desconocido según la forma. Pero el mundo circundante normal, o sea, la apercepción unitariamente experienciante no es rígida. La experiencia del mundo circundante y en ella cada apercepción unitaria de la cosa real individual entra en movimiento por medio de ciertas experiencias, experiencias totales o experiencias singulares, que modifican el estilo mismo del mundo circundante, mientras que, sin embargo, se conserva la concordancia de la experiencia total y con ello la unidad del mundo como correlato constituido. Así, con la inclusión de anomalías en el estilo general de una normalidad superior. Lo que llamamos ‘mundo normal’ tiene así ya anomalías incluidas, las cuales, sin embargo, solo son adquiridas por medio de una inclusión, o sea, legitiman intencionalmente su carácter fundado. Pero también es relevante la ampliación de un mundo circundante normal referido a una personalidad por medio del trato con otras personalidades (pueblos, culturas), y con otros mundo circundantes, como, por ejemplo, el devenir de un mundo terrestre unitario (como mundo que llega a ser normal) para una humanidad terrestre total” (Hua XXXIX, 71).

¹⁶¹Sobre el carácter fundamental de la normalidad y la normatividad de la experiencia en la actitud natural ver Steinbock, “The New ‘Crisis’ Contribution,” 577–79; Anthony Steinbock, “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology,” en *The New Husserl. A Critical Reader*, editor Donn Welton (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003), 289–325.

¹⁶²Ver Luft, «*Phänomenologie der Phänomenologie*», 57–72.

¹⁶³A decir verdad, en sus lecciones del semestre de verano de 1907, Husserl ya había nombrado al campo propio de su fenomenología trascendental como una “*nueva dimensión* opuesta a todo conocimiento natural” (Hua II, 25; 36). Sin embargo, es hacia la última década de su vida en donde dicha expresión adquiere una mayor importancia frente a los equívocos de la expresión “región” recién señalados.

¹⁶⁴Las cursivas son nuestras.

una actitud peculiar, la natural, estoy total y directamente entregado a los polos objetivos, totalmente atado a los intereses y tareas exclusivamente dirigidos a ellos (Hua VI, 209; 245).

En este sentido, Husserl enfatizó en sus lecciones de “Filosofía primera” que “por principio, nadie requiere descubrir [*entdecken*] para sí a su yo empírico natural en su carácter de ser hombre” (Hua VIII, 78), debido a que —como ya se dijo tanto en el primero como en el segundo capítulo de la presente investigación— es algo constitutivo de la actitud natural que “todo hombre maduro despierto se da cuenta de sí mismo como hombre, como un yo humano con una humana vida anímica” (Hua VIII, 78–79) e, incluso, que pueda “poner en marcha una experiencia expresa de sí mismo en la reflexión natural, la cual él efectúa tan a menudo como dice: percibo, me acuerdo, tengo agrado de esto y de aquello, decido, quiero” (Hua VIII, 79). En cambio, “primero que nada, la subjetividad trascendental tiene que ser descubierta, cada uno tiene que descubrirla para sí mismo al menos una vez en la vida, y tiene que descubrirla primordialmente como la suya propia” (Hua VIII, 79).

§ 41. Autoconciencia, reflexión y la posibilidad de la tematización de la vida originaria

¿Acaso lo que se acaba de decir significa que el ocultamiento de nuestras propias vivencias en su *función trascendental constituyente* es igual a un no saber de sí en todo sentido, esto es, como si con esto se afirmara que dicha vida es *en sí* pero constitutivamente de ningún modo *para sí*? Si

esto fuese el caso, ¿no significaría, como afirman Natorp¹⁶⁵ y a partir de él, Heidegger,¹⁶⁶ y posteriormente críticos como Sartre y ulteriormente Henry, entre otros, que, para la fenomenología husserliana, la vida trascendental intersubjetiva únicamente llega a darse cuenta por primera vez de sí misma y llega a ser por primera vez para sí gracias a la intervención del método fenomenológico, el cual, como se afirma en *Ideas I*, “se mueve íntegramente en actos de reflexión” (Hua III/1, 162; 250)?

Si este fuese el caso, ello tendría como resultado que la fenomenología husserliana sería susceptible a las objeciones de estos y otros críticos a los modelos reflexivos de acceso a la subjetividad. De acuerdo con estas objeciones, toda reflexión consiste irremediabilmente en una objetivación de lo subjetivo, lo que, de acuerdo con Natorp, constituye su más clara “alienación”¹⁶⁷ y cuyo residuo es apenas un cadáver de la subjetividad viviente.¹⁶⁸ De ahí que Heidegger definiera esta objetivación como una “desvivificación” [*Entlebnis*], en la medida en que las vivencias “en la reflexión ya no son vividas sino observadas” (HGA 56/57, 100; 122). Cabe advertir que, contra esta tendencia a la objetivación de las vivencias, el propio Heidegger afirmó, en sus lecciones del semestre de postguerra de 1919 (como se verá enseguida, en concordancia con lo dicho al respecto desde la Vª de las *IL* y en adelante por Husserl) que “la vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia” (HGA 56/57, 75; 91). En las lecciones inmediatamente

¹⁶⁵Quien, a decir de Heidegger, es “el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología” (HGA 56/57, 101; 122). La crítica a los modelos de acceso reflexivo a la subjetividad pura del sujeto —en donde esta queda irremediabilmente alienada en cuanto transformada en “objeto” para un sujeto que se mantiene siempre anónimo— es la piedra angular de la transformación y expansión del método trascendental en su dirección constructiva por parte de Natorp a través del desarrollo de su método “reconstructivo”, entendido y desarrollado como el único método de acceso y tematización, necesariamente indirectos, de la vida subjetiva en cuanto tal, presentado en sus obras *Introducción a la psicología según el método crítico* de 1888 y *Psicología general según el método crítico* de 1912, ya citadas en nuestro trabajo. Como se dijo en la introducción de nuestra investigación, en nuestro plan inicial, ella comprendía una confrontación a gran escala entre el proyecto neokantiano y el proyecto fenomenológico de una filosofía trascendental. Esta investigación que ha sido desarrollada casi por completo en sus puntos capitales, pero debido a la ya desmesurada extensión de nuestro trabajo, tuvo que ser eliminada de la versión final que el lector tiene entre sus manos, limitándonos a recuperar únicamente elementos claves de ella. Parte de dicha confrontación implica un abordaje más o menos detallado del método reconstructivo natorpeano y sus diferencias con respecto al método de la reducción fenomenológica trascendental. Así que aquí solo nos limitaremos a enunciar el excelente ejercicio de formalización del argumento principal de la crítica natorpeana al modelo de acceso reflexivo a la subjetividad realizado por Zahavi: “(1) La experiencia es una relación entre un sujeto (*qua* experienciante) y un objeto (*qua* experienciado); (2) Si el sujeto habrá de experienciarse a sí mismo, tendrá que tomarse a sí mismo como un objeto; (3) Si el sujeto se experiencia como un objeto, él no se experiencia a sí mismo; (4) Es imposible experienciar la verdadera subjetividad” Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective* (Cambridge-London: MIT Press, 2008), 74.

¹⁶⁶La recepción crítica de Heidegger de la crítica natorpiana al acceso reflexivo de la conciencia está contenido en HGA 56/57, 95–109; 115–132.

¹⁶⁷Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 99.

¹⁶⁸Ver Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 92, 190–91.

posteriores, aquellas del semestre de invierno de 1919/20— a las que también nos hemos referido a lo largo de nuestra investigación—, Heidegger también reconoció en consonancia con Husserl que “el ámbito del origen” (HGA 58, 27) no está simplemente ya disponible ahí para nosotros “en la vida en sí” (HGA 58, 27).

Lo que significa que, si la fenomenología es entendida por Heidegger como “ciencia originaria de la vida en sí” (HGA 58, 79), y, en la medida en que “su esfera de problemas no está inmediata y simplemente predada [*unmittelbar schlicht vorgegeben*], [entonces] esta tiene que ser ganada” (HGA 58, 27). Tal cosa no se logra de cualquier manera (sobre todo, como vimos en el tercer capítulo de nuestra investigación, no se logra recurriendo al poder anticipador del método de la objetualización formal y la objetivación, es decir, sometiendo a la vida a una consideración *more methodico* en sentido cartesiano o neokantiano), sino que la *vida en sí* “primero que nada tiene que ser ‘llevada’ a dación [*allererst zur Gegebenheit ‘gebracht’ werden*]” (HGA 58, 27), en otras palabras, “primero que nada, tiene que ser dada en un proceso motivado de alguna manera desde la vida misma” (HGA 58, 27). ¿Acaso no nos topamos aquí con una extraordinaria afinidad entre la problemática de la no predación de la vida trascendental intersubjetiva, desarrollada por Husserl en los términos vistos hasta este punto, y la problemática de la no predación de la vida en sí en cuanto ámbito originario de la fenomenología definida por Heidegger como ciencia del origen?

41.A) Autosuficiencia de la vida fáctica, percatamiento y transposición

Si se compara con lo dicho hasta aquí sobre las determinaciones propias del interés que caracteriza al mero vivir [*Durchleben*] dispuesto en la actitud natural y sus respectivos modos abordados en el presente capítulo, la inusitada proximidad de lo desarrollado en las lecciones recién mencionadas del semestre de invierno de 1919/1920 por Heidegger va aún más lejos: si, como vimos, la primera tarea de la ontología del mundo de la vida desarrollada por Husserl era poner de relieve a dicho mundo en su tipicidad más general,¹⁶⁹ por su parte, en estas lecciones, el joven filósofo declaraba justamente “querer empezar a conocer la vida (mi vida, tu vida, su vida, nuestra vida) en su tipicidad [*Tipik*] más general” (HGA 58, 30). Asimismo, señaló que “la vida fáctica que transcurre *en el mundo de la vida* (en su propio dirección, en su propio estilo, en su propia rítmica) habrá de ser tomada en la tendencia de llegar a ser conocida científicamente” (HGA 58, 66). Y, en consonancia con la concepción husserliana del carácter absolutamente *a posteriori* de la lógica y de su *apriori* lógico-ontológico formal con respecto al *apriori* del mundo de la vida y lo dado preteóricamente en él, Heidegger también afirmó que el “mundo de la vida *tiene* que estar

¹⁶⁹Ver p. 245 y ss del presente capítulo.

predado de algún modo para la ciencia” (HGA 58, 70) puesto que “la ciencia como tal no puede *darse nunca* dicho mundo” (HGA 58, 71).

De manera que la fenomenología, en cuanto ciencia originaria de la vida en sí, pareciera estar situada en medio de una paradoja: toda ciencia requiere de la predación de su campo en el mundo de la vida, pero, como acaba de decirse, la vida en sí jamás está predada *en cuanto tal* en su propio transcurrir y discurrir fáctico. De modo que para la fenomenología, nos dice Heidegger, “la accesibilidad [*Zugänglichkeit*] del ámbito del origen a partir de la vida fáctica” (HGA 58, 71) se ha convertido en el problema que hay que resolver en dichas lecciones. La solución ofrecida por él fue enteramente distinta a la propuesta del “acceso reconstructivo” de Natorp, pero, como veremos en la segunda parte de la presente sección, también fue extraordinariamente próxima a la concepción husserliana de *la vida latente que es inconscientemente consciente de sí*, es decir, que continuamente se apercibe, pero no en el modo en que se tiene conciencia de objetos, de campos de objetos y de trasfondos objetivos y tampoco a través de actos de reflexión que necesariamente presuponen esta apercepción originaria de sí.

De acuerdo con el joven filósofo, la vida fáctica, en su concreto discurrir y conforme a sus propias tendencias y motivaciones se caracteriza por el fenómeno fundamental de la “autosuficiencia [*Selbstgenügsamkeit*]” (HGA 58, 41). Lo que implica que ella, “estructuralmente, no necesita salir de sí misma (desprenderse de sí misma) para llevar a cumplimiento sus genuinas tendencias” (HGA 58, 31), puesto que ella ya posee en sí “su motivación a partir de su propio transcurrir fáctico” (HGA 58, 31) para hacer efectivo dicho cumplimiento; incluso ella es autosuficiente “cuando tiene que *vivir* en imperfecciones e insuficiencias” (HGA 58, 35). La *autosuficiencia* es pues “un *carácter estructural* de la vida que la coloca en sí misma: *ella misma es un ‘en sí’*” (HGA 58, 35).

Del mismo modo, pertenece estructuralmente a la vida fáctica que ella sea “vívida en la medida en que los vivientes *están inmersos en ella [in ihm aufgehen]* en alguna dirección”¹⁷⁰ (HGA 58, 35). Esto significa que, en el mero vivir, “ni me miro a mí mismo ni me hago consciente del hecho de que ahora viene esto y ahora esto otro, sino que estoy *predado de* lo que viene, viviéndolo con toda vitalidad” (HGA 58, 117). De modo que, explica Heidegger, al dejarse vivir simplemente en la “ejecución fáctica de la experiencia, en la dirección del curso fluyente, quedo inmerso en lo que sale al encuentro en cada caso” (HGA 58, 117). Es como si nadara a través de una corriente sin mirar atrás, atento solamente a lo que emerge en el propio curso, quedando entonces “inmerso en la situación y en la serie ininterrumpida de situaciones” (HGA 58, 117). Al estar dispuesto en este dejarse vivir en la ejecución de la experiencia de lo que en cada caso me sale al encuentro y de cada situación, “en cuanto más ininterrumpida, irreflexiva y

¹⁷⁰Las cursivas son nuestras.

abocadamente [*ausgegossene*] se vive cada fase momentánea de la vida fáctica, más vivo es el nexo de experiencias que transcurre” (HGA 58, 117).

De acuerdo con el joven filósofo, a mi vida fáctica en este su transcurrir y discurrir aún no modificado y destacado le pertenece la posibilidad esencial de que “yo también me experimente a mí mismo, pero no ‘en cuanto’ mi sí-mismo [*meines Selbst*]” (HGA 58, 113); es decir, tengo la posibilidad de vivirme continuamente en la propia ejecución fáctica del curso fluyente de mis experiencias a través de las cuales quedo inmerso en las cosas y situaciones respectivas, sin que ello signifique que yo mismo comparezca como tal ante mí. Con lo cual, la vida fáctica no solo es *en sí* sino que, sin necesidad de salir o modificar su flujo vital, ella también es *para sí*. Como veremos en la siguiente sección dicha cuestión es también medular en la comprensión husserliana de la vida de la actitud natural.

Para Heidegger, también existe la posibilidad de “múltiples modificaciones” (HGA 58, 110) del nexo viviente de experiencia en las que “se mantiene el estilo fundamental” (HGA 58, 110) de dicho nexo sin que su sentido, a su vez, “sea experimentado en cuanto tal” (HGA 58, 110). Así, “viviendo irreflexivamente en el experimentar fáctico, en el nexo de expectativas, no obstante, puedo yo experimentar meditativamente [*besinnlich*] e incluso considerar [*nachdenken*] el tejido motivacional completo” (HGA 58, 111) de mi vida. Por ejemplo, de manera semejante a como acabamos de ver, —según Husserl— cuando percibo, cuando me acuerdo, decido o quiero, tiene lugar la posibilidad de un natural e irreflexivo saber de sí, Heidegger también afirma que en el recuerdo, en el que vuelvo a vivir un nexo de experiencia, *me percató* de mí mismo habiéndolas vivido, estando inmerso en ellas, esto es, viviéndolas “en el estilo fundamental de la experiencia fáctica, del pleno ir con la vida” (HGA 58, 111), y ahora, al representarlas en el recuerdo, las vivo de nuevo. De tal manera que en el transcurrir y discurrir de mi vida fáctica yo no sé de mí primordialmente como si fuese un mero “espectador y todavía menos sé de mí mismo y de mi vida en el mundo a través del teorizar” (HGA 58, 39).

Sin embargo, Heidegger advierte que el *percatarse* [*Kenntnisnahme*] puede devenir ciertamente una posibilidad destacada de la propia vida en la que tiene lugar una “modificación de la actitud de la experiencia fáctica” (HGA 58, 114). Si en el transcurrir y discurrir de la vida fáctica en su estilo fundamental e inmodificado, los múltiples nexos de experiencia con sus múltiples direcciones y motivaciones acontecen bajo la forma del “‘tapiz’ de la vida” (HGA 58, 69), en tanto en cuanto lo experimentado en ella tiene “el curioso carácter de lo mezclado, lo múltiple, lo moteado, pero sin tener un patrón más o menos descollante” (HGA 58, 69), en cambio, en la forma expresa o destacada del *percatarse qua* modificación de la actitud fáctica, “el nexo de experiencia se unifica de alguna manera como totalidad, se delimita de antemano como algo que puede ser percatado” (HGA 58, 119). Con ello, “en vez de que la vida siga avanzando en la tendencia de sus expectativas formando vida, ella sale de sí misma y le da una configuración a la

vida vivida” (HGA 58, 119); como resultado, el nexo de la vida se solidifica y “*se despedaza*” (HGA 58, 121). De acuerdo con el filósofo suabo, es de esta escombrera de donde surge la posibilidad de la construcción de una psicología.

Por último, la posibilidad de una fenomenología en cuanto ciencia originaria de la vida, advierte Heidegger, surge de otra posibilidad de modificación de la vida fáctica, la cual está habilitada a través de una “*ficción [Fiktion]* en la que la experiencia fáctica en sus coefectuaciones está sin operar” (HGA 58, 121),¹⁷¹ pero en la que justamente no tiene lugar desvivificación alguna de las vivencias o solidificación de los nexos de experiencia. Por el contrario, gracias a ello, es posible

transponernos [*uns versetzen*] en una experiencia fáctica lo más viva posible en la que estamos inmersos y en la que nos sale al encuentro una rica plenitud de vida. En dicha situación nos mantenemos transpuestos en un *percatarse* de ello lo más vivo posible (quizás narrativo) —comprimiendo ahora estas situaciones, acrecentándolas en su más alta vitalidad y centralidad— pero, al mismo tiempo, fenomenológicamente reducido (HGA 58, 123).

La *transposición [Sichversetzung]* es pues la efectuación de un “re-situar-se [*sich-ver-setzen*] en el correspondiente nexo de vivencias” (HGA 58, 123), pero no a la manera de quien solo se sitúa *ante* algo contemplativamente desde una mirada distante, sino yendo efectivamente *en* ellas y *con* ellas. La *transposición* es pues presentada como un contramovimiento en el que logramos “disolver el *nexo* de experiencia específico en cuanto formador de una totalidad con respecto al *percatarse*” (HGA 58, 124). Con lo cual, en ella, a diferencia del percatamiento más radical, sí estamos sumergidos en una “tendencia vivencial viva, en una situación de expectativa”, puesto que esto justamente resulta inalterado por la ficción que posibilita la transposición. En cambio, lo que sí se refrena en dicha ficción, explica Heidegger —y para decirlo nosotros con la explicitud que merece la apropiación heideggeriana del método fenomenológico puesta aquí en marcha: aquello de lo que hacemos *epojé*—, “es solo la específica dirección de sentido del *quedar sumergido* en un nexo de significatividad y la posibilidad de que éste juegue un papel en la destacada configuración del nexo que tiene lugar en el *percatarse*” (HGA 58, 125–126).

Como veremos a lo largo de gran parte del siguiente y último capítulo de nuestra investigación, esto tendrá las más importantes consecuencias en la apropiación y transformación de la reducción fenomenológica trascendental entendida como transformación radical de la existencia humana por parte de Heidegger durante la década fenomenológica y, especialmente, en el marco del proyecto de la ontología fundamental del *Dasein*.

¹⁷¹En qué medida dicha ficción representa un genuino intento de apropiarse positivamente de la ficción husserliana de la “aniquilación del mundo” (Hua III/1, 103; 187) propuesta en *Ideas I* como modo de acceso a la conciencia trascendental, es algo de lo que simplemente no podemos hacernos cargo en el marco del presente trabajo, por lo que quedará como una tarea pendiente.

41.B) *Vida vivida, reflexión natural y reflexión trascendental*

Por su parte, Husserl dejó perfectamente en claro desde la primera edición de sus *IL* que los actos de conciencia no son en absoluto desconocidos para la propia vida subjetiva que los efectúa antes de toda tematización fenomenológica de los mismos, pues, como afirma de manera enfática en sus *LFCIT*:

todo acto es conciencia de algo, pero todo acto es también consciente. Toda vivencia es ‘sentida’, es ‘percibida’ inmanentemente (conciencia interna), aunque no sea, naturalmente, objeto de posición, no sea mentada —percibir no significa aquí ‘estar vuelto en la mención’ y captar [...] toda vivencia en sentido genuino es internamente percibida (Hua X, 126–127; 151–152)

Esta misma idea fundamental para la concepción global de la vida subjetiva de conciencia habría de ser desarrollada en múltiples instancias por parte de Husserl y sintetizada de manera particularmente concisa en su conferencia de 1917 “Fenomenología y psicología” de la siguiente manera: “el vivir y vivenciar actual es siempre consciente [*bewusst*], pero no por ello es ya experimentado y conocido [*gewusst*]” (Hua XXV, 89). En efecto, no solo soy consciente *de lo que* escucho, por ejemplo, una melodía, sino que a su vez —aunque sin necesidad de hacer tema explícito de ello—, soy consciente apercéptivamente *de que* escucho al prestar atención a dicha melodía.¹⁷² En otras palabras, para Husserl, al igual que para Aristóteles o para Heidegger, la vida subjetiva dispuesta en la actitud natural no solo es originariamente —o sea, ella misma por sí misma— *en sí* sino que también es originariamente *para sí*; por lo que no requiere instancia externa alguna, sea esta supraterrrenal o teórica, para saberse y cumplirse con respecto a sus pro-

¹⁷²En uno de sus manuscritos de trabajo sobre el tiempo fenomenológico de 1930 [HuMS C 6] Husserl afirmó sobre esta apercéptión de mis propias vivencias lo siguiente: “También estoy encolerizado o alegre, afligido, etc.; sin embargo, no tengo a la cólera como dación en el sentido pleno en que tengo a una cosa material [*Ding*] ahí en la vivacidad de la conciencia. La ira no está ahí frente a mí del modo en que la cosa material está frente a mí. Afirmando ‘yo estoy encolerizado’, no ‘yo estoy hecho cosa [*ich bin dinglich*]’. Yo estoy atento, yo estoy pensando, yo pienso, yo siento. El ‘tener’ del color etc., me pertenece. Pero también se puede decir: en la cólera, en la atención, en el pensar puedo vivir sin prestar atención a ello y sin hacer de ello un objeto. Y si hago esto último, entonces ello también es algo tenido [*ein Gehabtes*]. Sin embargo, se mantiene la diferencia fundamental: un contenido de sensación es muy diferente cuando él es tenido como algo que está enfrente [*ein Gegenüber*], en cuanto una cólera o una alegría o un creer, aunque lo común consista en que ello sea un objeto para el sujeto” (HuaMa VIII, 114).

Las dificultades que trae consigo el hecho de que al percibir lo que en cada caso es originariamente percibido también nos percatamos apercéptivamente, somos auto-conscientes, de la percepción misma de lo percibido, ya eran bien conocidas por Aristóteles, tal y como lo demuestra el conocido “Capítulo II” del “Libro III” de su *De Anima* (425b12–427a117) en el que afirma: “Dado que percibimos [*αἰσθανόμεθα*] que vemos y oímos, es necesario que tal percepción sensible [*αἰθησις*] sea ya por la audición o por la visión o por otra percepción sensible. Ahora bien, en este último supuesto la misma percepción captaría la vista y el color, objeto de ésta. Luego habrá dos percepciones sensibles que capten el mismo objeto a no ser que la misma percepción sensible se capte a sí misma. Pero, es que, además, si fuera otra percepción sensible la encargada de captar la vista o bien habrá una serie infinita o bien habrá, en último término, alguna percepción sensible que se capte a sí misma” *De Anim.* 425b12–16. Hemos modificado la traducción.

pias motivaciones e intereses mundanos que ella misma se da. Debido a esto, tal y como advierte el propio Husserl, también en sus *LFCIT*, debemos:

[...] diferenciar por tanto entre el ser prefenoménico de las vivencias —su ser previo al giro de la reflexión que se vuelve hacia ellas— y su ser como fenómenos. En virtud del volverse atento y de la captación, la vivencia adquiere un nuevo modo de ser: resulta ‘distinguida’, ‘destacada’, y este distinguirla no es otra cosa que la captación, y la distinción no es sino el ser captada, el ser objeto del giro de la mirada (Hua X, 126–127; 151–152).

De tal modo que es necesario introducir una distinción, también patente desde las *IL*, entre la conciencia intencional propiamente dicha o, como la llama Zahavi, “conciencia transitiva”, que refiere a algo para alguien y la auto-conciencia o “conciencia intransitiva”¹⁷³ no referencial en la que se es consciente de sí mismo. La cual, a decir verdad, como muestran las investigaciones de la *intencionalidad longitudinal* de la conciencia interna del tiempo, también es intencional, pero en un sentido muy peculiar.¹⁷⁴

A pesar de que Husserl rechazó la teoría brentaniana de la “distinción entre dirección primaria y secundaria de la percepción”¹⁷⁵ (Hua XIX/1, 367; 482) en el § 5 de la Vª investigación de las *IL* —más específicamente en el 4º numeral del apéndice “Percepción externa e interna” (Hua XIX/1, 760–762; 769–770) del segundo volumen de dicha obra— desde el comienzo de las seis investigaciones, Husserl estableció una distinción fundamental entre lo que resulta efectivamente consciente [*bewusst*] en tanto objeto mentado (referido) en determinada *intentio*, y lo que es meramente vivido [*erlebt*] y no hecho consciente de este modo.¹⁷⁶ No obstante, a partir de esta Vª investigación se pone en primer plano la determinación fenomenológica de esta diferencia como:

¹⁷³Zahavi, “The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*,” 52.

¹⁷⁴Ver Hua X, 80–83 y 116–118; 100–103 y 139–141.

¹⁷⁵Es decir, la teoría de que la auto-conciencia no es un segundo acto de conciencia separado e independiente de la conciencia de objetos externos, sino que, al mismo tiempo en que se es consciente de estos en cuanto objetos primarios de conciencia, también se es consciente de sí mismo en cuanto un objeto secundario; lo que evita una regresión al infinito, es decir, la necesidad de que una conciencia A, que tiene como contenido a una conciencia B, requiera a su vez de una conciencia C para que ella también sea hecha consciente. Ver el Cap. II del libro II de la obra de Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (Leipzig: Duncker-Humbolt, 1874), 131–80 y los numerales 3º y 4º del apéndice “Percepción externa e interna” del segundo volumen de las *IL* (Hua XIX/1, 758–762; 768–770).

¹⁷⁶Por ejemplo, en el § 4 de la Iª de las investigaciones en donde se distingue entre el “contenido vivido” [*erlebter Inhalt*] en cuanto componente “real” [*reell*] de la conciencia y el contenido intencional en cuanto “lo que la conciencia percibe, lo que recuerda, lo que representa” (Hua XIX/1, 36; 237); o cuando en el § 23 de la misma investigación se afirma que las “sensaciones no significan nada [...] las sensaciones son pura y simplemente vividas [*schlechthin erlebt*]” (Hua XIX/1, 80; 268). O más claramente cuando en el § 22 de la IIª de las investigaciones afirma: [...] cuando, por ejemplo, representamos o juzgamos a un caballo, es claro que representemos y juzgamos el caballo y no nuestras sensaciones. Esto último lo hacemos solamente en la reflexión psicológica, cuyos modos de aprehensión no es lícito introducir en el hecho objetivo inmediato. Que el correspondiente total de sensaciones o imágenes es vivido y, en tal sentido, es consciente, no quiere decir, no puede querer decir, que sea *objeto de una conciencia*, en el sentido de un percibir, de un representar, de un juzgar dirigido sobre él” (Hua XIX/1, 165; 336).

- (a) la diferencia entre el ser vivido de una *parte componente real* [*reell*] de la unidad de una conciencia determinada (por ejemplo, la sensación del color) y el ser objetivamente consciente de la parte de aquello que se tiene como correlato de determinada *intentio* (por ejemplo, el color de la cosa vista) (Hua XIX/1, 357; 476);¹⁷⁷
- (b) la diferencia, pensada desde una consideración de las partes hacia una del todo concreto, entre el ser vivido de “la aparición de la cosa [*Dingerscheinung*] (la vivencia)” que no aparece y el ser objetivamente consciente de “la cosa que aparece, la cosa que ‘se halla frente’ a nosotros supuestamente en su ser”¹⁷⁸ (Hua XIX/1, 359–360; 478);¹⁷⁹ y, finalmente;
- (c) la diferencia entre el ser vivido de los *actos* que, al igual que las sensaciones que ellos perciben, “*no aparecen objetivamente*”, esto es, “*no son vistos, ni oídos, ni percibidos con ningún ‘sentido’*” y el ser objetivamente consciente de los objetos mentados por dichos actos, que sí aparecen, es decir, que “*son percibidos, pero no son vividos*” (Hua XIX/1, 399; 503). En suma, “ser vivido no es ser objetivo”(Hua XIX/1, 369; 702).

A decir verdad, a estas tres consideraciones se debe agregar una última, justamente no incluida como tal en las *IL*¹⁸⁰ y que es fruto de las investigaciones sobre la conciencia interna del tiempo (especialmente, aquellas llevadas a cabo a partir de 1909), a saber, que si bien “toda vivencia en sentido genuino es internamente percibida”, en realidad, “el percibir interno no es una ‘vivencia’ en el mismo sentido; no es percibido internamente de nuevo” (Hua X, 127; 152). La vivencia y el percibir interno (el mero vivir como tal) son modos de conciencia que no deben ser confundidos como han hecho distintos intérpretes.¹⁸¹ Las vivencias son conscientes (son justamente percibidas internamente), en última instancia, en cuanto unidades temporales del flujo temporal de la conciencia interna; en el cual, como se indica en *LFCIT*, “[...] necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo necesariamente ha de ser captable al fluir. El autoaparcer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye a sí mismo” (Hua X, 83; 103).

Dicho en otras palabras, la *auto-conciencia originaria*, esto es, la permanente auto-conciencia atemática operante [*fungierende*], no se ejecuta a través de actos de segundo orden— esto es, como veremos enseguida, actos que tienen como contenido a otros actos, como en el caso de la auto-conciencia reflexiva objetivante— sino que se efectúa en el fluir mismo de las viven-

¹⁷⁷Ver Hua XIX/1, 395–396; 501.

¹⁷⁸Hemos modificado la traducción de estos fragmentos.

¹⁷⁹Cabe recordar que dicha distinción se ofrece como aclaración de la comprensión equívoca del concepto “aparición”, es decir, que tanto la vivencia a través de la cual un objeto aparece y el objeto mismo que aparece pueden ser entendidos como aparición.

¹⁸⁰Según las propias palabras de Husserl, esto se debió a que “toda la fenomenología que yo tenía a la vista en las *IL* era una fenomenología de las vivencias en el sentido de datos (donaciones) de la conciencia interna, que es, en todo caso, un dominio cerrado” (Hua X, 127; 152).

¹⁸¹Ver Dan Zahavi, “The Fracture in Self-Awareness,” en *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, ed. Dan Zahavi (Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1998), 21–40; Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, 31–45; Zahavi, “The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*,” 57; Zahavi, “Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness,” 157–59.

cias.¹⁸² Así que, como señala Sokolowski, este autoapercer del flujo implica que “los objetos inmanentes deben ser constituidos *antes* de que la reflexión pueda dirigirse a ellos, pero ellos son constituidos en cuanto unidades *mientras* los vivimos. La constitución de los objetos inmanentes y la vivencia de estos objetos es el mismo proceso”.¹⁸³

En un momento de la segunda parte de sus lecciones sobre “Filosofía primera”, Husserl llegó a establecer una analogía entre el tipo de conciencia aperceptiva de lo inactual en mi conciencia de horizonte (tanto interno como externo) en la percepción —es decir, como ya vimos, lo codado como trasfondo de un objeto o campo temático— y la conciencia intransitiva no temática de sí mismo o “*latencia del yo*” (Hua VIII, 409).¹⁸⁴ A pesar de que esta latencia del yo es “algo así como *un fenómeno de trasfondo*” (Hua VIII, 412), en realidad, *la apercepción originaria de sí mismo* (esto es, la apercepción no objetivante de sí mismo) y *la apercepción de objetos son dos fenómenos intencionales completamente distintos* y no obstante estrechamente vinculados.

Dado que “*no se debe confundir la conciencia del trasfondo objetivo y la conciencia en el sentido de las vivencias*”¹⁸⁵ (Hua XXIV, 252), entonces tampoco debemos confundir el anonimato y ocultamiento que caracteriza a esta forma de auto-donación originaria propia de los actos y las vivencias mismos, o “*latencia originaria del sujeto que aún no se ha desarrollado como ‘autoconciencia’*” (Hua VIII, 408), con la inactualidad y la inatención propias de la conciencia de horizonte de los momentos objetivos no tematizados en un objeto o en un campo no iluminados, pero potencialmente “visibles” para la mirada que irradia del yo que tiene conciencia de tales objetos en la actitud objetivante, esto es, la llamada por A. Gurwitsch “*conciencia marginal*”;¹⁸⁶ “también podemos decir que el mero-ser-vivencia no es un mero-no-estar-atendido o ser-inconsciente en el sentido del no-estar-atendido del trasfondo objetivo”(Hua XXIV, 252).¹⁸⁷ En

¹⁸²Ver (Hua XI, 320). Sobre las enormes dificultades que trae consigo la comprensión de la problemática del autoaparecer del flujo de conciencia y las posibilidades de su interpretación ver Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, 63–82; John Brough, “The Most Difficult of all Phenomenological Problems,” *Husserl Studies* 27 (2011): 27–40.

¹⁸³Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution* (The Hague: Nijhoff, 1964), 91.

¹⁸⁴Cabe recordar que, para Husserl, con “*apercepción*” se nombra en general un tipo de vivencia intencional que, estando fundada en una percepción, se caracteriza por mentar algo que excede lo originariamente dado en aquella y que resulta aprehendido por esta vivencia como *codado*, como *copresente*, esto es, como indisolublemente vinculado a lo percibido en dicha percepción y que, no obstante, trasciende los límites de lo efectivamente presente en ella. Ver Hua I, 149–152; 190–192; Hua XI, 234

¹⁸⁵“Las vivencias en cuanto tales tienen su ser, pero ellas no son objetos de apercepciones (de otro modo realmente seríamos conducidos a un regreso al infinito) [...] También podemos decir que la vivencia-pura no es un mero-ser-desapercibido o un ser-inconsciente en el sentido del ser-desapercibido del trasfondo objetivo. La conciencia atencional del trasfondo y la conciencia en cuanto vivencia-pura tienen que diferenciarse completamente” (Hua XXIV, 252).

¹⁸⁶Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness*, ed. Richard M. Zaner y Lester Embree, *Collected works of Aron Gurwitsch (1901–1973)*, vol. 3 *Phaenomenologica*, no. menologica (Dordrecht ; New York: Springer, 2010), 447–49.

¹⁸⁷Ver Hua XV, 389.

otras palabras, como ya se dijo, no podemos esperar que los actos y las vivencias en general y en cuanto vividos aparezcan “como al lado” de los momentos objetivos aún no tematizados de una cosa del mundo que es objeto de nuestro interés. En la conciencia *normal* de objetos ejecutada en la actitud objetivista, las vivencias *en cuanto tales*, que hacen posible dicha forma de conciencia, no son siquiera “notadas” como objetos (ni como momentos o piezas de los mismo) de la atención secundaria, esto es, del notar [*Bemerken*], a la manera en que lo son los objetos del trasfondo de los objetos primarios que captan nuestra atención; es decir, como cuando al prestar atención a un fruto de un manzano presente en mi percepción no solo soy consciente de él y del árbol del que forma parte sino que también *noto* (tengo conciencia marginal de) el resto de los árboles a su lado e incluso tengo una conciencia aperceptiva de los demás árboles que no percibo actualmente y que lo circundan.

Por otra parte, Husserl también reconoció la posibilidad de modalizaciones de la apercepción originaria de sí en la actitud natural, como por ejemplo, en la “reflexión natural” (Hua VIII, 79) no objetivante, a la que aludimos al final de la sección anterior, y en la que sin que se constituya un segundo acto que tiene como “objeto” el primero, es posible cobrar conciencia de sí mismo de forma enfática o incluso más o menos expresa. Sin embargo, Husserl además señaló la posibilidad de otro tipo de autoconciencia en la que sí tiene lugar una modificación del carácter vivido de lo aprehendido como objeto de la misma. En efecto, en la autoconciencia natural reflexiva en la que un acto resulta ser tomado como objeto de una vivencia intencional reflexiva objetivante surge justamente una *escisión* [*Spaltung*] inauténtica entre la vivencia vivida actualmente, la objetivante, y la vivencia que no es vivida actualmente, la objetivada; lo que también se puede expresar como una escisión entre el yo reflexionante y el yo reflexionado.

Es por ello que en el § 15 de sus *MC* Husserl define estas vivencias intencionales reflexivas como “actos aprehensivos de un nuevo grado en los que se nos revelan precisamente aquellos actos de modo directo” (Hua I, 72; 47) y en los que “se altera la vivencia originaria” (Hua I, 72; 48). Dicha autoconciencia reflexiva es una posibilidad de la vida en la actitud natural tanto preteórica como teórica, por ejemplo, en cuanto sustento experiencial del sí mismo de una psicología empírica, pero en ambos casos, se tiene una autoobjetivación del sujeto que reflexiona sobre sí mismo.

Para comprender mejor la *escisión del yo* que tiene lugar en la autoconciencia natural reflexiva o *reflexión natural objetivante* cabe advertir que el yo que reflexiona es el yo latente, que se vive en su presente viviente con plena actualidad y que se distingue, y más aún, se separa, del yo reflexionado patente. Veamos esto a través del siguiente ejemplo: al volver a casa después de una ascensión puedo recordar cada una de las vivencias que tuvieron lugar en dicha experiencia, la alegría de escuchar crujir el hielo bajo mis botas, el cansancio y el miedo de caer en una grieta pueden ser rememorados mientras tomo un baño de agua caliente. Sé que aquel que resulta

aprehendido en dichos recuerdos no es otro que yo mismo mientras ascendía, sin embargo, las vivencias rememoradas no son actualmente vividas al hacerlas patentes a través del recuerdo. Dicha diferencia se mantiene hasta en el caso de rememorar vívidamente tales vivencias, puesto que aquí también se mantiene la diferencia entre lo que es actualmente revivido y ello mismo otrora vivido en un acto directo; en la reflexión necesariamente acontece bajo la forma de la escisión entre yo reflexionante y el yo reflexionado.¹⁸⁸

Que la escisión del yo en la reflexión natural objetivante haya sido calificada de “inautética” implica que, en realidad, ella se da sobre la base de una indisoluble síntesis de identidad entre el yo reflexionante o latente y el yo reflexionado o patente que se aperciben globalmente como uno y el mismo ente mundano.¹⁸⁹ Cabe destacar que dicha síntesis se da bajo el modo originario de dación, es decir, se da de modo evidente, “precisamente, en virtud de ello es posible un saber de la experiencia en primer lugar descriptivo” (Hua I, 73; 48). Puesto en otros términos, la reflexión natural y también la reflexión natural objetivante son formas de autoexperiencia.

Como dada a través de una autoexperiencia en la actitud natural, la identidad entre el yo reflexionante y el yo reflexionado implica que ambos, siendo a su vez uno, comparten la validez de ser una parte real del mundo, de un ente en medio de los demás entes mundanos y que, por tanto, forman parte de la apercepción, en la tenencia y en la infancia del mundo, del mundo ya constituido.¹⁹⁰ Pero a su vez, en la reflexión natural objetivante hay una latencia mucho más profunda que la del yo reflexionante latente (quien siempre tiene la posibilidad de hacerse patente en un nuevo acto de reflexión iterable al infinito) a la que Husserl denomina como “el olvido de sí [*Selbstvergessenheit*]” (Hua VIII, 90). El cual (contrariamente a lo que podría sugerirnos el sentido corriente del concepto de *olvido*) no es precedido por una explícita y temática autoconciencia que ha caído en el olvido, sino que aquí “el modo del olvido de sí, considerado en sí mismo, es lo que va primero” (Hua VIII, 90) y corresponde a un olvido de sí de la vida subjetiva en su función constituyente que tiene lugar tanto en la vida natural prerreflexiva como en la reflexiva en sus dos modalidades aquí apuntadas; olvido que es pues correspondiente al ocultamiento de la vida trascendental en la forma de su no predación en el mundo de la que se habló al final de la sección anterior del presente capítulo.

Ahora bien, frente a estas posibilidades mundanas de autoconciencia, la reducción fenomenológica trascendental se ejecuta concretamente bajo la forma de una *reflexión trascendental* a través de la cual la vida subjetiva trascendental logra salir de su ocultamiento y olvido de sí originarios (que tienen lugar en la vida mundana de la actitud natural) haciéndose patente por sí

¹⁸⁸Ver Luft, “Epoché und Reduktion,” 38–39.

¹⁸⁹Ver Hua VIII, 90–91.

¹⁹⁰Luft, “Epoché und Reduktion,” 40.

misma y para sí misma. Con respecto a la puesta en marcha de la *reflexión trascendental*, afirma Husserl:

si llamamos *interesado* en el mundo al yo natural que experiencia [*hineinerfahrende*] y que vive [*hineinlebende*] simple y directamente entregado *al mundo*, entonces la actitud modificada fenomenológicamente y constantemente mantenida en esta modificación, consiste en el hecho de que se produce una escisión en el yo, por la cual sobre el yo ingenuamente interesado se establece el yo fenomenológico como *espectador desinteresado* (Hua I, 73; 48).¹⁹¹

En la *reflexión trascendental* tiene lugar una *auténtica escisión* puesto que, en la ejecución de la reflexión trascendental, el yo que la ejecuta, el también llamado *yo fenomenologizante*, no participa de la actitud natural, esto es, no está interesado en el mundo, sino en la vida trascendental intersubjetiva constituyente del mundo. Es en este sentido que Husserl también llama a dicho yo como “*espectador no partícipe*” (Hua VIII, 98) del mundo.¹⁹² El “carácter de no estar interesado [*Uninteressiertheit*]” (Hua VIII, 98) que está aquí en juego será abordado en la próxima y última sección del presente capítulo, mientras tanto, cabe destacar que, de manera análoga a la reflexión natural, en la reflexión trascendental en la que se ejecuta la reducción fenomenológica se da con evidencia el campo trascendental, en otras palabras, y como ya se ha dicho, se tiene *experiencia* de ello en el sentido primigenio fenomenológicamente clarificado del término.

Las motivaciones más primitivas que hacen posible la posibilidad de la reflexión fenomenológica-trascendental y que nos permiten comprender cabalmente que ella no le cayó del cielo al fenomenólogo (en el sentido de que no es la implementación de una instancia externa a la vida trascendental concreta misma), sino que se genera desde la propia autoconciencia originaria que, como se mencionó arriba, constituye el autoaparecer del flujo temporal de la propia vida trascendental de conciencia, conforman una problemática extraordinariamente compleja que no podemos abordar aquí. Por lo que nos limitaremos a señalar que, para Husserl, en cuanto generada *desde* la propia vida trascendental y *por* ella misma, la reflexión fenomenológica-

¹⁹¹Hemos modificado la traducción.

¹⁹²Debemos advertir que, en la *VIª MC*, intenta objetar que la puesta en marcha de la reducción fenomenológica hacia la subjetividad trascendental a través de la reducción trascendental tendría lugar no solo una escisión entre el yo fenomenologizante y el yo de la actitud natural, sino también una escisión entre el yo fenomenologizante y el yo de la subjetividad trascendental misma. Sobre la crítica a la supuesta escisión de estos tres yoes hecha por Fink ver HuDo II/1, 10–16, 43–46 y FGA 3/2, 159. Sobre esto, podemos decir que, a partir de los comentarios críticos a la *VIª MC* de Fink, Husserl estaba en total desacuerdo con las observaciones hechas por su discípulo y compañero de trabajo. En la medida en que no es posible abordar aquí dicha problemática, solo quisiéramos señalar que ella misma ha estado presente al inicio del primer capítulo de nuestra investigación y, como se puede ver ahí, para Husserl, el fenomenologizar *se mundaniza* y acontece efectivamente en el mundo, con ello, el fenomenólogo no es un ser etéreo que flota por encima del mundo, sino que soy yo en mi concreción fáctica y generativa que, efectuando la reducción trascendental, examino mi propia vida trascendental constituyente en sus estructuras esenciales. Sobre la disputa entre Husserl y Fink sobre la naturaleza del espectador desinteresado y la crítica a la supuesta escisión de los tres yoes, ver Luft, «*Phänomenologie der Phänomenologie*», 79–149.

trascendental entonces se constituye como una “experiencia trascendental de sí mismo” (Hua VIII, 73; Hua VI, 61; 61) en la que la vida trascendental *en sí* logra llegar a ser expresa y temática *para sí*. Pero ello, no solo en un sentido teórico contemplativo, sino, como se ha dicho varias veces desde el comienzo de la presente investigación, como una toma radical de autorresponsabilidad en la que habría de reinstituirse la idea-fin legada hasta nuestro día de la filosofía.

§ 42. La actitud fenomenológica omnilateral y el *factum* trascendental

Como ya hemos dicho, el método de la reducción fenomenológica trascendental no representa una *fuga mundi*, un intento de evasión del mundo y la vida mundana en su concreción histórica y geopolítica, para refugiarse en una “región supralunar” de principios que explicarían deductivamente dicho mundo. Creemos que es plenamente posible afirmar que, según la concepción husserliana, el mundo de la actitud natural y la vida en ella es “autosuficiente” en el sentido en que vimos que Heidegger emplea dicho término. De tal manera que, a pesar de que Husserl insistió en señalar que su fenomenología pretendía ser la *institución final* [*Endstiftung*]¹⁹³ de la idea de la filosofía cuyo origen se remonta hasta las fuentes griegas de la misma, especialmente Platón, a decir verdad, tanto los análisis particulares y específicos como la concepción sistemática global de su idea de una filosofía primera fenomenológicamente conducida es plenamente antiplatónica en un sentido fundamental.

El mundo de la vida entendido como el ámbito de la *protodoxa*, esto es, de la creencia originaria en la predación del mundo, no debe ser superada en el sentido de tener que ser abandonada completamente y para siempre al tratarse de una mera apariencia frente al mundo verdadero revelado por una *ciencia* encargada de disipar y hacer imposible para siempre dicha apariencia. Más bien, en la concepción fenomenológica de la relación entre δόξα y ἐπιστήμη, la segunda, incluso en cuanto *ciencia trascendental*, tiene como meta clarificar y hacer comprensible al mundo de la vida en cuanto mundo *dóxico*, el cual, de ninguna manera es un mundo de meras apariencias, sino el único suelo, horizonte y *humus* real y verdadero en el que se sostiene, del que

¹⁹³Sobre la teleología de la filosofía en su desarrollo histórico vista a la luz de su protoinstitución [*Urstiftung*], sus instituciones subsecuentes [*Nachstiftungen*] y su institución final a través de la fenomenología ver Hua XXIX, 362–420. Cabe destacar que en un manuscrito del verano de 1937, esto es, de apenas dos años antes de su muerte, en el que Husserl reflexionaba sobre las diferentes formas en las que ensayó una introducción a su fenomenología trascendental, afirmó: “vemos que este mundo de la vida (tomado en su omnitemporalidad) no es otro que el mundo histórico. A partir de esto, se puede decir que una introducción completamente sistemática que <introduzca> en la fenomenología debe comenzar y llevarse a cabo como un problema histórico universal. Cuando la *epojé* se pone en marcha sin la temática histórica, entonces el problema del mundo de la vida, o sea, el de la historia universal, queda relegado. La introducción llevada a cabo en las *Ideas* mantiene su derecho, pero ahora considero al camino histórico como el principal y el más sistemático de todos” (Hua XXIX, 426).

se nutre, en el que se despliega y, en última instancia hacia el que tiende, toda forma de vida, incluso la filosófica.

En este mismo sentido, en una de sus notas de trabajo para la elaboración de su disertación “Representación e Imagen”, titulada “El comprender fenomenológico como comprender desde el origen”, Fink afirma que “la reducción fenomenológica es un regreso al origen, pero el origen no es ningún comienzo [*Anfang*]. El comienzo es la anterioridad [*Vorgängigkeit*] intramundana, intratemporalmundana” (FGA 3/1, 333). Como ya también se dijo, el mundo de la vida en su concreción es lo que el propio Fink calificó como la “situación de la reducción” (FGA 3/1, 335) desde la que dicha reducción parte y hacia la que finalmente siempre vuelve. Claro está que al volver, no se regresa a la misma ingenuidad desde la que se partió. El fenomenólogo que no está practicando la reducción fenomenológica trascendental no se ha olvidado de lo que descubrió al efectuarla, su nueva sabiduría trascendental habrá de cobrar un sentido rector para la vida intramundana; cuestión tratada por Husserl tanto en los artículos sobre *Renovación* como en el proyecto de *La crisis* como en sus últimas lecciones sobre ética.

Ahora bien, desde la perspectiva de la actitud natural, la tematización de la vida trascendental intersubjetiva constituyente de mundo cobra la apariencia de un salto al vacío, pues, como se ha dicho, de ella no hay predación en el horizonte del mundo y no tenemos anticipación posible de ella. Incluso, según Fink, al intentar nombrarla en su unidad global con las palabras forjadas desde nuestra humana comprensión de *lo que es* en cada caso en el mundo, ella tendría que significativamente expresada como “no-ente”,¹⁹⁴ puesto que —como vimos en el capítulo anterior—, de acuerdo con el propio Husserl, el modo de ser de la subjetividad trascendental, fenomenológicamente clarificado, propiamente hablando es el del “preser”.¹⁹⁵ En cambio, desde la perspectiva de la actitud fenomenológica, la ejecución de la tematización de la vida trascendental en toda su amplitud más bien se revela como una ἀνάμνησις, como un regreso explícito y decidido *hacia* la vida originaria que permanece anónima, oculta en la vida mundana, que se ha olvidado de sí en su automundанизación y humanización en la actitud natural en cuanto vida humana ingenua en el mundo.

Para que esta *rememoración*, este regreso hacia lo que ya siempre se es pero sin tener conciencia expresa de ello, pueda acontecer en nuestra existencia, la ejecución de la reducción fenomenológica trascendental (a través de la *epojé* y la reducción propiamente dicha) posibilita la apertura no de un nuevo “campo” o “región” intramundanos sino, como ya se dijo, de una nueva *dimensión*, la dimensión trascendental, en la que tiene lugar un nuevo tipo de *experiencia*, la experiencia trascendental. Como se dijo al final de la sección anterior, el fenomenólogo que eje-

¹⁹⁴Ver FGA 3/1, 277.

¹⁹⁵Ver p. 258 del presente trabajo.

cuta la reducción fenomenológica trascendental bien puede ser descrito como alguien *no interesado* en el mundo. Dando por sentado que de ninguna manera puede ser entendido como el despertar de un nuevo interés por un supuesto “otro” mundo supralunar fuera de “este”, ¿en qué consiste exactamente el *carácter de no estar interesado* que determina la ejecución del fenomenolgizar trascendental?

Los momentos del método fenomenológico trascendental señalados hasta aquí —A) la inhibición de la validez del mundo; B) la transformación de mi apercepción mundana, C) la liberación del cautiverio del mundo; D) y el rebasamiento de los límites de mis horizontes mundanos de experiencia— configuran el sentido global del carácter esencialmente *modificador* de dicho método, el cual describe lo que sólo puede ser nombrado como una *ruptura global* con la *actitud natural* que habilita la protoinstitución de un insospechado y nuevo *habitus* de ejecución de mi propia vida, la denominada *actitud fenomenológica*. Para decirlo más claramente, dicho rompimiento no es con el mundo y lo mundano —¡como si tal cosa fuese posible!— sino con el *modo* en que mi vida está natural, normal e ingenuamente dispuesta en él. Así, dicho rompimiento acontece como una modificación violenta del *abocamiento*, de la *autopreservación* y del *quedar prendado* que caracterizan a la actitud natural, pero también, como una modificación violenta de las cuatro determinaciones modales máximas de la actitud natural, aludidas por nosotros: la *naturalidad*, la *normalidad*, la *normatividad* y la *ingenuidad*.

La *actitud fenomenológica* es pues una actitud *no natural*, porque no he nacido en ella, mi vida no se despliega en ella siempre y desde siempre y además es voluntariamente ejercida por mí. La dimensión y la experiencia trascendentales habilitadas por dicha actitud no son simplemente anómalas, sino en todo sentido *anormales*, pues no se dejan articular en el horizonte normal del mundo y en este sentido también escapan de la teleología, propia de la experiencia del mundo de la actitud natural. Finalmente, la actitud fenomenológica no es una actitud *ingenua* sino *crítica*, puesto que ella no está volcada unilateralmente al mundo. Así que la reducción fenomenológica trascendental debe ser definida como una transformación radical de nuestra existencia en el mundo, en quinto lugar:

E) porque la actitud fenomenológica, posibilitada a través de la ejecución de la reducción fenomenológica trascendental, constituye una nueva forma de vivir, experimentar, pensar, juzgar, querer, etc., en un actitud no unilateral o, dicho en términos positivos,
u n a n u e v a a c t i t u d o m n i l a t e r a l .

En esta *actitud omnilateral* no se ha perdido nada, no se ha perdido el mundo y lo mundano con todas sus determinaciones, sino que, de acuerdo con D), en realidad se han expandido nuestro horizontes de experiencia más allá del mundo, esto es, hacia su origen. En dicha actitud, no se está dirigido unívocamente al mundo, sino que se está dirigido al mundo en su correlación esen-

cial con su origen, la dimensión de la vida trascendental intersubjetiva. Finalmente, gracias a esta actitud, la fenomenología trascendental, nos dice Husserl, logra instituirse como “una auténtica ontología, una lógica universal y *omnilateral* [*allseitige*]” (Hua VIII, 215) que hace comprensible la correlación entre el *preser* de la dimensión trascendental en su función constituyente con respecto al *ser constituido* del mundo y lo mundano, instituyéndose como la ontología universal concreta y *completa*, porque agota las posibilidades de ser en cuanto preser constituyente, ser ente mundano y totalidad del ente constituidos.

Claro está, en cuanto accesible a través de una nueva forma de experiencia, la tematización de la dimensión trascendental se lleva cabo, por decirlo de algún modo, palmo a palmo, ganando terreno poco a poco, pero sobre todo, comenzando, como en toda experiencia, con la dación originaria de una individualidad concreta, la mía propia. En cuanto ejecutor de la autoexperiencia originaria de mi propia vida trascendental, yo, el yo trascendental que cobra conciencia de sí mismo, soy el *factum trascendental* que se impone en su propia forma de evidencia como principio de todos los principios del conocimiento trascendental. Claro está que a partir de dicho *factum* habrá de ser posible un conocimiento esencial que nos permita obtener los *eidei* trascendentales que servirían para comprender las estructuras fundamentales de la dimensión trascendental en su más amplia generalidad.

CAPÍTULO VI
LA APROPIACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA
TRASCENDENTAL, EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN Y EL PROBLEMA DE LA
TRASCENDENCIA

“Husserl es ciego a la trascendencia, Heidegger es ciego la constitución”
(FGA 3/2, 122)

§ 43. Método y elementos de la fenomenología

De acuerdo con S. Crowell, una de las críticas más insistentes a la fenomenología por parte de algunos comentaristas consiste en señalar una supuesta falta de unidad programática en los trabajos de sus representantes más sobresalientes. A su vez, Crowell también señala que la piedra de toque en la búsqueda de algo así como un programa de investigación en la fenomenología sería justamente la transición de Husserl a Heidegger.¹ La comprensión y asimilación de este “transito” fue definitoria para muchas de las figuras filosóficas de mediados del siglo XX, como por ejemplo, J.-P. Sartre, E. Levinas y M. Merleau-Ponty, pero también posteriores. Pero además, la disputa entre ambos fenomenólogos resulta importante debido a sus efectos perdurables en el modo de entender y hacer filosofía que llega hasta el día de hoy. Sin embargo, Heidegger sostuvo, en consonancia con Husserl, que, propiamente hablando, resulta imposible hablar de un “proyecto de programa” que caracterice a la fenomenología como tal, puesto que, ante todo, ella se caracteriza por ser el *método de la investigación filosófica* (HGA 80.1, 161).

Por tal motivo no es de extrañarse que los estudios acerca de la relación filosófica entre Husserl y Heidegger hayan puesto el acento desde hace tiempo en la problemática de la continuidad y la ruptura metodológica entre las dos formas de entender y practicar la fenomenología por parte de los dos profesores de Friburgo. Con vistas en esto, a través de los últimos dos capítulos de la presente investigación, se defendieron las siguientes tres tesis concernientes a la comprensión husserliana del método fenomenológico fundamental de la reducción fenomenológica trascendental —lo cual también nos permitió apuntar múltiples puntos de encuentro entre dicha comprensión y la heideggeriana, y que a su vez, nos permitirá contribuir en el presente capítulo a un mejor entendimiento de la apropiación heideggeriana de la concepción husserliana del método fenomenológico, por tanto, también de la disputa entre los dos grandes filósofos de Friburgo y, finalmente, del llamado tránsito de una concepción de la fenomenología a la otra—:

¹Ver Crowell, “Is There a Phenomenological Research Program?”.

- (1) La fenomenología husserliana no fue concebida desde la primacía del método cartesiano o el metodologismo neokantiano; ella pretende comprender y no explicar al mundo;
- (2) La fenomenología trascendental es por derecho propio ontología universal y concreta y no una mera teoría del conocimiento;
- (3) La reducción fenomenológica trascendental surge como una posibilidad de la propia vida trascendental para hacerse responsable de sí y para comprenderse a sí misma en su función constitutiva del mundo y lo mundano.

Pero para lograr avanzar hacia nuestro abordaje de la apropiación heideggeriana del método fenomenológico husserliano, convendría llevar a cabo en los siguientes términos una breve caracterización de la idea metodológica de la fenomenología por parte de uno y otro fenomenólogos y su respectiva postura frente al otro. Por un lado, para Husserl, la reducción fenomenológica trascendental transforma la “experiencia del mundo predado” (Hua I, 163; 179) y libera una nueva dimensión de experiencia, la experiencia trascendental. Con ello nace para la fenomenología trascendental “el ‘método de acceso’ hacia el origen del mundo, la subjetividad trascendental” (Hua IX, 340) y la “actitud trascendental”, en la cual “se transforma la pregunta por el ser del mundo [...] en la pregunta por la esencia de la subjetividad trascendental, para quien en última instancia el mundo vale”.² Para Husserl “la filosofía solo puede empezar y solo puede desarrollarse en toda ulterior actividad filosófica como ciencia, en la actitud fenomenológica trascendental” (Hua V, 147; 375). Desde el propio punto de vista de Husserl, como vimos desde el primer capítulo de nuestra investigación, “lamentablemente” la reducción trascendental fue esencialmente incomprendida por parte de la crítica.³ E incluso, a su modo de ver, los miembros del movimiento fenomenológico, especialmente Heidegger,⁴ “permanecieron ciegos” frente a ella (HuDo III/6, 358–9), quedando atrapados en una concepción mundana de la filosofía.

Por otro lado, para Heidegger, “la fenomenología continúa siendo lo que ya era desde su primera irrupción en las *Investigaciones lógicas* de Husserl: una investigación filosófica fundamental” (HGA 62, 365; 18). Como ya se dijo, esto significa que Heidegger reconoció junto con Husserl que “la grandeza del descubrimiento de la fenomenología” reside en el “*descubrimiento de la posibilidad de investigar en filosofía*” (HGA 20, 184; 170) y no en ser una ciencia particular o una mera visión del mundo. Pero a diferencia del maestro, para el filósofo suabo, el sentido fundamental de esta posibilidad no está en la tematización de la subjetividad trascendental en cuanto origen del mundo. Según sus propias convicciones, la investigación originaria por el ser del

²Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik,” 354.

³Ver Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik,” 354–6.

⁴Ver la p. 78 del presente trabajo. Ver también HuDo III/3, 233.

mundo “solo puede comprenderse desde el horizonte de la pregunta por el Dasein, pregunta que por su parte permanece incluida dentro de la pregunta fundamental por el sentido del ser (no del ente)” (HGA 5, 100; 81; 98). Pero, a su vez, en la apropiación heideggeriana de la fenomenología como posibilidad del filosofar, la pregunta por el ser del mundo es tomada como un hilo conductor con vistas a la pregunta por el sentido del ser en general: “mundo significa más bien un *cómo del ser* del ente en cuanto sí mismo. Dicho cómo determina al ente en su *totalidad*” (HGA 9, 143; 124). Como también ya se dijo, desde esta perspectiva, la fenomenología fue para Heidegger “el título para el método de la ontología” (HGA 24, 27; 46). A su modo de ver, como también fue abordado por nosotros entre el segundo y el tercer capítulo de nuestra investigación, Husserl se mantuvo apegado a la tradición, especialmente a Descartes y al neokantismo marburgués, que desconoce por completo la necesidad del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en cuanto la pregunta fundamental de la filosofía y su esencial conexión con la pregunta “¿quién es el hombre?”. Por tal motivo, los desaciertos de la fenomenología husserliana tuvieron que ser superados.

Dicho esto, cabe preguntar ¿hasta qué punto estas mutuas posiciones hostiles realmente se sostienen? Es decir, considerado a la luz de lo ganado hasta aquí en la presente investigación, ¿hasta qué punto se podría sostener hoy en día el veredicto final del progresivo y mutuo desencuentro entre ellos, a partir del cual cada uno declaró que el otro se encontraba en las antípodas de su propia posición filosófica? Precisamente, con nuestras tres tesis queremos poner sobre la mesa una cuestión que seguramente para muchos de los estudiosos y especialistas del pensamiento heideggeriano ha quedado zanjada desde hace tiempo. La ganancia inmediata de este trabajo sería la posibilidad de mostrar con claridad —para empezar, contra Husserl mismo— los términos en que Heidegger llevó a cabo una recepción positiva del sentido metodológico fundamental de la reducción fenomenológica trascendental, y de sus implicaciones no solo metodológicas, como se podría pensar a partir del canon interpretativo establecido por el propio Heidegger, sino también de orden temático.

Interpretes como Held han hecho importantes contribuciones en esta dirección, por ejemplo, al mostrar que no es difícil reconocer al menos tres ámbitos de problemas comunes a los dos célebres profesores de Friburgo, más allá de sus mutuas acusaciones: “1) la evidencia y la verdad en cuanto *alétheia*, 2) la conciencia intencional y el Dasein, 3) la conciencia inmanente del tiempo y la temporalidad extática”.⁵ Nosotros quisiéramos contribuir con una más, a saber, el interés y el cuidado, ámbito de comunidad señalado en múltiples instancias a lo largo del presente

⁵Klaus Held, “La finitude du monde. La phénoménologie dans le passage de Husserl à Heidegger,” *Alter* 9 (2001): 191. Tampoco hay que olvidar los importantes señalamientos de Bernet y de Zahavi, recuperados en la introducción de la presente investigación, pero tampoco las contribuciones de Welton y de Walton con vistas a un diálogo fructífero entre el pensamiento husserliano y el pensamiento heideggeriano.

trabajo, especialmente en el capítulo precedente. Pero además, Held también considera que Fink fue el primero en señalar enfáticamente, y con razón, que el verdadero “puente que conduce de Husserl a Heidegger”⁶ no es otro que el concepto que cada uno desarrolla del mundo. A este respecto nos dice:

el mundo es el ‘asunto’ verdadero de la fenomenología [...] el análisis del mundo de Heidegger es la continuación de la problemática fundamental de la fenomenología de Husserl y constituye la radicalización de ello [...] La determinación fundamental del mundo en Husserl es su infinitud, en Heidegger su finitud. Las dos determinaciones, sin embargo, no se excluyen: la finitud del mundo comprendida en el sentido de Heidegger hace posible su infinitud en el sentido de Husserl.⁷

Esta idea es importante por dos razones: Primero, Held parece posicionarse de manera conciliadora frente a la postura final defendida por Heidegger en su carta de octubre de 1927 a su mentor, a saber, que la trascendencia del Dasein es la que hace posible la constitución trascendental de todo lo positivo.⁸ Esta tesis que tendrá que ser abordada por nosotros hacia el final del presente capítulo. Segundo, y como señala el propio Held, “si podemos distinguir dos tipos de pensamiento, es que ellos deben de tener en común un *tertium comparationis*”.⁹ ¿Acaso no sería posible generalizar esta última tesis respecto al sentido global de la fenomenología?

Debemos advertir que en la última sección del presente capítulo se intentará defender la idea de que, más allá de las acusaciones recíprocas, *entre Husserl y Heidegger subyace una idea común de método fenomenológico* que vincula de manera mucho más cercana a uno y otro filósofo de lo que tanto ellos mismos como sus intérpretes reconocieron y han reconocido hasta ahora, respectivamente. Empero, esta idea no comporta lo que consideramos como una inadecuada separación artificial de la concepción “metodológica” de la fenomenología con respecto a su “doctrina de los elementos”. Por el contrario, bajo esta idea, tema y método de la fenomenología son necesariamente momentos inseparables tanto en uno como en otro desarrollo de la fenomenología, por lo que se vuelven completamente necesarios exámenes comparativos más profundos que los esbozados hasta aquí, ya no solo entre concepciones metodológicas, sino también entre elementos concretos y fundamentales desarrollados por uno y otro fenomenólogos.

De manera que el objetivo del presente capítulo consiste en mostrar y analizar que la comprensión heideggeriana del método fenomenológico comporta necesariamente una reducción fenomenológica, bajo la forma de lo que calificó en sus lecciones del semestre de verano de 1927

⁶Held, “La finitude du monde,” 191. Una tesis semejante es defendida por Welton: “es esta la noción que mantiene a Husserl y al Heidegger de *Ser y tiempo*, contrariamente a su mutua y dura impresión de discordancia, dentro del mismo campo de discurso”. Donn Welton, “El mundo como horizonte trascendental,” *La Lámpara de Diógenes* 7, no. 12 y 13 (2000): 98.

⁷Held, “La finitude du monde,” 192.

⁸Ver HuDo III/4, 147.

⁹Held, “La finitude du monde,” 192.

como un “trastocamiento del mundo” (HGA 24, 19; 39) que posibilita una “reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente” (HGA 24, 29; 47).

§ 44. Contra el canon interpretativo de la apropiación heideggeriana de la fenomenología

Somos plenamente conscientes de que nuestra propuesta interpretativa es inevitablemente contraria a importantes interpretaciones sobre la relación entre la fenomenología husserliana y la fenomenología heideggeriana que también se apoyan ampliamente en las lecciones publicadas hoy en día e impartidas por Heidegger durante la llamada década fenomenológica; la cual que culmina con el distanciamiento público del filósofo con respecto a quien fue su maestro.¹⁰ Muchas de estas interpretaciones no son para nada ajenas a la idea presentada por Heidegger en sus lecciones del semestre de verano de 1927 de que “el componente fundamental del método fenomenológico, en el sentido de una reconducción [*Rückführung*] de la mirada inquisitiva desde el ente comprendido ingenuamente hasta el ser, lo designamos como *reducción fenomenológica*” (HGA 24, 29; 46–47).

Sin embargo, estas interpretaciones también son plenamente conscientes de que, inmediatamente después de decir esto, Heidegger hizo dos puntualizaciones que resultaron claves para tal interpretación. La primera: “adoptamos así un término central de la fenomenología de Husserl, valiéndonos de la expresión pero no de su contenido” (HGA 24, 29; 47). La segunda: la reducción fenomenológica “no es el único, ni siquiera el principal de los componentes fundamentales del método fenomenológico” (HGA 24, 29; 47), puesto que es necesario considerar dos componentes más, “la *construcción fenomenológica*” [*phänomenologische Konstruktion*] y la “*destrucción*” [*Destruktion*] o “*deconstrucción*” [*Abbau*] (HGA 24, 30–31; 47–48). Este último momento esencial del método fenomenológico heideggeriano ya había sido tomado explícitamente en cuenta como un momento de la ontología fundamental en el § 6 de *St* (St, 20–27; 43–50) y también como componente metodológico de la segunda tarea que debía ser desarrollada en el tratado; según el plan que originalmente había sido proyecto por Heidegger, cuya primera parte constituye la obra publicada como *St* (St, 39–40; 62–63).

Con respecto a estos últimos dos momentos metodológicos cabe hacer una importante aclaración. Si bien es cierto que la fenomenología husserliana se caracteriza por ser una investigación primordialmente descriptiva:

¹⁰En las lecciones del semestre de invierno de 1930/31 a su regreso en la Universidad de Friburgo, Heidegger afirmó: “haríamos mejor en el futuro en dar el nombre de *la* fenomenología solo a aquello que Husserl mismo ha creado y continúa produciendo” (HGA 32, 40).

- (1) esto no excluye un aspecto sistemático-histórico *deconstructivo* de suma importancia que poco a poco fue ganando su lugar en la concepción husserliana del método fenomenológico entendido como un “cuestionar retrospectivo” [*Rückfragen*];¹¹
- (2) esto tampoco excluye un muy importante aspecto *constructivo*, especialmente en el momento ideativo (también nombrado por Husserl como la reducción eidética) del método fenomenológico a través de la fantasía y su posibilidad de construir intuitivamente *ficta* puros, esto es, posibilidades puras que se diferencian de los *facta*.¹²

Pero sobre todo, no se pueden dejar de tomar en cuenta dos aspectos más de la posibilidad de un momento *constructivo* al interior de la propia concepción metodológica de la fenomenología husserliana:

- (3) la distinción hecha por Fink entre los “análisis regresivos” en cuanto “análisis-deconstructivos” [*Abbau-Analyse*] y los “análisis progresivos” en cuanto “análisis constructivos” [*Aufbau-Analyse*] en su borrador del esquema general del “plan del sistema de la filosofía fenomenológica” encargado a él por Husserl hacia el verano de 1930 (HuDo II/2, 7);¹³
- (4) finalmente, y quizá más importante que la anterior, la distinción —concebida en la comprensión madura del método fenomenológico hacia inicios de la década de los veinte y perfeccionada hacia el inicio de la década de los treinta— entre el primer nivel del análisis posibilitado por la reducción fenomenológica trascendental (el de mi

¹¹En el proyecto de *La crisis* encontramos plenamente desarrollado el momento metodológico de la “deconstrucción [*Abbau*] de las convicciones teoréticas que efectivamente tenemos y que son obtenidas de la tradición”, la cual constituye la condición de posibilidad del acceso al “mundo circundante preteorético” (Hua VI, 498). Véase, por ejemplo, “*El origen de la geometría*”, especialmente, Hua VI, 379 y ss., la primera parte de las lecciones del semestre de invierno de 1923/24, “Filosofía primera” (Hua VII), y el volumen completo Hua XXIX, dedicado casi exclusivamente a los análisis fenomenológicos sobre la historicidad generativa de los orígenes de la cultura occidental, la filosofía y la ciencia.

¹²Sobre esto último véase por ejemplo Hua XXIII, 541–550 y 579.

¹³Cabe recordar que dicha distinción fue tematizada por el propio Fink en los §§ 6 y 7 de la *VI^a MC* (HuDo II/1, 53–74), misma que plantea la necesidad de una distinción metodológica diferente a aquella hecha por Husserl mismo hacia 1921 entre el momento “estático” y el momento “genético” de la investigación fenomenológica. Ver el texto de 1921 “Método fenomenológico estático y genético” en Hua XI, 336–345 y Hua XIV, 34–42, ver también Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, 4–9 y 29–41; Anthony Steinbock, “Husserl’s static and genetic phenomenology: Translator’s introduction to two essays,” *Continental Philosophy Review* 31, no. 2 (April 1998): 127–34; Anthony Steinbock, “Translator’s Introduction,” en *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, Edmund Husserl (Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 2001), xxviii–xxxvi; Donn Welton, “The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method,” en *The New Husserl. A Critical Reader*, editor Donn Welton (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003), 255–88; Bruce Bégout y Natalie Depraz, “Introduction,” en *De la synthèse active: Logique transcendente et constitutions originaires*, trad. Jean-François Pestureau, Edmund Husserl (Grenoble: Jérôme Millon, 2004), 4–19. Sobre la pertinencia de la distinción hecha por Fink frente a aquella hecha por el propio Husserl, ver Welton, *The Other Husserl*, 221–27.

yo trascendental constituyente en cuanto correlato de mí mismo como hombre normal en el mundo y de mi respectiva co-existencia con otros hombres¹⁴) y un segundo nivel de análisis fenomenológico posibilitado por la transformación y radicalización de la reducción fenomenológica y por lo ganado en el primer nivel.

Cabe advertir que en este segundo nivel aquí mencionado se logra analizar la participación de “los animales, los ‘salvajes’, los infantes y los locos” (Hua XXXIX, 486), en una palabra, de lo que es *anómalo*, en la constitución de mi mundo normal intersubjetivo, pero también aquí se logran plantear los problemas del “nacimiento, la ‘primera infancia’ y la muerte” (Hua XXXIX, 486), “cuya interpretación intencional es necesariamente (esencialmente) indirecta, constructiva” (Hua XXXIX, 486) debido, precisamente, a que el “modo de ser de su dación” se determina como “no-dado [*ungegeben*]” (HuDo II/1, 62) en la intuición.¹⁵

Regresando a Heidegger. Durante décadas, la opinión más autorizada entre las interpretaciones sobre la relación de Heidegger con su mentor es sin lugar a dudas la de Von Herrmann,¹⁶ para quien, si bien es cierto que en la obra de 1927 no se habla expresamente de una “reducción fenomenológica”, en realidad sí es posible encontrar un indicio sobre ella y también sobre estos otros dos momentos constitutivos de la investigación fenomenológica considerados por Heidegger en el noveno párrafo de la sección “C” del § 7 de *St*, cuando se habla del “punto de partida”, el “acceso” y la “penetración”:

El modo de comparecencia del ser y de las estructuras de ser en cuanto fenómenos debe empezar por serle *arrebataado* a los objetos de la fenomenología. De ahí se sigue que tanto el *punto de partida* [*Ausgang*] del análisis, como el *acceso* [*Zugang*] al fenómeno y la *penetración* [*Durchgang*] a través de los encubrimientos dominantes requieran una particular precaución metodológica. La idea de una aprehensión y explicación ‘originaria’ a la vez que ‘intuitiva’ de los fenómenos implica exactamente lo contrario de la ingenuidad de una ‘visión’ fortuita, ‘inmediata’ e impensada (*St*, 36–37; 59).

Si volvemos a prestar atención a los comentarios de Husserl en su copia de *St* veríamos que es justo al margen de este fragmento donde escribió el comentario ya referido por nosotros anterior-

¹⁴Ver Hua XXXIX, 485.

¹⁵Para una presentación general de estos y otros problemas límite de la fenomenología ver la “Introducción” del vol. 42 de las obras conjuntas de Husserl, Hua XLII, XIX-XC.

¹⁶A nuestro entender, no puede haber interpretación alguna del modo en que Heidegger forjó su camino hasta llegar a *St* a partir de su confrontación con Husserl que prescinda de las obras más relevantes de Von Herrmann dedicadas a dicha cuestión, las cuales son: *Subjekt und Dasein; Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I; Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* (Frankfurt: Klostermann, 1988); *La segunda mitad de Ser y tiempo - sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger. Seguido de Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl*, trad. Irene Borges-Duarte (Madrid: Trotta, 1997); *Hermeneutik und Reflexion; Hermeneutische Phänomenologie des Daseins II; Hermeneutische Phänomenologie des Daseins; Eine Kommentar zu Sein und Zeit III. ‘Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins’ §28–§44* (Frankfurt: Klostermann, 2008).

mente: “mi concepción [de la fenomenología] aquí está reinterpretada”.¹⁷ Esta nota es, pues, como ya se dijo, un indicio importante sobre cómo Husserl percibió el cambio de sentido que sufrió su concepción en la reelaboración y apropiación heideggeriana de la idea de la reducción fenomenológica. De acuerdo con Von Herrmann, en este pasaje de *St*, “la reducción está en correspondencia con el punto de partida del análisis, la construcción con el acceso del fenómeno y la destrucción con la penetración en el encubrimiento dominante”.¹⁸

Cabe añadir que la misma caracterización de la reducción fenomenológica hecha en la lección de 1927 es utilizada por Heidegger en dos ocasiones más. Como destacó Courtine,¹⁹ ella es empleada en la conferencia dictada también a inicios 1927, “Fenomenología y teología”, para señalar que “la ciencia del ser, la ontología, precisa fundamentalmente de un cambio de actitud [*Umstellung*] de la mirada dirigida hacia el ente: del ente al ser, de tal modo que se sigue contemplando al ente, aunque sea desde una actitud [*Einstellung*] modificada” (HGA 9, 49; 244);²⁰ y, posteriormente, para traducir e interpretar el sentido del concepto, ya también abordado anteriormente por nosotros, de la “ἐπαγωγή” aristotélica en su ensayo escrito en 1939 “Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, *Física B*, 1”, en el que se lee: “la ἐπαγωγή significa [re]conducir [*Hinführen*] hacia eso que acude a la mirada, *apartando* previamente nuestra mirada [*zuvor weg blicken*] del ente singular para llevarla ¿a dónde?: al ser” (HGA 9, 244; 203). A continuación, intentaremos mostrar cómo dicha reconducción comporta un aspecto diferencial tanto en sentido temático como metodológico, el cual, al tomar en cuenta la ya mencionada referencia retrospectiva inherente a la praxis de la investigación fenomenológica, nos conducirá a la elucidación del carácter esencialmente transformador de la existencia de aquel que fenomenologiza.

Ahora bien, entre muchos de sus grandes logros, Von Herrmann es también quien instituyó lo que nos gustaría calificar como la clave de bóveda del más importante canon interpretativo de la relación entre la concepción husserliana y la concepción heideggeriana de la fenomenología; clave que quedó plasmada en su comentario al § 7 de *St* de la siguiente manera:

Cuando Heidegger discute en el párrafo metodológico de *St* sobre la fenomenología en cuanto el método de este tratado, y en ello recurre a Husserl, entonces esto se refiere a la conexión con el principio metodológico fundamental del regreso [*Rückgang*] a las cosas mismas, pero esto jamás se refiere a través de un *retroconcepto*²¹ [*Rückgriff*] a aquel

¹⁷Breuer, op. cit., 17.

¹⁸Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 358.

¹⁹Ver Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, 227.

²⁰Hemos modificado la traducción.

²¹El énfasis es nuestro. Recuérdese que con esta expresión Heidegger designa en sus primeras lecciones de Friburgo el modo transfigurado de conceptualidad en la que las cosas no son puestas de relieve en su ser a partir de sí mismas, sin que resultan aprehendidas como objetos a partir de una determinada preconcepción. Ver la p. 149 del presente trabajo. No es una mera casualidad que Von Herrmann haga uso de esta expresión, puesto que con ella pretende

método que Husserl mismo designa como el método fundamental y en el que común y primeramente [*gewöhnlich zunächst*] se piensa cuando se habla del método fenomenológico: el método de la *epoché* fenomenológica y la reducción fenomenológico-trascendental. Además, también se debe poner atención en que Heidegger reclama para su investigación sobre la pregunta fundamental [por el sentido del ser] el principio metodológico fundamental del regreso a las cosas mismas solo en la extensión estrictamente formal de un concepto metodológico puro, esto es, sin la implicación temática de Husserl.²²

De acuerdo con Von Herrmann, el acento decisivo puesto por Heidegger en la máxima *¡a las cosas mismas!* implica —como está apuntado en el segundo párrafo del § 7 de *St*— que la concepción formal de la fenomenología que de ahí surge nos señala, en primer lugar, que ella es primordialmente la “forma de tratamiento” [*Behandlungsart*] (*St*, 27; 50) del asunto que se pretende abordar en dicha obra.²³ Esta forma de tratamiento se caracteriza por un “abandono de ‘todas las construcciones en el aire, de los hallazgos fortuitos’, la renuncia a ‘la aceptación de conceptos solo aparentemente legítimos’, el abandono de ‘pseudo preguntas que con frecuencia se propagan como ‘problemas’ a través de generaciones’” y, a decir de Von Herrmann, “esta interpretación de la máxima fenomenológica de investigación está dicha completamente en el espíritu de Husserl”.²⁴

A nuestro entender, dicha forma de tratamiento (o *cómo* que caracteriza a la investigación fenomenológica) comporta una renuncia a toda explicación de nuestra remisión teórico-práctica a las cosas del mundo que esté construida a partir de presupuestos sobre dichas cosas, pero también a partir de presupuestos acerca de la remisión misma. Entonces, tal forma de tratamiento solo toma como verdadero origen del sentido tanto de las cosas como de la remisión, y de su respec-

establecer una distinción crucial entre acceso a las cosas desde ellas mismas y ganar dicho acceso desde una concepción bien determinada que justamente no lo hace, aquella que sería atribuida por Heidegger a Husserl.

²²Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 287. Esto mismo también lo expresa von Herrmann de esta otra manera: “Si Heidegger, en su discusión del método fenomenológico, pone el énfasis en el estar libre de puntos de vista y direcciones y se remite a la máxima ¡‘a las cosas mismas!’!, entonces, él *solo* se vincula positivamente al primer principio metodológico de Husserl, al principio de la evidencia aún formalmente comprendida” Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, 127.

²³Ver Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 281, 286; Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, 124.

²⁴Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 287. Ver Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, 126–27. Habría que decir que esta caracterización hecha por von Herrmann de la aquí llamada forma de tratamiento es ciertamente pertinente respecto a la fenomenología, pero no menos para la química, la antropología o la entomología, o ¿acaso no es cierto que estas u otras ciencias cualquiera también se esfuerzan a su manera en tratar de este modo a sus asuntos, a las cosas mismas sobre las que versan? En los dos primeros capítulos de la tercera parte del presente trabajo intentaremos echar luz sobre el sentido de los dos principios de investigación fenomenológica en cuanto principios “propios” de la fenomenología filosófica. Sobre el principio de la excepción de supuestos ver especialmente p. *** y ss.

tiva explicación, el modo en que ellas comparecen en la experiencia en primera persona en que ellas mismas se dan en sí mismas; como se dijo en los dos últimos capítulos del presente trabajo, *la fenomenología husserliana exige justamente una comprensión experiencial radical de las cosas del mundo, del mundo mismo, así como de la dimensión del origen de estos.*

No obstante, de acuerdo con Von Herrmann, para Heidegger, asumir el sentido estrictamente metodológico de la fenomenología en el que se afirma una necesaria “independencia con respecto a puntos de vista y direcciones” determinados de la filosofía predada en la tradición, además implica que la fenomenología así concebida “*también* tiene que ser *independiente* de la *acuñación específica* que Husserl ha dado al método fenomenológico y del terreno temático que Husserl ha determinado como *el* objeto de la filosofía fenomenológica”.²⁵ Esta independencia comporta, entonces, una restricción respecto al pensamiento husserliano: abandonar el punto de vista y la dirección concretas desarrolladas fenomenológicamente por Husserl, a saber, “la fenomenología de la conciencia pura o trascendental”,²⁶ abierta por la *epojé* y la reducción fenomenológica trascendental.

Pues bien, frente a estas contundentes afirmaciones debemos plantear dos preguntas: ¿es realmente suficiente para una comprensión de la fenomenología en sentido estricto una caracterización “*formal*” de la misma que se restrinja al “principio metodológico fundamental del regreso a las cosas mismas”, dejando fuera el sentido metodológico fundamental, en su máxima extensión, de la *epojé* y de la reducción fenomenológico-trascendental desarrolladas por Husserl? y ¿es realmente adecuado partir de la comprensión “común” o convencional de la *epojé* y la reducción fenomenológico-trascendental para entender el vínculo metodológico entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger? A la luz de lo ganado hasta este punto de nuestra investigación, para nosotros en ambos casos la respuesta es negativa, y, de hecho, defendemos dos ideas que ciertamente contravienen el modo en que, desde el canon instaurado por Von Herrmann, se ha considerado el sentido global de la fenomenología husserliana únicamente desde la crítica heideggeriana a ella. En consecuencia, las dos ideas que se enuncian a continuación contravienen el modo en que desde dicho canon se ha considerado la relación entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger únicamente desde la perspectiva del paso del primero al segundo:

- (a) una caracterización formal de la fenomenología construida *solo a partir de la máxima* (entendida, como aquí, en cuanto la expresión del principio de la exclusión de supuestos, el principio de todos los principios y el principio de evidencia definidos según Husserl en las *IL*, las *Ideas I*, *LFLT* y las *MC* respectivamente), *que no considere el sentido metodológico fundamental de la reducción fenomenológica* (es decir, el sentido existen-

²⁵Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, 124.

²⁶Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 286.

cial defendido por Husserl del paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica y abordado por nosotros en el capítulo anterior) como un elemento auténticamente fundacional del método fenomenológico es una consideración abstracta en la que solo se destaca un momento del método fenomenológico concreto que se toma por el todo.²⁷

- (b) una caracterización de la fenomenología que parte de la interpretación convencional de la *epojé* y la reducción fenomenológico-trascendental (por ello, que no evalúa en sí mismo el nexo estrictamente metodológico y fundacional entre estas y la máxima en su sentido propiamente fenomenológico) y de la crítica heideggeriana de las mismas, no se da a sí misma la posibilidad de ver que *el vínculo metodológico entre el pensamiento de los dos maestros de Friburgo va más allá de una mera concepción formal del método fenomenológico* construida de la manera señalada. De hecho, como mostraremos a continuación, a partir del propio trabajo realizado por las interpretaciones que se adecuan al canon,²⁸ es posible ver que la manera en que Heidegger lleva a cabo su desformalización del concepto formal de la fenomenología *también* está desarrollada a partir de una recuperación y transformación de elementos fundacionales de la concepción husserliana de la *epojé* y de la reducción fenomenológicas, y no en absoluta oposición a ella.²⁹

²⁷En este sentido, incluso la siguiente consideración autorizada de Bernet nos parece parcial, por ello a todas luces insuficiente por razones esenciales: “Lo que *todos* los fenomenólogos comparten es un estilo de filosofar en el que no hay cabida para el surgimiento de construcciones conceptuales y argumentaciones lógicamente consistentes, sino solo para el ocuparse sin prejuicios de ‘las cosas mismas’, o sea de su ‘experiencia’ intuitiva. No juicios lógicamente correctos, sino acceso a los fenómenos justificados y fundados en ellos mismos [*sachgerecht*], cuya relevancia filosófica y pertinente expresión lingüística, valen para la fenomenología como el único criterio de verdad.” Bernet, “Transzendente Phänomenologie?” 43.

²⁸Lo que significa que las consideraciones desarrolladas en el presente capítulo no deben ser entendidas como una mera negación de las interpretaciones hechas conforme al canon señalado, pues, como se verá a continuación, de ellas somos deudores. Antes bien, esperamos que nuestro trabajo pueda ser acogido como una pequeña contribución que se suma a lo ya logrado por estas hasta ahora en la labor de esclarecer el sentido de “lo fenomenológico” en el pensamiento heideggeriano.

²⁹En este sentido, nuestra propuesta interpretativa no es novedosa; por ejemplo, hace años que Overgaard se pronunció de manera más o menos semejante: “En el nivel de las doctrinas, en ocasiones Heidegger es muy crítico de Husserl, pero en términos de método, en gran medida él es un seguidor de Husserl [...] Dado que la investigación ontológica radical, de acuerdo con el propio testimonio de Heidegger, no podría ser posible si no fuera por esta posición especial respecto a los entes, introducida por Husserl: lo que debe significar que Heidegger debe estar trabajando al interior del contexto de la *epojé* [...] Esto significa que el tipo de interpretación que sostiene que la fenomenología heideggeriana es radicalmente diferente a la fenomenología de Husserl es insostenible.” Overgaard, “Heidegger’s Early Critique of Husserl,” 169. Claro está que Overgaard, al igual que nosotros, no entiende aquí la “*epojé*” como muchas veces se ha intentado hacerlo, a saber, como el simulacro fallido de separar por la fuerza el yo constituyente de un mundo que ha sido tirado por la borda en la investigación. En su clarificación de la exposición del sentido de la *epojé* en *Ideas I* Overgaard señala que en dicha caracterización de la *epojé* “la ‘tesis general’ no está excluida, como si ello no perteneciera al tema de la fenomenología constitutiva, sino ‘asegurada’, de tal modo que no utilizamos nada que le pertenezca a ella, o que esté basado en ella [...] La expresión ‘asegurar’ casi captura nítidamente el segundo aspecto importante de lo que hace la *epojé*, o más bien, de lo que no hace [...] La *epojé* no ignora lo que está puesto entre ‘paréntesis’, sino que solo lo ‘retiene’ como aquello hacia lo que, por decirlo de alguna manera, se dirige nuestra atención. Siendo la ‘tesis general’ aquello hacia lo que estamos dirigidos, es de la

En efecto, consideramos que la gran limitante por parte de las interpretaciones realizadas conforme al canon consiste en concebir el sentido metodológico general de la *epojé* y de la reducción fenomenológica en sentido husserliano exclusivamente desde la crítica heideggeriana a estas, con la finalidad de hacer comprensible el perfeccionamiento de la concepción metodológica desarrollada por el propio Heidegger en sus primeros cursos en las universidades de Friburgo y Marburgo hasta llegar a *St.* Con ello, dichas interpretaciones dejan fuera de todo examen el sentido del método fenomenológico husserliano por sí mismo y desarrollado de forma anterior, pero también posterior a las *Ideas I*. Más aún, a partir del interés rector de sus investigaciones, en ellas queda fuera de su consideración la autocrítica del propio Husserl a la manera en que fue expuesta en dicha obra lo que a su juicio —como señala en el *Epílogo* a las *Ideas I*— constituye el núcleo principal de todo su pensamiento; en consecuencia, pensamos que ellas dejan fuera de su interpretación al carácter radicalmente transformador de la existencia humana que pertenece esencialmente a la idea fundacional de la reducción fenomenológica, analizado por nosotros en el capítulo anterior de nuestra investigación.

Grosso modo, el resultado al que llega este tipo de interpretaciones acerca de la manera en que Heidegger se confrontó con el pensamiento Husserl y desde ahí forjó su propio camino es este: como señala Von Herrmann, la reducción fenomenológica en sentido heideggeriano “no debe ser equiparada a lo que Husserl llama reducción fenomenológica trascendental”.³⁰ Y esto es así, para empezar, debido a que en la fenomenología hermenéutica heideggeriana no hay y no puede haber una *epojé* de la tesis del mundo y tampoco puede haber una “reconducción” a la “conciencia y sus vivencias noético-neomáticas” (HGA 24, 29; 47), entendiendo por ello la *abducere* de la existencia concreta y la *regionalización* de la conciencia a través de la *matematización* de la misma, supuestamente llevada a cabo en los términos ya abordados y analizados en los capítulos segundo y tercero del presente trabajo. En suma, para estas interpretaciones, en Heidegger no hay y no puede haber una *epojé* y una reducción fenomenológica así entendidas, a partir de las cuales tiene lugar un “regreso a un yo privado de mundo [*weltloses Ich*]”.³¹ Pero, como hemos visto hasta aquí, este realmente no es y no puede ser el sentido definitivo e inapelable de la *epojé* y de la reducción fenomenológicas trascendentales que determinan la idea husserliana de la fenomenología.

mayor importancia que nosotros, precisamente, no la perdamos de vista, ni tampoco a todo lo que ella implica. Nosotros ‘la aseguramos’ como algo que no vamos a utilizar ahora, pero en cuanto ‘algo fijado’, permanece en el foco de nuestra atención (ver Hua XV, 117). Después de todo, la existencia del mundo es para nosotros lo que la fenomenología constitutiva desea explicar, y, por ello, obviamente no es algo que pueda ser ignorado u olvidado” Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, 43–44.

³⁰Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 359.

³¹Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, 239.

Ahora bien, si Heidegger realmente adoptó de la concepción husserliana de la fenomenología solo los principios señalados en su concepción de la máxima *ja las cosas mismas!*, entonces, cabe preguntar: 1) ¿a qué viene su reformulación expresa de la “reducción fenomenológica” en sus lecciones del verano de 1927 en Marburgo? y 2) ¿cómo no pensar que al retomar solo la *expresión* “reducción”, como Heidegger mismo afirma, solo se estaría nombrando por mera homonimia dos cosas cuya definiciones son enteramente distintas, como cuando se dice “hombre” y “hombre pintado”?

Si simplemente se aceptara un uso equívoco de la expresión “reducción fenomenológica” por parte de Heidegger, entonces esto implicaría que tendríamos frente a nosotros dos métodos que coinciden solo en el nombre, pero comportan caminos *absolutamente diferentes*; y a partir de ello, tendríamos dos filosofías que coinciden tan solo en el nombre, pero que no tienen nada que ver la una con la otra. Courtine nos ofrece con respecto a esto una importante indicación que será abordada a continuación: “por radical que sea la crítica a la reducción en cuanto abstracción de la singularidad de la existencia, esto no significa” como acabamos de ver “que la reducción —en el sentido más amplio del término—, como posibilidad de acceso a la fenomenalidad del mundo [*Weltphänomen*], permanezca totalmente extraña al desarrollo de *Sein und Zeit*”.³²

§ 45. La apropiación heideggeriana de la fenomenología como modo de tratamiento

Así que, tomando en cuenta lo anterior, consideramos que el “*concepto preliminar de la fenomenología*” (St, 34; 57) presentado en la sección “C” del § 7 de *St* constituye una verdadera contribución por parte de Heidegger a la caracterización de la idea de la fenomenología en sentido estricto, en la cual hay una convergencia efectiva con Husserl. “*Fenomenología*” quiere decir “ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (St, 34; 57). Ya desde las primeras lecciones impartidas en Friburgo después de la Gran Guerra, Heidegger caracterizó el quehacer fenomenológico justamente como el de poner de relieve “el ‘λόγος’ de los fenómenos” (HGA 60, 62; 63); cuestión que ya ha sido aludida en nuestro trabajo.³³ No podemos más que estar de acuerdo con el señalamiento de Von Herrmann de que en este concepto preliminar queda claro que “entre el *lógos* y el fenómeno inmanente existe una ‘remisión inmanente’” en la medida en que “aquí el λέγειν tiene el sentido de ἀποφαίνεσθαι”;³⁴ como ya se dijo, esta cuestión representa el punto crucial de la confrontación

³²Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, 224. En este punto también coincidimos con la interpretación de Xolocotzi, ver Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica*, 126.

³³Ver la p. 135 del presente trabajo.

³⁴Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 336. Como ya fue señalado, a nuestro entender, una consideración adecuada de la idea de la fenomenología tiene que ser tanto sistemática como histórica. Incluso esta indicación formal de un “remisión inmanente” entre el *lógos* y el fenómeno resulta incomprensible en su pleno sentido si no se la sitúa en el trasfondo histórico que le es propio y en el que destaca su identidad y la diferencia que

entre fenomenología y neokantismo. Empero, a diferencia de lo defendido por Von Herrmann, para nosotros *es imposible que dicha remisión se haga plenamente inteligible si la reducción fenomenológica en su sentido existencial radicalmente transformador falta*.³⁵ Entonces, habrá que labrar el camino que nos permita tematizar adecuadamente lo que puede llegar a ser caracterizado como el sentido transformador existencial de la comprensión heideggeriana de la reducción fenomenológica tomada en su conjunto, la cual, como se verá a continuación, mantiene una inusitada concordancia con la reducción fenomenológica trascendental husserliana.³⁶

Como acabamos de ver, el sentido que Heidegger pretende dar a “reducción”, en el empleo de la expresión “reducción fenomenológica” en cuanto indicador de un momento fundamental del método fenomenológico —y esto, como defendemos, en necesaria referencia a Husserl (y a nuestro juicio, en consonancia con lo pensado por él) y su modo de entender el método de la fenomenología—, no puede ser pensado como un ir de vuelta o un regresar de un lugar, digamos, la cocina, a otro lugar, digamos, el comedor; pero visto en términos ontológicos, tampoco puede ser pensado como un retornar desde este ente a este otro ente; ni siquiera como un ir de vuelta de esta especie de ente (por ejemplo “mesa”) hacia su género inmediato superior (por ejemplo, “mueble”); y tampoco un volver “saltando” desde un género de ente, digamos, la naturaleza, a otro género de ente, digamos, el espíritu. En otras palabras, no se trata de un redireccionamiento de la mirada y del modo de comportarnos habituales y cotidianos *al interior* del horizonte óptico de experiencia primigenia y natural, en términos del propio Heidegger, al interior de la compren-

domina entre ella y otras concepciones de la relación “lógos-fenómeno”. Compárese, por ejemplo, esta indicación con la manera en que es concebida dicha relación desde la perspectiva del método trascendental desarrollado por Natorp y de acuerdo al canon metodológico de la Escuela neokantiana de Marburgo (ver la p. 180 del presente trabajo), para que así se pueda vislumbrar en qué sentido la fenomenología constituye, tanto para Husserl como para Heidegger, el intento más radical de hacer posible la filosofía.

³⁵Consideramos que Held apunta a una idea muy semejante a la nuestra en su Held, “Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger,” 33–50, especialmente en la p. 34.

³⁶Podemos decir, entonces, que nuestra toma de postura frente a diversas interpretaciones de la relación entre Husserl y Heidegger no está motivada por la idea de que ellas han pasado por alto la problemática común del acceso a la esfera fenomenológica —puesto que su contribución a dicha interpretación ha sido, precisamente, la de poner de relieve dicha problemática e, incluso, subrayar el carácter diferencial de la reducción en sentido heideggeriano—, sino en el hecho de que ellas han pasado por alto este carácter transformador existencial de la reducción fenomenológica en cuanto rasgo esencial de la misma y su fundamental papel metodológico-sistemático, así como el isomorfismo estructural entre uno y otro *modo* de hacer fenomenología que se desprende de ello y del que nos queremos hacer cargo. De manera que nuestra interpretación del sentido del método fenomenológico heideggeriano en cuanto modo de tratamiento y modo de acceso no solo difiere tangencialmente de la hecha por Von Herrmann, sino incluso difieren, por ejemplo, de aquellas hechas por Xolocotzi en *Fenomenología de la vida fáctica*, 59–106 y 125–45 y por Adrián Escudero en *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, 317–526. Así mismo, no podemos dejar de mencionar que si bien el ensayo de J-F Courtine “*Réduction et différence*” de 1990 (Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, 207–47) representó para nosotros, hace casi ya dos décadas, un verdadero comienzo para las consideraciones que se vuelcan en el presente capítulo, pensamos que nuestra comprensión actual del sentido diferencial de la reducción fenomenológica husserliana y la recepción heideggeriana de la misma se separan en varios puntos esenciales respecto a aquella gran contribución hecha por el francés.

sión media, inmediata y regular del ente. Por lo que entender el sentido de la reducción fenomenológica en cuanto acceso a sus asuntos propios a partir de lo que la mera expresión “reducción” nos indica en su sentido *natural prefenomenológico*, resulta insuficiente.

Como el propio Heidegger señaló, la investigación ontológica conducida fenomenológicamente, y que solo puede ser conducida de esta manera,³⁷ “se dirige primero y necesariamente al ente, pero después *se aleja [wegführen] de algún modo de ese ente y se vuelve [zurückführen] al ser de ese ente*” (HGA 24, 28–29; 46).³⁸ Es en este alejamiento “[*Wegführung*]” donde podemos encontrar una recepción provechosa de lo que el propio Heidegger calificó en sus lecciones del semestre de invierno de 1919/20 como la “función positiva” de la *epojé*, a saber, la de “delimitar la esfera de lo comprensible, de la pura autosuficiencia” (HGA 58, 250); recepción que, como vimos en el capítulo anterior, adquiriría en dichas lecciones un papel productivo en la *ficción* necesaria para llevar a cabo la transposición fenomenológica en la corriente de vivencias sin trastocar su concreción fáctica.³⁹ Como se puede ver, dicha recepción contrasta con la ya aludida crítica heideggeriana a este concepto metodológico fundamental caracterizado *cartesianamente* como un mero “prescindir-de”.⁴⁰ Consideramos que el sentido preciso de este movimiento de alejamiento y retorno implica dos cosas, en primer lugar:

- (a) El *carácter diferencial* de la idea heideggeriana de la reducción fenomenológica tomada en su conjunto en la que se articula la interconexión que a continuación analizaremos entre tema y método de la investigación fenomenológica desarrollada por Heidegger. El acceso fenomenológico reductivo al “tema” de la investigación ontológica, esto es, de la “filosofía misma” (HGA 24, 22; 42) comporta, entonces, “realizar esta distinción, no la de un ente respecto de otro ente, sino la separación entre ser y ente”, es decir, como veremos, la “*diferencia ontológica*” (HGA 24, 23; 42).

Cabe señalar que, justamente, conforme a lo abordado al final del capítulo anterior, la reducción fenomenológica en sentido husserliano también comporta necesariamente un *carácter diferencial* que se expresa como la diferencia fundamental entre el yo del mundo y el yo trascendental para quien se da un mundo, luego, entre dicho yo trascendental y el mundo en cuanto tal. Esta diferencia es claramente tematizada y problematizada desde la transformación del pensamiento

³⁷Ver HGA 24, 466; 389.

³⁸Ver Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 359.

³⁹Ver p. 322 del presente trabajo.

⁴⁰A este respecto, Overgaard afirma: “Solo en y a través de la *epojé* podemos ver los entes precisamente en el modo en que ellos se manifiestan a sí mismos”, de manera que, bien entendida, “la *epojé* es la puerta de entrada a una posible tematización del *en cuanto que* de los entes, esto es, de su *modo de ser*. Si esta es la manera correcta de describir el asunto, entonces Heidegger, a fin de comenzar su investigación ontológica, debió aceptar algo así como la *epojé* husserliana, como también la noción husserliana de lo experienciado-en-cuanto-experienciado”, Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, 78.

husserliano de las *IL* al proyecto de las *Ideas*, pero sobre todo, ella fue abordada de manera sistemática y como un problema en sí mismo que determina por completo el sentido de la empresa fenomenológica entre 1932 y 1934 por Husserl y Fink en la *VIª MC* y los diferentes notas críticas en torno a esta obra.⁴¹

Asimismo, a través de la reducción fenomenológica, se articula para Husserl la diferencia —abordada en el cuarto capítulo de la presente investigación— entre el concepto filosófico trascendental de “ciencia” y el concepto positivo de “ciencia”; diferencia que también es asimilada por Heidegger a su manera. Pero por medio de la reducción fenomenológica también se pone de relieve: la diferencia entre el fenómeno en sentido mundano y el fenómeno en sentido fenomenológico, que, como se verá enseguida, también es adoptada por Heidegger; la diferencia entre la conciencia mundana y la conciencia trascendental, la diferencia entre el mundo en cuanto objeto y el mundo como horizonte trascendental; en fin, también la diferencia entre el tiempo-espacio subjetivo y el tiempo-espacio objetivo. Aunque habría que agregar que todas estas distinciones no se encuentran en el mismo nivel de análisis y no se vinculan de la misma manera con la reducción fenomenológica. En segundo lugar, el movimiento de alejamiento y retorno [*Zurückführung*] implica:

- (b) El cooriginario *carácter transformador* de la idea heideggeriana de la reducción fenomenológica, el cual, considerado junto con el carácter diferencial, nos permitirá ver el modo en que Heidegger retomó de Husserl algo más que la mera expresión “reducción”. A saber, que la reducción fenomenológica en sentido heideggeriano comporta no solo una diferencia expresa, sino también una *transformación radical* efectiva de la existencia humana misma en el mundo y no tan solo en su concepto.

Cabe mencionar que a través de esta consideración quedará desacreditada la conocida interpretación de W. Biemel de que “en Heidegger falta la reducción íntegramente”,⁴² así como su opinión de que la coincidencia entre Husserl y Heidegger respecto de la necesidad de modificar la apercepción mundana de nosotros mismos como vía de acceso a lo que cada uno considera como la esfera propiamente filosófica de investigación, es solo una mera coincidencia en la que no existe un “vínculo metodológico”.⁴³ Pero habría que decir que, a través de este señalamiento, también quedan canceladas las interpretaciones de Merleau-Ponty y de Tugendhat, para quienes Heidegger no habla ya de una *epojé* puesto que él transita por la “dimensión” abierta por Husserl, como quien se cuela por la puerta que alguien más dejó abierta.⁴⁴ A nuestro parecer, si bien es

⁴¹Ver HuaDoII/1 y HuaDo II/2. Sobre la diferencia entre yo y mundo ver Paul Janssen, *Edmund Husserl. Werk und Wirkung* (Friburgo: Karl Alber, 2008), 218–20.

⁴²Biemel, op. cit., 175–79.

⁴³Ibid., 175–79.

⁴⁴Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlín: De Gruyter, 1967), 263.

posible afirmar que la reducción fenomenológica (concebida hasta aquí provisionalmente y en la mayor generalidad como una transformación radical de la existencia humana) también resulta esencial a la comprensión heideggeriana de la fenomenología, esto no significa que pensemos que Heidegger simplemente “aplicó” —¡como si esto fuese posible!— de manera tácita y acrítica, esto es, dogmáticamente, la forma concreta en que Husserl concibió el sentido de la misma.

Para lograr comprender nuestra posición considérese lo siguiente: como nos recuerda Von Herrmann, en el § 7 de *St*⁴⁵ se toma en cuenta que aparentemente en la máxima *¡a las cosas mismas!* “no se puede ver ningún método independiente, sino solo ‘la expresión del principio de todo conocimiento científico’”,⁴⁶ a saber, “el hecho obvio de que toda investigación científica tiene una remisión-a-una-cosa [*Sachbezug*]”.⁴⁷ Y a su vez, él también evoca el hecho de que, según Heidegger, “lo decisivo de dicha máxima” —y por ello, de la fenomenología estrictamente comprendida en cuanto forma de tratamiento— “no está en el acento de la remisión a la cosa, sino en *cómo* se relaciona la fenomenología con la remisión a la cosa de la investigación”.⁴⁸ Dicho *cómo* de la forma de tratamiento que caracteriza formalmente, según Heidegger, a la fenomenología, se logra expresar como el “hacer ver mostrativo” [*aufweisende Sehenlassen*] (analizado en la sección “B” del § 7 de *St*) a las cosas en ellas mismas desde sí mismas, esto es, en cuanto fenómenos en sentido fenomenológico; en otras palabras, se logra expresar como el llamado “*ver fenomenológico*”.⁴⁹

⁴⁵“Pero podría objetarse que esta máxima es demasiado obvia y que, por otra parte, no hace más que expresar el principio de todo conocimiento científico. Y no se ve por qué esta trivialidad haya de incluirse explícitamente como característica de una investigación. Efectivamente, se trata de ‘algo obvio’, y esta cosa obvia la queremos ver de cerca, en la medida en que con ello podamos ilustrar el procedimiento de este tratado.” (*St*, 28; 51).

⁴⁶Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 289.

⁴⁷*Ibid.*, 290.

⁴⁸Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 290. Tómese en cuenta que en su comentario Von Herrmann hace una importante anotación con respecto al sentido de este *cómo*: en el § 7 de *St* solo se ofrece un concepto provisional y preparatorio de la fenomenología, pues la discusión sobre la idea de la fenomenología es necesariamente *a posteriori* respecto de la investigación que se ha hecho posible a través de dicho método; indicaciones sobre esta discusión las podemos encontrar en el plan de las lecciones del semestre del verano de 1927, donde se proyectaba una extensa tercera sección (cuatro partes en total, cada una de cuatro capítulos) titulada “El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología” (HGA 24, 32–33; 49–50), misma que no fue desarrollada en estas lecciones. Ver Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 290. Con respecto a esto, solo podemos agregar que la planificación que lleva a cabo Heidegger sobre la discusión acerca de la idea de la fenomenología es paralela a aquella que encontramos en Kant y su proyecto de la *Crítica de la razón pura*; es decir, que la “Doctrina del método” solo puede venir una vez que se haya desplegado la “Doctrina de los elementos”. Este mismo esquema también fue recuperado por Husserl y Fink en la reconstrucción del proyecto de las *MC*, donde las cinco primeras presentan justamente los “elementos” de la fenomenología y la sexta presenta la discusión fenomenológica sobre el “método” fenomenológico o, como también se puede llamar, la “fenomenología de la fenomenología”.

⁴⁹Von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, 16. Recordemos que, de acuerdo con el “λόγος” de la fenomenología, los fenómenos deben ser tratados “en directa mostración [*Aufweisung*] y justificación [*Ausweisung*]” (*St*, 35; 57). A este respecto comenta Von Herrmann: “Cuando ahora se nombra al par de conceptos ‘mostración’ y ‘justificación’, entonces se trata de la adopción de dos conceptos fenomenológicos fundamentales de Husserl, con los cuales se

No obstante —como de hecho también advierte Von Herrmann⁵⁰— debemos considerar que si bien una elucidación y una clarificación de la máxima a partir de los principios que, de acuerdo con esta interpretación, en ella se expresan, y como indicación formal del carácter ejecutante de la fenomenología en cuanto manera (intuitiva) de tratamiento de los asuntos propios de la filosofía, nos permiten disolver la aparente trivialidad de su sentido, no podemos soslayar el hecho de que en este ejercicio aún nos seguimos moviendo en el ámbito de la concepción común (“vulgar”) del origen de todo conocimiento tanto práctico como científico y filosófico en general. Es decir, aún nos movemos en la perspectiva en que el origen de todo conocimiento y de su verificación, es, pues, ya siempre *experiential*.⁵¹

Esto, en el sentido apuntado por Husserl en *LFLT* de que “en el juzgar cotidiano surgen ya ocasionalmente intereses de conocimiento en el sentido más estricto: intereses en la ‘verificación’ segura, necesidades de convencerse ‘*por las cosas mismas*’ ‘tal como *efectivamente* son”” (Hua XVII, 127; 176). Este interés en la verificación que tiene lugar en el seno de la vida cotidiana preteórica puede incluso cobrar el sentido de una exigencia, incluso una con cierto grado de explicitud conceptual expresable bajo formulaciones históricamente bien conocidas, por ejemplo, la máxima de sentido común “*Nisi videro..., non credam*”, es decir, *¡hasta no ver, no creer!*, misma que Jesús le recriminó a Tomás el Dídimo en el famoso pasaje de *Juan* 20: 24–29. En un manuscrito del otoño de 1925, Husserl afirmó que el grado máximo de explicitud y de fijación conceptual de dicha exigencia de verificación de la opinión y saber precientífico en el ámbito cotidiano de la vida práctica bien puede ser expresado como “el principio natural del conocimiento exento de presupuestos: ningún conocimiento es un conocimiento auténtico en tanto en cuanto contenga en sí mismo un prejuicio [*Präjudiz*], una presuposición no probada” (Hua XXXV, 405–406).

reconoce esa característica del método fenomenológico de la evidencia. Puesto que los conceptos de ‘mostración’ y ‘justificación’ pertenecen en Husserl al círculo de la máxima fenomenológica de investigación, Heidegger puede tomarlos junto con la máxima en la caracterización del concepto formal de fenomenología. Mostración directa y justificación quieren decir en conexión con el concepto formal de fenomenología: todo aquello que está discutido científicamente sobre la cosa [*Sache*] investigada debe ser captado de tal manera que ello debe ser mostrado directamente en la cosa misma, debe ser sacado de ella. Pero para que con ello se pueda mostrar directamente en la cosa misma, la cosa debe mostrarse en ella misma y por ella misma para el captar que muestra y a través del que se muestra. La justificación está en estrecha conexión con la mostración. Lo que se muestra en cuanto conocimiento de la cosa misma y lo que ha sido utilizado como legado de conocimiento en la formulación del conocimiento, tiene que poder ser justificada cada vez en la cosa que se muestra ella misma” Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 338–39.

⁵⁰Ver Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 356.

⁵¹Claro está, como enseña Husserl, siempre y cuando se tenga en mente una concepción tan amplia de la “experiencia” que quepa toda dación originaria de sentido; y más precisamente, una concepción *experiential* en primera persona de la propia experiencia y no una que surja de algún presupuesto teórico. Ver §§ 19–20 y 24–25 de *Ideas I* (Hua III/1, 41–45 y 51–53; 119–124 y 129–132).

Así, pareciera ser que este hecho apuntado por Von Herrmann nos sugiere que la comprensión heideggeriana de lo decisivo de la fenomenología —a nuestro entender, ya presente en la concepción husserliana de la misma, como se acaba de señalar— no se puede limitar a una consideración formal vulgar del carácter puramente ejecutante en cuanto forma de tratamiento experiencialmente determinada, en la cual como apunta Heidegger y enfatiza Von Herrmann, no se incluiría ninguna predeterminación con respecto al “contenido cósmico” [*Sachhaltigkeit*] de la investigación, y solo se referiría al “carácter formal, vacío de todo contenido, de ser cosa” [*Sachheit*] (St, 35; 58).⁵² Y esto es así debido a que a partir de tal consideración formal vulgar, “toda mostración del ente tal como se muestra en sí mismo” (St, 35; 58) tendría que ser tomada como fenomenológica; de tal modo que no habría forma de distinguir entre el carácter esencialmente experiencial de todo saber científico originario y lo que podríamos considerar como el carácter esencial *específico* del saber (comprender) experiencial fenomenológico.⁵³

§ 46. La apropiación heideggeriana de la fenomenología como método de acceso y la desformalización del concepto formal vulgar de la fenomenología

En el § 7 de *St*, el paso decisivo de una comprensión formal vulgar de la fenomenología (es decir, aún no eminentemente fenomenológica) a una comprensión en sí misma fenomenológica de sí misma, se lleva a cabo a través de lo que Heidegger concibe como la *desformalización* del concepto de fenómeno, y a partir de ello, del concepto de la fenomenología. Para ello, se plantean cuatro preguntas guía: 1) “¿qué es lo que debe tomarse en consideración para desformalizar el concepto formal de fenómeno y convertirlo en un concepto fenomenológico, y cómo se distingue este del vulgar?” 2) “¿Qué es eso que la fenomenología debe ‘hacer ver’?” 3) “¿A qué se debe llamar ‘fenómeno’ en un sentido eminente?” 4) “¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*?” (St, 35; 58). Como señala Von Herrmann, las cuatro pre-

⁵²Hemos modificado la traducción. Como apunta Von Herrmann, “no se debe confundir el ‘carácter formal, vacío de todo contenido, de ser cosa’ con ‘contenido cósmico’. Lo último nombra el carácter de contenido [*Washaltigkeit*] de los objetos temáticos de las ciencias. ‘El carácter formal, vacío de todo contenido, de ser cosa’ pertenece a ‘cosa’ en el sentido amplio formal, que abarca tanto a los objetos temáticos de la ciencia, como a los de la filosofía.” Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 340.

⁵³Desde hace años A. Ziri3n ha puesto el acento sobre este hecho, es decir, que la máxima *¡a las cosas mismas!* —tomada como la exigencia de una fundamentación experiencial de todo saber científico— no nos indica nada acerca del carácter específico del saber fenomenológico justamente en cuanto fenomenológico. Ver Antonio Ziri3n Quijano, “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema ‘A las cosas mismas’,” en *La actualidad de Husserl*, compilador Antonio Ziri3n (México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM-Fundación Gutman-Alianza Editorial Mexicana, 1990), 99–123; Antonio Ziri3n Quijano, “The Call ‘Back to the Things Themselves’ and the Notion of Phenomenology,” *Husserl Studies* 22 (2006): 29–51; Antonio Ziri3n Quijano, “About the Notion of Phenomenology, One More Time,” en *Phenomenology 2005, vol. II: Selected Essays from Latinoamerica*, eds. Zeljko Loparic y Roberto Walton (Bucarest: Zeta Books, 2007), 629–46; Antonio Ziri3n Quijano, “¡Ah, qué cosas éstas! (Respuesta a ‘Las cosas de la fenomenología’),” *Devenires* 29, no. XV (Enero-Junio 2014): 129–80.

guntas están interrelacionadas.⁵⁴ En conjunto, ellas cuestionan el carácter preliminar del concepto formal de la fenomenología, pero enfatizando distintos momentos de su desformalización: en la primera se pone el acento en la exigencia de la condición de la desformalización y la diferenciación con respecto al sentido vulgar del “fenómeno”; en la segunda se pone énfasis no en el *qué* sino en el hacer ver fenomenológico que pone de manifiesto aquello que posee el carácter de lo oculto; en la tercera se destaca el carácter “eminente” [*ausgezeichnet*] del concepto desformalizado de fenómeno, es decir, el carácter que justamente se encuentra en oposición al vulgar, pues “el concepto fenomenológico de fenómeno es, a diferencia del vulgar, un mostrarse-en-sí-mismo no-vulgar, eminente”;⁵⁵ en fin, en la cuarta se destaca el carácter “explícito” y “necesario” del hacer ver mostrativo. Esta misma interconexión se tiene en la respuesta, según la cual, a lo que hay que prestar atención es a:

aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* [*verborgen*] en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediatamente y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento (St, 35; 58).

En esta primera parte de la respuesta se pone de manifiesto la diferencia entre el sentido vulgar y el sentido fenomenológico del fenómeno. Como dice Heidegger en el sexto párrafo de esta sección “C” del § 7 de *St*, aquello que constituye el sentido eminente, fenomenológico, de los “fenómenos” es que ellos “inmediata y regularmente *no* están dados”, y por ello “precisamente se requiere de la fenomenología” (St, 36; 58). En efecto, de acuerdo con lo señalado en su lecciones de verano de 1925 en Marburgo, “lo que es visible en sí mismo y, al menos por definición, puede ser accesible en cuanto fenómeno no tiene necesariamente por qué serlo de hecho. Lo que según la posibilidad es fenómeno precisamente no está dado en cuanto fenómeno, sino que *antes que nada debe darse*” (HGA 20, 118; 116).⁵⁶ De tal manera que, en la medida en que los fenómenos fenomenológicos —en cuanto los objetos temáticos del quehacer investigativo del fenomenólogo— no están predados como tales en la experiencia prefenomenológica, ellos tienen que ser *ganados* en la propia actividad investigativa, en el fenomenologizar; cuestión que está en plena concordancia con la idea husserliana de la *necesidad* de la reducción fenomenológica trascendental para poder ganar la dimensión originaria de la vida trascendental intersubjetiva, tal y

⁵⁴Ver Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 341–45.

⁵⁵Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 343.

⁵⁶No olvidemos que, tal y como vimos hacia el final del capítulo anterior, dicho punto ya había sido expresamente señalado por Heidegger en sus lecciones del semestre de invierno de 1919/20, abordadas por nosotros en el capítulo anterior. Ver 325 del presente trabajo.

como vimos en el capítulo anterior. En este sentido nos dice Heidegger en estas mismas lecciones:

El modo de ocurrencia (de la comparecencia) en el modo del fenómeno es algo que hay que obtener en lucha con los objetos de la investigación fenomenológica [...] porque primero hay que alcanzar el fenómeno, por eso exigen las consideraciones de partida y el proceso de poner al descubierto una dosis importante de disposición metodológica, para dejarse guiar y determinar por lo que signifique en cada caso lo fenoménicamente dado de la intencionalidad. En la exigencia de ese darse directo en última instancia de los fenómenos no hay nada de la comodidad del contemplar inmediato (HGA 20, 119–120; 117–118).

En la segunda parte de la respuesta se afirma que esto que queda oculto en la mostración inmediata y regular de lo que sí se muestra en sí mismo y desde sí mismo sin necesidad de un hacer ver mostrativo explícito, del ente,⁵⁷ no es más del ente, sino el “*ser* del ente” (St, 35; 58);⁵⁸ es, pues, el ser que *se diferencia* del ente lo que constituye el fenómeno concreto o eminente de la fenomenología —según la concepción heideggeriana—, y es él quien “debe ser *arrebataado* a los objetos de la fenomenología” (St, 35; 58).⁵⁹ Gracias a esta respuesta es posible ofrecer lo que para Heidegger constituye el sentido esencial desformalizado (o eminente en sentido fenomenológico) de la fenomenología: “fenomenología es el modo de acceso [*Zugangsart*] y de determinación [*Bestimmungsart*] evidenciante [*ausweisende*] de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología solo es posible como fenomenología*” (St, 35; 58).

En efecto, como de hecho advierte Von Herrmann, para comprender la determinación concreta, esto es, desformalizada de la fenomenología, no solo debemos tomar en cuenta que con el método fenomenológico se designa el modo de tratamiento de los fenómenos a investigar, sino también y en perfecta articulación con ello, el punto de partida y modo de acceso adecuado a los

⁵⁷En el apartado “B” del § 7 de *St*, partiendo de lo que la mera expresión indica, Heidegger identifica sin más “fenómeno” con “ente”: “Los φαινόμενα ‘fenómenos’, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes)” (St, 28; 52).

⁵⁸“En la medida en que el ser determina al ente en cuanto ente, el ser determinante no es él mismo un ente cualquiera, ni tampoco uno del mismo rango ni de rango superior, mucho menos el ente supremo, pero tampoco el carácter de la entidad [*Seiendheit*] del ente.” Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 62.

⁵⁹Más precisamente, nos dice Von Herrmann, “lo que está oculto en calidad del sentido y del fundamento de lo que en oposición a ello se muestra inmediata y regularmente como ente, y que, como tal, tiene que ser mostrado explícitamente de manera fenomenológica, es la aperturidad [*Erschlossenheit*] del ser en totalidad, es la aperturidad auto-extática-horizontal del ser en cuanto existencia y en cuanto ser del ente que no posee el carácter del Dasein [*nichtdaseinsmäßig*], es la unidad y la totalidad de la temporalidad auto-extática de la temporalidad [*Zeitlichkeit*] abierta del Dasein y de la temporeidad [*Temporalität*] horizontal abierta del ser del ente que no es conforme a la naturaleza del Dasein. Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 349.

mismos, concretamente hablando el punto de partida y el acceso al sentido del ser del ente. Hasta este punto de la sección “C” del § 7 de *St*, es decir, hasta la introducción de la desformalización del concepto de la fenomenología, ésta solo ha sido considerada en cuanto modo de tratamiento; falta, pues, comprender el sentido que ella también inviste esencialmente en cuanto “método de acceso” [*Zugangsmethode*].⁶⁰

§ 47. Desformalización del concepto formal vulgar de la fenomenología: diferencia ontológica y diferencia fenomenológica

Ahora bien, frente a la recién señalada desformalización heideggeriana de la fenomenología y la particular naturaleza “fenoménica”⁶¹ de su objeto temático propio (como vimos, el *sentido del ser*), surgen las preguntas siguientes: ¿cómo exactamente se ejecuta el acceso del hacer ver mostrativo de tal objeto temático propio del fenomenologizar concreto?, es decir, ¿cómo debemos entender que dicho fenomenologizar gana su acceso a lo que según Heidegger es su asunto (*die Sache*) y se ejecuta como modo de tratamiento filosófico de aquello que es esencialmente “inaparente”,⁶² pero a decir del filósofo de la Selva Negra, no por ello absolutamente ignorado? Para responder debemos recordar tres advertencias que se llevan a cabo en el § 2 del tratado. En primer lugar, se nos indica que desde el punto de vista temático es necesario tomar en cuenta que el “ser del ente no ‘es’ al mismo tiempo un ente” (*St*, 6; 29), lo cual será expresado conceptualmente de manera ulterior como la “*diferencia ontológica*” (HGA 24, 22; 42). Asimismo, se nos advierte que esta diferencia no es igual a una separación: “ser” es siempre en su diferencia con respecto al ente ser *del* ente. De tal manera que “si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo” (*St*, 6; 29).

Esto implica que *el punto de partida* del fenomenologizar *desde* donde el ser es “fenomenizado”,⁶³ es decir, transformado en fenómeno explícito (o como también podemos decir, fenómeno fenomenológico) no es otro que el ente, y como sabemos, no un ente cualquiera sino el ente cuya característica destacable en referencia a los otros entes es que “tiene en su ser una relación de ser con su ser” (*St*, 12; 35). En efecto, en plena consonancia con el carácter esencialmente experiencial del origen en sentido fenomenológico husserliano y a diferencia del sentido neokantiano del origen abordados en nuestra investigación, para Heidegger el acceso

⁶⁰Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 356.

⁶¹“Llámase ‘fenoménico’ [*phänomenal*] lo que se da y es explicitable en el modo de comparecencia del fenómeno; en este sentido se habla de estructuras fenoménicas” (*St*, 37; 59).

⁶²Ver HGA 15, 399.

⁶³Aquí retomamos una expresión del Husserl de las lecciones de Gotinga: “fenomenización” [*Phänomenierung*] (Hua XXIV, 211), es decir, transforma en fenómeno temáticamente puesto de relieve en cuanto tal a lo que *de facto* no lo es pero tiene la posibilidad esencial de serlo.

(fenomenológico) al ser, en cuanto objeto temático de la investigación, no puede ser ganado *desde* una mera interpretación conceptual, simbólica o deductiva del “ser”, ni tampoco a partir de una acrítica alusión a la tradición y a lo que ella ha dicho sobre él.

Pero sobre todo, utilizando una expresión popularizada por Th. Nagel, ello no es posible de llevar a cabo a partir de *una visión desde ningún lugar* [*a view from nowhere*], sino que solo puede ser ganado (fenomenológicamente) desde el *factum* de la experiencia misma en primera persona del ente en la que dicho objeto temático está *dado* en un esencial ocultamiento de sí mismo; experiencia a la cual Heidegger llama, como es bien sabido, “comprensión del ser”.⁶⁴ Es justamente en esta articulación entre la problemática metodológica del punto de partida y del acceso respecto al objeto temático de la investigación que desea desarrollar Heidegger en *St* donde podemos localizar lo que para él constituye el límite entre la continuidad y la ruptura de “su” concepción de la fenomenología con la de su maestro. Sobre esto podemos leer en el protocolo del “Seminario de Zähringen de 1973” —es decir, hacia el final de su vida— lo siguiente:

Para poder desplegar la pregunta por el sentido del ser en general, era necesario que el ser fuese *dado*, y así poder interrogar su sentido. La contribución de Husserl consistió, precisamente, en esta *representación* [*Vergegenwärtigung*] del ser que está presente fenoménicamente en la categoría. Gracias a esta contribución, dice Heidegger, tuve finalmente una base [*Boden*]: ‘ser’ no es un simple concepto, no es una pura abstracción obtenida a través del camino de la deducción. No obstante, el punto que Husserl no logra alcanzar es el siguiente: después de haber obtenido en cierto modo al ser en cuanto *dado*, Husserl no pregunta más por él. No despliega la pregunta: ¿Qué quiere decir ‘ser’? Para Husserl no había en esto ni la sombra de una pregunta posible, puesto que para él era comprensible de suyo que ‘ser’ quiere decir: ser-objeto (HGA 15, 378).

Esta cita es un claro ejemplo de cómo, para Heidegger, de alguna manera convivían en el pensamiento husserliano dos concepciones completamente contradictorias, por un lado, aquella genuinamente fenomenológica que gira en torno al protohecho fundacional de la autodación originaria, de la cual Heidegger se asume como deudor; por otro, aquella que proviene de la tradición que, como vimos, se remontaría hasta la instauración de la primacía del método y la precomprensión desde la *mathesis universalis* cartesiana de *ser* en cuanto *objeto*. Pero también, esta cita es importante porque es muy posible que en ella Heidegger hiciese explícito el sentido de la “base” puesta por Husserl para su propia investigación, aludida en la parte final del §7 de *St* cuando afirmó: “Las siguientes investigaciones solo han sido posibles sobre la base [*Boden*] establecida por E. Husserl, en cuyas *Investigaciones Lógicas* la fenomenología se abrió paso por primera vez” (St, 38; 61).

Frente a lo dicho por Heidegger en esta cita, no podemos olvidar, como se indicó en la parte final del cuarto capítulo de nuestra investigación, que la fenomenología trascendental

⁶⁴En el § 2 de *St* queda claro esto: “*Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum*” (St, 5; 29). Ver el “Seminario de Le Thor de 1969” especialmente HGA 15, 344.

husserliana se asume a sí misma como la ontología universal y concreta que ciertamente no está ni posibilitada ni mucho menos gravita en torno a la precomprensión ontológico-formal de ser en cuanto objeto tomado en el sentido más general y vacío de *algo en general*. Pero ella tampoco niega el genuino derecho a existir en su propio ámbito puramente analítico en el que es posible desarrollar la genuina problemática de las condiciones analíticas de la posibilidad de la ciencia y el conocimiento teórico expresado en juicios. Problemática que, como también vimos, es reconducida a la problemática global del mundo de la vida, la cual, a su vez presupone la problemática última de su constitución a través de lo radicalmente otro que el ente intramundano y que el mundo como totalidad del ente: la vida trascendental intersubjetiva y su peculiar modo de presencia, en términos de Fink, su modo meóntico de ser.

Por otro lado, consideramos que es de vital importancia tomar en cuenta que la vía de acceso (en última instancia, la de la fenomenización) que se abre desde el punto de partida asegurado fenomenológicamente (es decir, experiencialmente) no es una vía recta, antes bien —por decirlo de alguna manera—, se trata de un camino que implica un cierto desvío *hacia* el asunto de la investigación. En segundo lugar, en este sentido también se advierte que:

El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente. Por lo tanto, también lo *preguntado*, esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios, que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa (St, 6; 29).

Lo anterior significa que a la diferencia ontológica, propia del objeto temático de la investigación (el *ser*, y más específicamente, el *sentido del ser*), debe corresponder una diferencia metodológica que posibilite el adecuado modo de acceso al fenómeno fenomenológico, misma que bien podemos denominar como una *diferencia fenomenológica*.⁶⁵ Situados en el horizonte de aquello que se muestra inmediata y regularmente en la experiencia, transformar algo latente en patente o desencubrir algo oculto no requieren de ningún tratamiento metodológico especial y se ejecuta sin afectación de la dimensión experiencial en que los entes ya patentes y desocultos se hacen pres-

⁶⁵“‘Fenomenológico’ [‘*phänomenologisch*’] es todo lo relativo al modo de la mostración y explicación, y todo el aparato conceptual requerido en esta investigación.” (St, 37; 59). Las cursivas son nuestras. En su comentario, Von Herrmann indica claramente el sentido de lo que nosotros llamamos aquí *diferencia fenomenológica*: “Puesto que el ser no es el ente (en el sentido de la diferencia ontológica), se tiene que diferenciar su automostración, en el sentido de esta diferencia, de las múltiples automostraciones del ente” Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 349. Claro está, nosotros interpretamos esto en el sentido de una mostración teórica destacada (la de una ontología fenomenológica) del sentido del ser, lo cual, tiene que distinguirse de una automostración del ser *desde* su aperturidad propia, la verdad del ser; misma que fue explorada por Heidegger a partir de la década de los treinta del siglo pasado.

entes en medio del mundo; esto sucede, por poner un ejemplo, en la experiencia de los fenómenos atencionales o en la experiencia de la cinestesia de nuestro mundo circundante, respectivamente o, en específico, como muestra Heidegger en *St*, en el uso de las herramientas, pero también, al doblar una calle, abrir una puerta, leer un libro, escuchar una melodía, etc.

Pero incluso en la intervención metodológica de las ciencias positivas, dicha dimensión experiencial permanece esencialmente inmodificada, por el contrario, el interés cognoscitivo que las guía y que pone en marcha sus métodos está sólidamente afianzado *en el modo en que ya siempre se está siendo* en dicha dimensión (esto es, la *actitud* natural) y, como señala Husserl, de hecho, su sentido último es expandir nuestro conocimiento de lo dado en dicha dimensión,⁶⁶ por su parte, Heidegger señala —a nuestro juicio, en consonancia con esta recién señalada doctrina husserliana sobre la naturaleza de la ciencia positiva— en su conferencia inaugural de 1929, *QM*, “[...] lo que hay que investigar es solo el ente ... y nada más. Frente a eso [la nada], la ciencia tiene que volver a afirmar ahora su seriedad y lucidez; que lo único que le importa es el ente” (HGA 9, 105–106; 95). En contraposición a lo que podemos llamar como la posibilidad de una fenomenización mundana u óptica, la de la experiencia sin más, en el apartado “C” del § 7 Heidegger afirma sobre la posibilidad de la fenomenización ontológica que: “este mostrarse [el del ser] no es un mostrarse cualquiera, ni tampoco algo así como un manifestarse [*Erscheinen*]. El ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo ‘detrás’ de lo cual aún habría otra cosa que ‘no aparece’” (St, 35–36; 58).

En ambos casos —es decir, tanto en los comportamientos intramundanos preteóricos como en los teóricos—, aquello respecto de lo cual nos comportamos inmediata y regularmente es ya siempre el ente dado en el mundo, quedando *oculto* el respectivo sentido de ser en cuanto tal. Así que, metodológicamente hablando, resulta crucial tomar conciencia de que el ocultamiento del ser no es igual a los posibles ocultamientos ópticos, por lo que su expreso y temático desocultamiento tampoco es igual al de los ente. Es por ello que, en respuesta a esta destacada condición fenoménica del objeto temático de la investigación propuesta por Heidegger, se hace esencialmente necesaria una ejecución diferenciada del fenomenologizar con respecto a cualquier otra empresa teórica mundana, esto es, del fenomenizar desocultante en que se gana temáticamente el ser mostrándose de manera explícita desde un ocultamiento esencialmente diferente al óptico; por ello mostrándose en sí mismo y desde sí mismo de forma diferente al modo en que el ente se muestra, sea preteóricamente, sea científicamente.⁶⁷ Pero para lograr comprender

⁶⁶Ver la cita de la p. 35 del presente trabajo y Hua XXXII, 9 y ss.

⁶⁷S. Overgaard también considera la necesidad de comprender esta diferencia como punto clave de la asimilación y transformación llevada a cabo por Heidegger del método de la reducción y la *epojé* fenomenológicas tal y como fue concebido por Husserl. Sobre esto, ver Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, 78.

el sentido propio de la diferencia fenomenológica en cuanto la posibilidad propiamente ejecutante que ella es, debemos considerar una tercera advertencia de este decisivo § 2 de *St*:

Si la pregunta por el ser debe ser planteada explícitamente y llevada a cabo de tal manera que sea del todo transparente para sí misma, una elaboración de esta pregunta exigirá, según las aclaraciones hechas anteriormente, la explicación del modo de dirigir la vista hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente. Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, *del* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva *transparente* [*durchsichtig*] en su ser. (St, 7; 30)⁶⁸

El planteamiento expreso y adecuado de la pregunta por el ser comporta una esencial *retroreferencia* tanto en sentido temático como metodológico del ente que *se pregunta* (en voz media) por el sentido de ser, esto es, quien resulta ser al mismo tiempo el interrogador y el interrogado en vistas de la captación filosófica experiencialmente clara, originaria y diferenciada del sentido del ser; es decir, el ente que cada vez somos nosotros mismos y que Heidegger nombra en este noveno párrafo del § 2 de *St* como “Dasein” (St, 7; 30). Es, pues, necesario poner de relieve esta doble implicación de la retroreferencia constitutiva de la ejecución del planteamiento expreso de la pregunta por el sentido del ser, misma que queda conceptualmente indicada en la expresión “transparencia” [*Durchsichtigkeit*].

De acuerdo a la analítica existencial, *todo* comportamiento [*Verhaltung*] cotidiano del Dasein (esto es, tomado de manera indiferente con respecto a sus posibles modos, sean propios o impropios⁶⁹), en el que dicho ente es *lo que es*, está articulado por un tipo de visión [*Sicht*] en la que se *abre* para él el modo de ser del ente respectivo en cada caso, así: el ocuparse [*Besorgen*] está articulado por la circunspección [*Umsicht*] a través de la cual comparece en su ser el ente intramundano que no es Dasein primordialmente como aquello que está a la mano [*Zuhandensein*] y de forma fundada en ello, pero a través de una cierta abstracción, como aquello que tiene el carácter de ser lo que está meramente ahí [*Vorhandensein*]; la solicitud [*Fürsorge*] está articulada por el respeto [*Rücksicht*] a través del cual los otros que cohabitan en el mundo con nosotros comparecen, justamente, como “los otros” al estar-con [*mitsein*] nosotros; el por-

⁶⁸Las últimas cursivas son nuestras.

⁶⁹Ver St, 53; 79 y Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins III*, 15.

mor-de sí [*Worumwillen*]⁷⁰ está articulado por la transparencia [*Durchsichtigkeit*] a través de la cual el Dasein *está* puesto en relación consigo mismo haciéndose patente para sí mismo en su ser, esto es, su existencia. En este sentido, la transparencia tiene un carácter ontológico eminente, es decir, ella compete de manera destacada al característico *irle el ser en su ser* de este ente que somos. Heidegger define a la “transparencia” en el § 31 del tratado como la “la visión [*Sicht*] que apunta primariamente la existencia en su integridad”, con la cual se designa “un ‘autoconocimiento’ bien entendido” (St, 146; 170).⁷¹

Puesto en otras palabras, la transparencia, tomada por ahora de *manera indiferente*⁷² respecto de sus posibles *modi* existenciales o “posibilidades de la existencia”⁷³ (la propiedad y la impropiidad), entraña la destacada posibilidad de que a través de ella el Dasein se asume comprensivamente él mismo a sí mismo como el ente que él es en la totalidad estructural de su ser; “el Dasein se comprende a sí mismo en lo que él es y como lo es a partir de la ejecución de su relación con el ser en la que comprende dicho ser”.⁷⁴ Esta posibilidad debe distinguirse de aquella en la que el ente intramundano que no es Dasein logra ser comprendido, es decir, *puesto en claro con respecto a su ser*, en la apertura que le es propia, esto es, el “*estar al descubierto* [*Entdecktheit*]” (St, 85; 112). El ser del Dasein propiamente hablando, “es por esencia no descubrible” (St, 85; 112), es decir, “es inaccesible incluso a la circunspección” (St, 75; 102); por lo que la transparencia no es simplemente la circunspección que ahora apunta al ente que ejecuta dicha circunspección.

En este sentido, Von Herrmann afirma que la autocomprensión existencial del Dasein no debe ser interpretada en el marco de las teorías modernas del conocimiento, es decir, ella “no es una autorreflexión”;⁷⁵ en palabras de Heidegger, “no se trata de la búsqueda o contemplación aprehensora [*wahrnehmende*] de un sí-mismo-puntual” (St, 146; 170). Dicho con otras palabras, esto implica que la posibilidad de autocomprensión en general no debe entenderse como una explícita empresa teórica por saber de sí mismo, sino un saber *de* sí mismo ya siempre previo a todo cuestionamiento teórico *por* sí mismo; en este sentido Heidegger afirma que “la cuestión *de*

⁷⁰En un primer momento parecería que, terminológicamente hablando, “por-mor-de sí” podría sustituirse por “cuidado de sí” [*Selbstsorge*], pero Heidegger rechaza este último término ya que podría pensarse que con él se designa “primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado en forma aislada” (St, 193; 215).

⁷¹Hasta donde conocemos la obra de Heidegger, la primera ocasión en que fue empleado el término “transparencia” en su sentido técnico en estrecha relación con la posibilidad de una autocomprensión propia del Dasein fue en el contexto de sus interpretaciones de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. Ver HGA 19, 159 y Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia De Ruschi (Buenos Aires: FCE, 2012), 106.

⁷²Ver Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins II*, 18 y Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins III*, 15.

⁷³Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 116.

⁷⁴Ibid.

⁷⁵Herrmann, “Hermeneutische phänomenologie des Daseins,” 59.

la existencia [*die Frage der Existenz*] es una incumbencia ‘óptica’ del Dasein. Para ello no se requiere la transparencia teórica de la estructura ontológica de la existencia” (St, 12; 35).⁷⁶

El estar al descubierto está posibilitado por la previa apertura del Dasein con respecto al todo respectivo (el mundo) en que el ente que no es Dasein se hace patente a través de la circunspección; es, pues, *en el Ahí del Dasein donde se da la claridad necesaria para que los entes que no son él lleguen a descubrirse en lo que cada uno es.*⁷⁷ En cambio, la apertura en que el Dasein mismo comparece para sí mismo siendo él mismo en cada uno de sus comportamientos estando en medio del mundo y coestando con los otros, no presupone otro ente o, por decirlo de algún modo, un otro “Ahí”, sino que él mismo posee para sí mismo su propia apertura, pues él mismo es “siempre su ‘Ahí’ [*Da*]” (St, 132; 157). Por ahora basta con decir que esto significa lo siguiente: en tanto en cuanto el Dasein es el ente que es, “él siempre está aclarado [*gelichtet*] en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la claridad [*Lichtung*]” (St, 133; 157). El nombre esencial de dicha claridad es “*apertura* [*Erschlossenheit*]” (St, 133; 157). La transparencia es, pues, “[...] una toma de posesión [*Ergreifen*] de la plena apertura del estar-en-el-mundo, *a través* de sus momentos estructurales esenciales” (St, 146; 170). Por ahora tampoco es necesario entrar en el análisis de la constitución existencial de la apertura del Dasein, sino movernos hacia las consecuencias metodológicas que se fundan en dicha estructura.

Dado lo anterior, podemos decir que la posibilidad de una explícita y decidida autocomprensión teórico-ontológica del Dasein, de una transparencia expresa, temática y metodológicamente conducida, debe ser entendida como *la explícita puesta en claro de la claridad misma que él es.*⁷⁸ Y la analítica existencial del Dasein (entendida como *ratio cognoscendi* de la ontología fundamental⁷⁹) conducida fenomenológicamente, es decir, la fenomenología de la vida fáctica, es, pues, la ejecución temática, expresa y *propia* de dicha posibilidad; en otras palabras, *la fenomenología hermenéutica del Dasein es la expresa claridad de la claridad.* Al llegar a

⁷⁶Las cursivas son nuestras. Ver Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins I*, 121.

⁷⁷En este sentido se afirma en el § 18 que: “*El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí*” (St, 87; 114).

⁷⁸Tómese en cuenta que, a pesar de los grandes esfuerzos por distanciarse de la tradición de la filosofía trascendental que se remonta a Kant, la cuestión de la apertura que determina esencialmente al Dasein como el ente que es y su posibilidad esencial de una autocomprensión, la transparencia, guarda un importante paralelismo con la problemática de la apercepción trascendental, que se diferencia de la empírica, y la reflexión trascendental, que se distingue de la empírica, y que se funda en la apercepción trascendental; más aún, dicha cuestión se enmarca en la problemática común a la filosofía crítica kantiana, a la neokantiana (más precisamente, natorpiana) y a la fenomenología trascendental husserliana, a saber, aquella de una *auto-conciencia no objetivante y previa a la reflexión* o, utilizando una expresión popularizada por D. Zahaivi, *pre-reflective self-awareness*.

⁷⁹“De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*” (St, 13; 36) Recordemos que, de acuerdo con el plan trazado al inicio del tratado, la analítica existencial del Dasein posee un carácter “preparatorio” respecto al planteamiento expreso y adecuado de la pregunta por el ser (St, 17 y 42; 41 y 67).

esta cuestión nos topamos con lo que a nuestro parecer constituye un punto fundamental de la apropiación heideggeriana de la posibilidad de la fenomenología desplegada por primera vez en la idea husserliana de la fenomenología.

Como se señaló desde el inicio de nuestro trabajo,⁸⁰ la retrorreferencia de la fenomenología es el corazón de la comprensión husserliana del proyecto de una *filosofía primera* fenomenológica y absoluta que de ningún modo puede y debe ser entendida como una *scientia prima inter pares* en medio de las ciencias positivas del mundo, sean estas formales o materiales. En este sentido, y tomando en cuenta esta peculiarísima retrorreferencia, podemos decir que, a *diferencia* de las ciencias positivas en general, la fenomenología pretende instaurarse a sí misma como la *ciencia de la experiencia en cuanto tal*, es decir, como ciencia de la autodación originaria, de la evidencia misma, y no solo que se funda en evidencias; como *ciencia de la intuición misma*, y no solo que se funda en intuiciones; como *ciencia de la claridad misma*, y no solo que se funda en conceptos e intuiciones claras; como *ciencia de los fundamentos mismos*, y no que simplemente aspira a construir a partir de fundamentos sólidos; en fin, como *ciencia de los fenómenos en cuanto fenómenos*, y no como una ciencia que tiene como contenido este o aquel campo determinado de fenómenos. En pocas palabras, la fenomenología pretende instaurarse a sí misma como ciencia de la verdad, no sólo de la verdad al interior de las proposiciones o de la verdad en cuanto adecuación entre intelecto y cosas, sino de la “verdad trascendental”, y no como una ciencia entre otras que aspira a la verdad; la fenomenología husserliana es pues *aleteología* en el pleno sentido que Vigo confiere a este término.⁸¹

Dicho esto, podemos afirmar que la apropiación heideggeriana de la posibilidad de la fenomenología, desplegada por primera vez en la idea husserliana de la fenomenología, hace suya esta característica fundamental que, a nuestro juicio, debería caracterizar a toda fenomenología posible; posibilidad fundada, desde el punto de vista de la ontología fundamental, en la retrorreferencia fenoménica del ente que posee una prioridad óptico-ontológica respecto de los otros entes. Y esto se hace patente desde el momento en que el filósofo de Meßkirch considera que la pregunta por el *sentido* del ser solo puede ser adecuadamente planteada si primero se clarifica en la ontología fundamental del Dasein la dimensión misma en que todo “sentido” puede ser desplegado e interpretado, es decir, en que todo ente puede ser comprendido en su ser (y por ello, el ser en general en su diferencia respecto del ente), como acabamos de enunciar, esto es, la aperturidad del Dasein que determina esencialmente a dicho ente como el ente que es. Sobre esto Heidegger afirma en el § 32 de *St*:

⁸⁰Ver la p. 27 del presente trabajo.

⁸¹Ver Vigo, op. cit., 81, 118–19.

[...] el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender [...] Solo el Dasein ‘tiene’ sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser ‘llenada’ por el ente en ella descubrible [...] Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein. (St, 151–152; 175)

Ahora bien, resumiendo lo anterior, la problemática de la determinación de la fenomenología en sentido heideggeriano, entendida no solo como modo de tratamiento sino también y en primer lugar como método de acceso, nos permitió tomar en cuenta que la diferencia ontológica, en su calidad de condición fenoménica del asunto último de la investigación heideggeriana, exige una diferencia fenomenológica (metodológica). A su vez, esto también nos permitió tomar en cuenta que el desarrollo de dicha tarea, por razones esenciales, cobra la forma de una ontología fundamental del Dasein, cuya analítica hace patente la diferencia fenoménica de este ente con respecto a los entes que no son de su propia naturaleza. Falta ver que dicha diferencia que pertenece a la aperturidad del Dasein —aperturidad que, por un lado lo distingue de los otros entes,⁸² pero, por otro lado, constituye la posibilidad de la comprensión de estos, de sí mismo y del ser en general— también exige por razones esenciales una diferencia metodológica.

⁸²Habría que precisar que esta “diferencia” se entiende de distintas maneras. Por un lado, el modo de ser del Dasein en ningún sentido se entiende como el *estar ahí meramente presente* o el *ser a la mano*. Por otro lado, el Dasein en su aperturidad existencial sí que guarda una estrecha relación esencial con otros entes que se caracterizan por *estar vivos*. No podemos pasar por alto que el “fenómeno” que, de acuerdo con las primeras lecciones impartidas por Heidegger, constituye el tema de la fenomenología entendida “en cuanto ciencia originaria” es pues definido como “la vida fáctica” (HGA 58, 65), más precisamente *nuestra* vida fáctica; fenómeno que será renombrado e interpretado como Dasein a partir de una toma de distancia de la tradición de la filosofía de la vida y la psicología, y claro está, a partir de una maduración del pensamiento heideggeriano. Pero a su vez, vida no solo es la nuestra, sino el modo de ser de los vivientes en general, incluyendo entonces a los animales. Lo importante aquí es señalar que el Dasein también puede ser entendido como viviente que posee el modo de ser de la vida puesto que “vida” (ζωή), afirma Heidegger en sus lecciones del semestre de verano de 1924 en Marburgo, “[...] quiere decir un *modo de ser*, a saber, *ser-en-el-mundo*. Un viviente no está simplemente ahí presente [*vorhanden*], sino que está en el mundo en el sentido de que tiene su mundo. Un animal no está simplemente colocado en la calle y se desplaza en la calle como si estuviese empujado por alguna clase de aparato. Él está en el mundo en el modo de tener-mundo” (HGA 18, 18). Decir que al animal en cuanto viviente también le pertenece el modo de ser del ser-en-el-mundo, significa, entonces, que a él le pertenece una peculiar aperturidad. Hacia el final de la década fenomenológica, Heidegger estudiará el modo particular del tener-mundo del Dasein frente al de los animales de manera más o menos detallada en las lecciones del semestre de invierno de 1929/1930 en Friburgo. Heidegger clarificará estas diferencias diciendo que el Dasein (en virtud de su ser arrojado y proyecto que caracterizan a su apertura) es constructor de mundo, en cambio el animal es pobre de mundo. Sobre esto ver especialmente HGA 29/30, 389–420; 323–349.

§ 48. Deshumanización y transparencia del ser del Dasein

Para comprender esta diferencia fenomenológica, ya no exclusivamente con relación al ser en general respecto del ente, sino con relación al Dasein, debemos tomar en cuenta las posibilidades existenciales de dicho ente. Lo que, a nuestro entender, entraña lo que hasta aquí hemos defendido como la esencia de la reducción fenomenológica (es decir, la esencia de la ejecución de todo fenomenologizar): la transformación radical de la existencia humana. Para ello consideremos las dos últimas advertencias expresadas en el § 5 del tratado:

El Dasein tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el ‘mundo’. En el Dasein mismo y, por consiguiente, en su propia comprensión de ser, hay algo que más adelante se mostrará como el reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del Dasein (St, 15–16; 39–40).

Una analítica del Dasein debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser. Pero entonces el problema de la obtención y aseguramiento de la forma de acceso al Dasein se torna plenamente candente. Dicho de manera negativa: no se debe aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy ‘obvia’ que ella sea; ni se deben imponer al Dasein, sin previo examen ontológico, ‘categorías’ bosquejadas a partir de tal idea. El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad* media (St, 16; 40–41).

A partir de la primera advertencia queda claro que el desarrollo de una ontología fundamental del Dasein no solo debe tomar en cuenta los diferentes modos de ser de dicho ente, articulados en el todo estructural de su ser, el estar-en-el-mundo, cuya consistencia ontológica se revela como la aperturidad, sino que también debe tomar en cuenta sus posibilidades existenciales. De acuerdo con la analítica del Dasein, dicho ente no es mera posibilidad que flota en el vacío sino que *tiene que ser*.⁸³ Este tener que ser [*zu-sein*] en cuanto constitutivo de su esencia (la existencia) denota el *hecho* de que el Dasein está siendo siempre lo que él es en una de sus posibilidades existen-

⁸³Ver St, 42; 67.

ciales, como dijimos más arriba, “la propiedad [*Eigentlichkeit*] e impropiedad [*Uneigentlichkeit*]” (St, 53; 79); en otras palabras, el Dasein siempre está siendo fácticamente en el mundo de manera propia o impropia. Heidegger define el modo existencial de la impropiedad de la siguiente manera: “La impropiedad no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el Da-sein queda enteramente *absorto* [*benommen*] por el ‘mundo’ y por la coexistencia de los otros en el uno” (St, 176; 198). Y a la manera inmediata y regular en que el Dasein está siendo cotidianamente en el modo de la impropiedad Heidegger la denomina “caída” [*Verfallen*] (St, 176; 198); “El fenómeno de la caída pone de manifiesto en forma palpable una *modalidad existencial* del estar-en-el-mundo” (St, 177; 199).

En cuanto posibilidad existencial del Dasein, la impropiedad determina el modo en que cada comportamiento esencial de dicho ente se ejecuta al estar absorto en el mundo. En este lugar no podemos analizar detalladamente una a una las determinaciones de la impropiedad; para nuestros fines inmediatos basta con señalar que la transparencia, en cuanto comportamiento esencial de dicho ente, puede entonces *modalizarse* de manera propia o impropia. De modo que el Dasein, siendo lo que él es en la forma del estar absorto en el mundo, *se comprende a sí mismo* pero no apoderándose al mismo tiempo de sí mismo, es decir, se comprende pero no de manera expresa y enfáticamente clara en lo que él es para sí mismo (siendo el Ahí, destacándose como el ente cuyo ser es su aperturidad), sino en el modo cadente de la “intransparencia” [*Undurchsichtigkeit*] (St, 146; 170).⁸⁴ En el § 63 del tratado se pone de relieve esa peculiar situación interpretativa del Dasein cadente con respecto a sí mismo:

Al ser del Dasein le pertenece una autointerpretación [*Selbstausslegung*]. En el descubrimiento circunspectivo y ocupado del ‘mundo’ la ocupación misma queda también a la vista. El Dasein se comprende siempre fácticamente en determinadas posibilidades existenciales, aunque los proyectos procedan tan solo de la comprensión común del uno. Expresa o tácitamente, adecuada o inadecuadamente, de alguna manera la existencia queda concomitantemente comprendida. Todo comprender óntico tiene sus ‘implicaciones’, aunque éstas sean tan solo *preontológicas*, es decir, aunque no estén comprendidas de un modo temático-teorético. Toda pregunta ontológica explícita por el ser del Dasein ya está preparada por el modo del ser del Dasein (St, 312; 330).

Dicha forma fácticamente determinada del comportarse del Dasein con respecto a sí mismo no es una mera “falta de transparencia”, entendiendo por ello la ausencia o interrupción de la autocomprensión de sí mismo, sino una particular *modificación* existencial —mas no una alteración o corrupción esencial— del distintivo comportamiento comprensor del Dasein para consigo mismo, en el cual él mismo se pone a sí mismo al descubierto, se fenomeniza, pero bajo el modo

⁸⁴Hemos modificado la traducción de este termino, pues, como aquí mismo se justifica, no podemos traducirlo como lo hace Rivera, es decir, como “falta de transparencia”.

particular del *encubrimiento* de sí. En la cadente intransparencia del Dasein el sentido de dicho ente para consigo mismo se articula en el despliegue impropio del sentido, la “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] (St, 173; 196); y comprendiéndose de este modo, este ente se interpreta ambiguamente a sí mismo ocultándose para sí mismo en tanto que “uno” [*das Man*] (St, 114; 139).

De acuerdo con la analítica del Dasein: “el uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad [*Alltäglichkeit*]” (St, 127; 151), es decir, prescribe el modo fácticamente determinado en que el Dasein está absorto inmediata y regularmente por el mundo en su cotidiana ocupación en medio de los entes intramundanos y con los otros, y con todo, sabiendo siempre de uno u otro modo de sí mismo —como vimos más arriba—, ocupándose del mundo de tal modo que “la ocupación misma queda también a la vista” (St, 312; 330). Como se indica en el § 13 del tratado, el fenómeno de la cotidianidad del Dasein resulta ser el *factum* del punto de partida concreto de la ontología fundamental. Sin embargo, precisamente en cuanto “uno”, para el Dasein cotidiano cadente (*mutatis mutandis*, para el Dasein que todavía no ejerce la fenomenología pero que se hará expresamente responsable de sí mismo al volverse el mismo tema fenomenológico para sí mismo) queda cerrada la posibilidad de entender que “la comprensión misma es un poder-ser que solo ha de ser liberado en el Dasein *más propio*. En el tranquilizador y omni-‘comprensor’ compararse con todo, el Dasein se precipita en una alienación en la que se le oculta su más propio poder-ser” (St, 178; 200). En otras palabras, siendo de manera cotidiana cadente en cuanto que “uno” en medio del ente, el Dasein comparece en el mundo, tanto en sus comportamientos prácticos como teóricos, no obstante, ello comporta un esencial encubrimiento de su propio ser para sí mismo; de ahí la exigencia metodológica de desencubrir, esto es, volver fenómeno, el ser propio del ente que es cada Dasein a través de un vuelco transformador la tendencia interpretativa que pertenece esencialmente a la caída.

Cabe destacar que, como señala Adrián Escudero, “la expresión sustantivada *das Man*, que ya en el alemán resulta extraña, todavía conserva el eco de la palabra latina *homo* (en alemán *Mann*, y en catalán, *home*), que después da pie al pronombre impersonal de la tercera persona *man* (‘se’); y, como también indica, dicho concepto bien puede ser entendido a través de la “noción de ‘la gente’ acuñada por Ortega y Gasset”.⁸⁵ En este sentido, debe tomarse en cuenta las observaciones hechas muchos años después de la publicación de *St* en la *CH* de 1946. Concretamente, nos referimos al *antihumanismo* que el propio Heidegger define en el tratado de 1927, no en cuanto “una defensa de lo in-humano y la glorificación de la brutalidad bárbara” (HGA 9, 346; 284), sino como parte de la destrucción fenomenológica, es decir, como la apropiación crítica de

⁸⁵Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912–1927* (Barcelona: Herder, 2009), 127.

nuestro propio ser a partir del reconocimiento de nosotros mismos en cuanto Dasein; lo cual comporta un necesario desmantelamiento de la autointerpretación de sí mismos, desarrollada a través de la trama de la historia y legada por la tradición, en la que el Dasein se autocomprende como “hombre” (por ello, como animal racional).

Para Heidegger, la autointerpretación humanizante de nosotros mismos no es una mera contingencia histórica, sino que está fundada en los modos existenciales que pertenecen a la cotidianidad impropia del Dasein fáctico, la *distancialidad*, la *medianidad* y la *nivelación*, que en su conjunto constituyen lo que Heidegger llama “la publicidad [*Öffentlichkeit*]”; la cual, “regula primariamente toda interpretación del mundo y del Dasein” (St, 127; 151). Como especifica Von Herrmann, en cuanto concepto existencial, la publicidad mienta “un *modus* del carácter de estar interpretado [*Ausgelegtheitsmodus*] que *puede pero no tiene* necesariamente que determinar al estar-en-el-mundo existente dentro de las costumbres, usos, formas de sociabilidad, leyes, instituciones y estados” y más exactamente, con dicho concepto se mienta “cada modo medianivelado del carácter de estar interpretado del coexistir con los otros y del mundo, mismo que puede hacerse válido en cada dominio del estar-en-el-mundo, pero que no es idéntico con él”.⁸⁶

En cuanto posibilidad existencial del Dasein que ella es, la publicidad posee una estructura tempórea y, por ello, un modo de acontecer histórico. Y como tal, ella constituye la articulación concreta, esencial de una aparecer encubridor del Dasein fáctico cotidiano a través de una tradición, en la que dicho ente está preconcebido y efectivamente autointerpretado ambiguamente como “uno” y con ello como “hombre”. En este sentido Heidegger afirma en el § 6 de *St*: “el Dasein no solo tiene la propensión a caer en su mundo (es decir, en el mundo en el que es) y a interpretarse por el modo como se refleja en él, sino que el Dasein queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida” (St, 21; 45). “Hombre” es, pues, en este contexto el nombre del modo en que el Dasein comparece pública y *naturalmente* (en tanto en cuanto él ya siempre está inmediata, regularmente y desde su nacimiento en ello) a través de la tradición en medio del ente bajo la forma de un esencial ocultamiento de su ser.⁸⁷

Dicha situación hermenéutica en la que ya siempre vivimos y convivimos con los otros en el mundo debe ser puesta de relieve cuando el problema inmediato y preparatorio para la elaboración del planteamiento adecuado de la pregunta por el sentido del ser es la elaboración de una analítica fenomenológicamente guiada del ente que se caracteriza por comprenderse y en ello

⁸⁶Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins II*, 341.

⁸⁷Para Overgaard, esta caracterización de la cotidianidad cadente del Dasein hecha por Heidegger coincide en lo esencial —y contrariamente a su crítica al naturalismo en el que supuestamente incurre su mentor (Ver HGA 20, 155; 106)— con la concepción husserliana madura de la actitud natural. Ver Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, 15–21.

comprender el ser. Analítica que, entonces, exige —de acuerdo con la segunda advertencia que hemos retomado del § 5— “la obtención y aseguramiento de la forma de acceso al Dasein”. De modo que no podemos pasar por alto que el método de acceso y tematización filosófica al ente que somos y a sus estructuras esenciales exige un desmantelamiento de los encubrimientos de nuestro propio ser, contruidos en nuestra humana autocomprensión.

Ahora bien, si tomamos en cuenta lo anterior, esta *exigencia metodológica*⁸⁸ cobra un doble sentido que también debe ser puesto de relieve. Debemos diferenciar dos momentos en la ejecución del acceso fenomenológico al Dasein y sus estructuras. Cabe advertir que dichos momentos solo se pueden distinguir de manera abstracta debido a que ellos se copertenecen de manera esencial:

- (a) por un lado, *partiendo del factum* de la cotidianidad del Dasein, como Heidegger claramente indica en esta segunda advertencia, tenemos el problema del “*modo de acceso y de interpretación*”⁸⁹ en el que dicho ente “deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad media*”, lo cual será desarrollado a partir del § 9 de la obra;
- (b) por otro lado, como ciertamente *no* se indica explícitamente al comienzo del tratado, tenemos el problema de *cómo se gana* en primer lugar el acceso *simpliciter* al Dasein, es decir, *cómo se obtiene* en primer lugar el “*factum*”⁹⁰ en cuanto temáticamente puesto de relieve y que tendrá que ser analizado en su mostración inmediata y regular, partiendo de la situación cotidiana, inmediata y regular de la pública autointerpretación humanizante

⁸⁸Misma que, como indicamos más adelante (ver la p. 380 del presente capítulo), quedó plenamente indicada en el § 63 del tratado.

⁸⁹Las cursivas son nuestras.

⁹⁰Las comillas que enmarcan esta expresión son muy importantes. Con ellas queremos dar entender que la pregunta por el *primer acceso temático* al *factum* del que parte y sobre el que versa la analítica existencial de Dasein no podría ser confundida con una pregunta no fenomenológicamente planteada sobre la obtención del *factum* mismo. Dicho de otro modo, el problema que se pretende poner de relieve no es el de cómo el Dasein se entera por primera vez de quién es, suponiendo con ello que, antes de volverse tema explícito de una investigación fenomenológica que el mismo lleva a cabo, no sabe absolutamente nada de sí. Como se dijo claramente en el capítulo anterior (ver p. 319 y ss del presente trabajo), de acuerdo con el propio Heidegger —cuyos análisis coinciden en puntos esenciales con la concepción husserliana de la autoconciencia—, la vida fáctica se caracteriza por el fenómeno de la “autosuficiencia”. Lo que significa que el desenvolvimiento de la vida fáctica comporta necesariamente un percatarse previo e independiente de toda reflexión. Pero, como vemos ahora, esta autocomprensión no es lo mismo que una transparente comprensión de sí mismo. Para no dar lugar a dudas, preguntar cómo se gana en primer lugar el acceso *simpliciter* al Dasein en cuanto tema de la analítica existencial fenomenológicamente conducida es preguntar por las condiciones de posibilidad del vuelco existencial por medio del cual cada Dasein puede comprenderse expresamente a sí mismo como tema de una investigación en la que su existencia se vuelve transparente para él mismo; comprensión expresa del ser propio del Dasein que está imposibilitada en nuestra vida prefilosófica no por un designio divino, sino por el modo en que, conforme a la estructura del cuidado, cada Dasein es impropriamente en su estar sumido en su mundo circundante. Siendo el ente que es en el trato ocupado con los entes en el mundo, el Dasein se comprende y tiene una comprensión media de ser, pero en ello ni se comprende *en cuanto* “Dasein” ni comprende el ser *en cuanto* “ser”.

d e n u e s t r o s e r y s u p o s i b i l i d a d m á s p r o p i a . ⁹¹

Creemos que aquí cabe hacer, hasta cierto punto, una comparación con el *método analítico* de exposición de los *Prolegómenos* de Kant, el cual se distingue del *método sintético* de la composición y exposición de la primera *Crítica*.⁹² El primero presupone como predado en el orden de la investigación el *factum* que precisamente va a analizar, en cambio, en el segundo, dicho *factum* no puede estar dado por supuesto en el orden de la investigación sino que en primer lugar debemos ganarlo por completo, asegurarlo, en el desarrollo de la misma; en este sentido, dicho método antecede y condiciona el método analítico. En efecto, a partir del § 2 de la “Introducción” de *St* Heidegger nos coloca *in medias res* en lo que respecta al concepto ontológico fundamental del Dasein. Pero ¿cómo llegamos a él en primer lugar?, esto es, ¿cómo dicho ente *llega por primera vez a la mirada en cuanto el ente que es (es decir el ente que se determina por su “ahí”)* y a partir de esto como el fenómeno fenomenológico que será analizado con pleno rigor? Estas son preguntas que nos surgen inmediatamente al abordar la introducción de *St*.

Ahora bien, esto no significa que en el desarrollo ulterior a la “Introducción” no se ofrezca en el tratado una respuesta a ellas o que incluso Heidegger no se haya preocupado por abordar la problemática que ellas comportan durante la década fenomenológica, antes y después de la publicación del tratado de 1927. Es aquí donde nos topamos de lleno justamente con la necesidad de una diferencia metodológica con respecto al asunto a tratar por la ontología fundamental del Dasein, pero también es aquí donde dicha cuestión se conjuga con la apropiación y variación heideggeriana del carácter eminentemente transformador de la existencia del método fenomenológico concebido por Husserl.

Sin embargo, como ya hemos dicho, a pesar de que en la interpretación canónica de Von Herrmann claramente se enfatiza el hecho de que el concepto heideggeriano de la reducción fenomenológica comporta necesariamente “un cambio de mirada [*Blickwendung*]”,⁹³ por desgracia, en ella no se considera —a partir del doble aspecto de la retrorreferencia recién analizada—, la necesidad de que este cambio de mirada al mismo tiempo implique, o mejor dicho, esté condicionado por y coordinado con un cambio en el modo de comprenderse del ente que *se* interroga por el sentido del ser y más concretamente hablando, quien es aquel que defiende la legitimidad

⁹¹Cabe apuntar que este señalamiento nada tiene que ver con la “objeción del círculo” contra la interpretación existencial del ser del Dasein (*St*, 314–315; 333); es decir, aquí no se objeta que la analítica existencial presupone una concepción de ser y de existencia desde la que pretende deducir el sentido del ser del Dasein y, a partir de este último, el del ser en general. Todo lo contrario, y como se dijo en la nota anterior, lo que aquí se quiere poner de relieve es que, precisamente, traspuestos en la situación hermenéutica de nuestra humana autocomprensión de nosotros mismos, cabe preguntar cómo el Dasein se vuelve por primera vez tema explícito de la analítica existencial que serviría de soporte de la ontología fundamental proyectada por Heidegger al inicio del tratado de 1927.

⁹²Ver Kant, *Prolegómenos*, 37.

⁹³Herrmann, “Hermeneutische phänomenologie des Daseins,” 359.

de dicha pregunta como “el” problema más fundamental de la filosofía y que para ello escribe el tratado *St*.⁹⁴ Von Herrmann simplemente no logra ver que este cambio de mirada debe ser entendido en los términos de la transformación radical de la existencia de quien conduce su investigación *desde* la inmediata y regular situación fáctica interpretativa de nuestra cadente autocomprensión en cuanto hombres *hacia* una diferenciada comprensión de nosotros mismos en cuanto Dasein, en la cual puede ejecutarse una comprensión expresa, temática y metodológicamente conducida tanto *a)* de las estructuras comprometidas en el modo inmediato y regular de acontecer de nuestro ser en la cotidianidad media, como *b)* del “más propio poder-ser” (St, 221; 242) de nuestro ser-ahí aprehendido en su integridad, o, como dice Heidegger, de “la aperturidad más originaria” (St, 221; 242); es decir, la comprensión más originaria de nuestro ser en “su posible *propiedad e integridad*” (St, 233; 253).

Cabe señalar que, a decir de Fink, Heidegger mismo deja completamente desatendida dicha cuestión en el tratado de 1927, puesto que en ella no se ofrece una clarificación de las condiciones de posibilidad de la analítica de la existencia del Dasein, esto es, una doctrina del método como la que el propio Fink ofrece en su *VIª MC*. Por tal motivo queda desatendido el hecho de que *aquel* que pone en marcha el análisis del Dasein *desde* la cadente autocomprensión del Dasein *hacia* una comprensión originaria de este, al mismo tiempo, no es partícipe del *modo* de existencia impropia.⁹⁵ Sin embargo, como ya se dijo, esta cuestión sí había sido programada

⁹⁴Hemos de reconocer que en su trabajo *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins* (Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2002) B. Ferreira ciertamente reconoce que el método fenomenológico heideggeriano comporta necesariamente una transformación radical de la existencia humana de quien filosofa (ver p. 29 de dicha obra), además de que analiza cómo ello se localiza tanto metodológica como sistemáticamente en el abordaje heideggeriano de los templos de ánimo, según los planteamientos de la analítica existencial del Dasein en *St* y las lecciones del invierno de 1929/30 en Friburgo sobre “Los conceptos fundamentales de la metafísica”, principalmente. No obstante, en su análisis Ferreira no establece ninguna conexión entre esta transformación y la reducción fenomenológica husserliana.

⁹⁵Bernet presenta la crítica de Fink a Heidegger de la siguiente forma: “El espectador fuera-del-mundo que describe el-estar-en-el-mundo del sujeto y que hace aparecer su ciencia en el mundo bajo la forma de un texto es también este Dasein del que Heidegger no habla, a saber, el Dasein que escribió *St*” Rudolf Bernet, “Difference ontologique et conscience transcendantale,” en *Husserl*, eds. Eliane Escoubas y Marc Richir (Grenoble: Jérôme Millon, 2004), 95.

Por su parte, la interpretación de Overgaard va mucho más allá al señalar que: “La diferencia fundamental entre la descripción hecha por Heidegger y la hecha por Husserl de aquello que es experimentado en la actitud natural, o vida cotidiana, es entonces que, *a diferencia de su mentor, Heidegger describe el Dasein cotidiano desde un punto de vista “externo” a la cotidianidad*. Por supuesto, esto no debe tomarse en el sentido de que él ya no está en contacto con las experiencias del Dasein cotidiano y que no es ‘receptivo’ hacia ellas. Más bien, en la medida en que él se ha distanciado de la *interpretación* del Dasein cotidiano, se puede decir que Heidegger describe la vida cotidiana desde un punto de vista “exterior”. Es sumamente importante notar esta diferencia entre los dos fenomenólogos. Solo entonces surgirá el porqué y cuándo Heidegger tuvo que apartarse del proyecto husserliano.

Si el ‘punto ciego’ de la vida cotidiana que exige la clarificación fenomenológica puede ser visto estrictamente hablando solo cuando no estamos *en esa vida*, entonces el descubrimiento del punto ciego por supuesto que no puede ser aquello que nos *motiva* a comenzar la investigación de nuestra cotidianidad [...] Por otro lado, Husserl describe la vida natural *quasi* desde adentro de ella, no nos la presenta con un punto ciego en absoluto. Al mantenerse fiel a la actitud natural, él describió los objetos y los sujetos del mundo de la vida tal y como aparecen, y al mismo tiempo, los

por Heidegger como parte del trabajo proyectado en las lecciones del semestre de verano de 1927. Pero, además, en § 63 del tratado de 1927 también se ofreció una breve pero muy importante indicación sobre lo que bien podríamos llamar como *la exigencia de una primordial fenomenización metodológicamente diferenciada del ente* que debía ser analizado en dicha obra. Asimismo, y como veremos en la próxima sección del presente capítulo, a decir verdad, dicha cuestión también resultó abordada en diferentes momentos durante toda la década fenomenológica tanto en el trabajo esotérico (sus lecciones universitarias durante esta década) como en el exotérico (sus obras publicadas y sus conferencias) del filósofo de Meßkirch.

A nuestro juicio, el punto culminante del tratamiento de esta cuestión lo constituye la ya mencionada lección inaugural de Heidegger *QM* de 1929 como sucesor de Husserl en la Universidad de Friburgo. Una vez más, a pesar de que no se dice una sola palabra sobre la fenomenología en sentido husserliano y, entonces, pareciera ser que no se retoma ninguna de las cuestiones centrales de la misma, podemos encontrar una clara respuesta a las dos preguntas recién señaladas cuando se afirma que para poder abordar adecuadamente, filosóficamente, la pregunta por la nada (que la ciencia positiva deja completamente de lado), en cuanto modo de darse del mundo en totalidad, “es preciso que llevemos a cabo la transformación [*Verwandlung*] del hombre en su ser-ahí [*Da-sein*]” (HGA 9, 113; 101). ¿No es este un claro ejemplo de que Heidegger, lejos de toda fidelidad dogmática a la letra, rinde el mayor tributo al espíritu del método fundamental de la reducción fenomenológica definida por el maestro? Por ello, en las lecciones del semestre de verano de 1927 en Marburgo y a las que nos hemos referido más arriba, Heidegger puede decir, apropiándose y transformando por completo las palabras de Hegel, que “el mundo de la filosofía es en sí y por sí mismo un mundo trastocado [*verkehrte Welt*]” (HGA 24, 19; 39).⁹⁶

La diferencia metodológica respecto del abordaje fenomenológico del Dasein, en la que debe acontecer una primordial fenomenización del Dasein *como tal*, es decir, como lo *que es en cuanto que es* (si bien no aún *en cuanto tal*, es decir, en cuanto *qué* es él, puesto que ello solo será posible en el desarrollo del análisis de sus estructuras esenciales a través de una segunda reducción a su temporalidad), la cual cobra la forma concreta de una radical transformación de nuestra humana existencia, exige una desmantelamiento metodológicamente conducido de los encubrimientos humanizantes de nuestro existir fáctico, es decir, exige, por decirlo de algún modo, la participación del momento metodológico de la destrucción fenomenológica enfocada en nuestra apercepción humanizante.

interpretó del modo en que lo haría la actitud natural”, Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, 21, ver también pp. 77 y 96.

⁹⁶“La filosofía como ciencia del ‘mundo trastocado’ no es confortable para el entendimiento vulgar” (HGA 24, 75; 83). Ver HGA 24, 404; 342.

Esto mismo se puede decir de otra manera: frente al acontecimiento fáctico de la autointerpretación humanizante del Dasein como el modo obvio inmediato y regular de comprensión pública de sí mismo a través de la tradición, debemos enfatizar el hecho de que la tarea de la destrucción fenomenológica no es un trabajo concomitante o meramente *a posteriori* —aunque el propio Heidegger haya concebido la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología en el plan del tratado de 1927 como una tarea posterior a la elaboración del trabajo preparatorio de la analítica existencial del Dasein— con respecto a la reducción y la construcción, sino un momento metodológico cooriginario respecto de los otros dos, que justamente contribuye en el redireccionamiento de la mirada fenomenológica hacia dicho ente como tal.

Cabe señalar que estamos de acuerdo con R. Cristin cuando afirma que “la destrucción no solo es un componente del método fenomenológico transformado por Heidegger, sino también una nueva forma de la reducción desarrollada por Husserl, puesto que con la destrucción, la historia entera de la metafísica es sometida a una crítica radical, justamente como ello ya fue proyectado por Husserl por medio de la reducción”;⁹⁷ dicho más claramente: por medio de la ya aludida *epojé* de la filosofía y la ciencias. Sin embargo, lo dicho por este intérprete cobra sentido para nosotros únicamente cuando recordamos que al inicio del § 47 de *Ideas I* Husserl afirma que es absolutamente concebible que “nuestro mundo intuitivo fuese el último, por detrás del cual no hubiera en absoluto uno *físico*” (Hua III/1, 100; 183), es decir, un mundo construido por el pensamiento a partir de una representación naturalista de dicho mundo. Tómese en cuenta que este tipo de ejercicio de abstracción de la *natura formaliter spectata*, protoinstituida en la filosofía y la ciencia modernas tendrá una estrecha vinculación con la “*epojé filosófica*”.⁹⁸

En la *VIª MC*, Fink sintetiza, pero, a decir verdad, también concentra y maximiza el carácter transformador de la existencia humana y el correspondiente carácter destructor de la *epojé* bajo el concepto de la “deshumanización [*Entmenschung*] de la reducción” (HuDo II/1, 199).⁹⁹ Cabe señalar que si bien Husserl no utilizó la expresión “deshumanización” para caracterizar la *epojé* y la reducción fenomenológicas,¹⁰⁰ en realidad, su sentido sí está claramente presente en diferentes meditaciones que van desde 1926 a 1935 acerca del método fenomenológico fundamental que posibilita la distinción entre el “yo humanizado” y el “yo ‘antes’ de la “humanización” [*Vermenschlichung*] (Hua XXXIV, 286). Como se dijo en el segundo capítulo de

⁹⁷Renato Cristin, “Reduktion und Destruktion bei Heidegger,” en *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Rolf Kühn y Michael Staudigl (Wüzburg: Königshausen & Neumann, 2003), 62.

⁹⁸Cabe recordar que el concepto de la “*epojé filosófica*” en su distinción fundamental con respecto a la *epojé fenomenológica* ya fue abordada en la p. 232 del presente trabajo.

⁹⁹Ver Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, 62.

¹⁰⁰Hasta donde hemos podido averiguar, Husserl sí utilizó esta expresión pero en un sentido muy distinto, por ejemplo, en una carta dirigida a W. E. Hocking el 3 de julio de 1920 en la que habla sobre su experiencia de los horrores y la “deshumanización bélica” (HuDo III/3, 193) producidos por la Gran Guerra.

nuestra investigación, la *humanización* o *apercepción humanizante de sí mismo* será entonces definida como un proceso constitutivo, a saber, el de una “autoapercepción trascendental” (Hua XXXIV, 289) que justamente será puesta fuera de juego a través de la *epojé* fenomenológica entendida en este contexto como una “liberación de nuestro ser trascendental absoluto” (Hua XXXIV, 289). Para comprender el sentido adecuado de dicha liberación Husserl afirma que no debemos caer

[...] en la falsa apariencia según la cual el yo trascendental sería el núcleo más íntimo en el hombre, es decir, aquello que confiere a este algo real [Real] el carácter que pertenece al ser de lo humano [Menschlichkeit] [...] El yo trascendental ni está en el hombre (o sea en el mundo), ni tampoco el hombre y el mundo están en el yo trascendental o en la intersubjetividad trascendental, siempre y cuando ‘en’ designe un ser-contenido real [reell] cualquiera (Hua XXXIV, 290).

De tal manera que dicha *liberación* no podría ser entendida —recordando lo que dice Drummond¹⁰¹— como una especie de procedimiento quirúrgico en el que se extirpa una parte (el yo trascendental) de nuestra realidad humana; puesto que ella más bien implica una peculiar *negación* de mi autoapercepción humanizante, es decir, una *des-humanización*, de tal modo que, como también ya vimos, nos dice Husserl, “yo en la *epojé* ya no soy¹⁰² yo, el hombre. En la *epojé*, yo soy (estas palabras quieren decir: yo me experiencio y me tengo a mí mismo experienciando en la validez de ser), pero ya no en la validez de mi humanidad [Menschentum]” (Hua XXXIV, 290). A su vez, no olvidemos que esta transformación radical de nuestro ser humano no es un mero cambio *conceptual* de nosotros mismos, de las representaciones que tenemos de lo que somos, sino una extraordinaria *transformación existencial*, esto es, una transformación radical de quien efectivamente somos, puesto que en ella, todo nuestro ser, y no un mero concepto o representación del mismo, queda completamente trastocado. En este sentido Husserl afirma en otra serie de meditaciones sobre la misma cuestión:

En cuanto yo de la epojé, yo me he modificado esencialmente. Yo he negado la ejecución [Vollzug] de la validez de toda creencia mundana, de todo acto del hijo del mundo e incluso de la evidencia natural de cualquier tipo. Con lo cual yo ya no soy el yo natural. No es que simplemente tengo una actitud reflexiva; más bien soy yo como tal quien ya no es el mismo, yo he modificado de manera universal mis intereses (=actitud, temática); yo he modificado todas mis antiguas acciones, ahora solo puedo ejecutar acciones

¹⁰¹Ver p. 39 del presente trabajo.

¹⁰²Las cursivas son nuestras.

trascendentales —inmodificadas— (Hua XXXIV, 10).

No es, pues, de extrañarse que hace ya treinta años J.-F. Courtine sugiriese que “el análisis de la angustia constituye la ‘repetición’ de la problemática husserliana de la *epojé* y de la reducción fenomenológico-trascendental”,¹⁰³ en tanto en cuanto, según este intérprete francés, la angustia se asemeja a la puesta entre paréntesis del mundo, pues, tal como lo dice Heidegger, “el angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo” (St, 187; 209). A partir de ello, autores como R. Bernet, J.-L. Marion, B. Merker, T. Padilla R. y más recientemente, B. Ferreira y S. Overgaard han intentado echar luz sobre dicha cuestión. A este respecto solo quisiéramos expresar algunas importantes reservas respecto a una posible “equiparación” fácil de la angustia tomada en sus “repercusiones” metodológicas para la analítica existencial del Dasein con la reducción fenomenológica husserliana tomada en el sentido amplio apuntado hasta aquí.

No creemos que el mejor criterio para distinguir una de otra sea que la segunda es el producto de nuestra entera libertad, mientras que la primera adviene a nuestra existencia y se nos impone como tal. Como se ha dicho, la reducción fenomenológica se desenvuelve como la ejecución voluntaria y plenamente consciente del ejercicio de filosofar metodológicamente controlado. Responder a las preguntas acerca de dónde surge esta posibilidad y sobre cuáles son sus motivos más esenciales (los cuales se encuentran en la situación histórica griega en que aconteció el θαυμάζειν filosófico originario) ni condiciona ni presupone su desarrollo inicial; y, a decir de Husserl, dichas preguntas solo podrán ser abordadas desde una autocrítica radical *après coup*, que ciertamente presupone para ejecutarse lo que ella misma desea indagar. O dicho en otras palabras, es solo a través de la autocrítica fenomenológica que se hace explícito el modo en que el método mismo es una posibilidad vital de la vida trascendental misma. Recordemos que, de acuerdo con sus lecciones “Los problemas fundamentales de la fenomenología” de 1927, también para Heidegger las aclaraciones últimas sobre la naturaleza del método solo podrían ofrecerse *a posteriori*.

Pero a su vez, del mismo modo en que Heidegger dejó en claro en *St* que la interpretación ontológica del Dasein no es sino “*un modo del ser del Dasein apereciente* que tiende a desarrollar y llevar a concepto la comprensión del ser propia de la existencia” (St, 315; 333), así también, a través del ejercicio en zig-zag de la fenomenología husserliana se puede poner de manifiesto que la *epojé* y la reducción fenomenológicas no son un *ingenio* creado artificialmente por el fenomenólogo (como no lo son, por ejemplo, la intuición categorial y la reducción eidética), como tampoco es, como ya se dijo, una mera operación intelectual, ni mucho menos una ficción construida por el filósofo (una suerte de experimento mental), sino una radicalización de las posi-

¹⁰³Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, 234.

bilidades de nuestra propia vida subjetiva, entendida como la *deshumanización* de nuestro propio ser (la que comportar una correlativa *desmundanización*) que permite —como vimos al inicio del presente capítulo y como se acaba de ver en la cita larga de Husserl— un cambio radical de interés desde aquello por lo que siempre nos interesamos en el mundo ya siempre predado, hacia el mundo mismo en su dación y su origen subjetivo.

En cambio, con la problemática de la angustia, en realidad no se apunta al sentido metodológicamente *operativo* del filosofar fenomenológicamente conducido (lo cual, como se acaba de indicar, sí se lleva a cabo en diferentes momentos durante las lecciones impartidas desde 1919 hasta las de 1929/30);¹⁰⁴ sino más bien con ella se apunta hacia las *motivaciones* cuyo origen está en la existencia misma del Dasein y que hacen posible la postura fundamental en que se ejecuta el ejercicio fenomenológicamente riguroso del filosofar. Dicho más claramente, la angustia no es propiamente hablando “método” sino como dice enfáticamente el propio Heidegger “el *fundamento fenoménico*”¹⁰⁵ (St, 184; 205) para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein, es decir, el fundamento existencial del método, del ejercicio rigurosamente conducido del filosofar entendido, como ya se dijo, en cuanto una posibilidad radical del Dasein mismo.

Es en este marco que, efectivamente, Heidegger intenta mostrar que la posibilidad de re(con)ducir nuestra mirada desde el ente hacia el ser (sea nuestro propio ser o el ser en general) no surge espontáneamente de nuestra voluntad por conocer el ente, de la curiosidad, ni por una necesidad de orden práctico de nuestra vida mundana; es decir, es algo inmotivado en un sentido muy cercano al modo en que —como vimos tanto al inicio de nuestra investigación como en el capítulo anterior— la reducción fenomenológica en sentido de Husserl resulta inmotivada. Dicha re(con)ducción en sentido heideggeriano acontece a partir de un *modo* determinado y destacado del constitutivo estar arrojado del Dasein al mundo; es decir, dicha reconducción surge a partir de un modo particular de *autoafección* del Dasein en la que él queda fuera de sí, se *deshumaniza*, y queda desentonado respecto al *modo* cadente en que siempre y regularmente se encuentra en medio del ente. De acuerdo con Fink, la peculiar inmotivación mundana de la reducción, en última instancia, implica que:

el fenomenologizar no es *absolutamente una posibilidad humana*, pues significa precisamente la *deshumanización del hombre* [...] el hombre no puede fenomenologizar *en cuanto hombre* [...] La ejecución [*Vollzug*] de la reducción significa que el hombre se sobrepasa a sí mismo (se trasciende); por ello, él mismo se sobrepasa también él mismo

¹⁰⁴A nuestro entender, un elemento decisivo del llamado “giro” [*Kehre*] del pensar heideggeriano implica justamente un desplazamiento del sentido metodológico de los templos fundamentales entendidos en este contexto en cuanto determinantes respecto al sentido operativo del “pensar ontohistórico”. Sobre esto, ver Rojas Godina, “*Thaumazein* y disposición afectiva,” 131–43.

¹⁰⁵Las cursivas son mías.

en todas sus posibilidades humanas (HuDo II/1, 132).

Si esto es así, entonces es gracias a la deshumanización de la reducción fenomenológica que, como ya vimos, la fenomenología llega a ser ciencia trascendental; claro está que aquí se debe entender “trascendental” en un nuevo sentido con respecto a la tradición kantiana. Si volvemos a tomar en cuenta la ya citada carta de finales de 1927 en donde Heidegger indica a Husserl que *St* deber ser comprendido desde la perspectiva del problema trascendental, recordaremos que dicha indicación constituye el punto de mayor proximidad entre ambos fenomenólogos, pero, como veremos en la última sección del presente capítulo, al mismo tiempo, ello también constituye el punto crucial del insuperable distanciamiento entre ambos.¹⁰⁶ Como veremos, la diferencia que domina entre el modo en que uno y otro comprende finalmente la fenomenología se juega en el sentido de “lo trascendental” en uno y otro caso. Es decir, por un lado, en referencia a la subjetividad trascendental y la problemática de la constitución y el origen del mundo, por otro lado, en referencia a la existencia del Dasein y la problemática de su trascendencia, la cual, “es condición de la diferencia ontológica” (HGA, 27, 210; 224), y por ello, la posibilidad de una clarificación expresa del sentido del ser.

No obstante, aquí debemos poner el acento en que, a pesar de sus profundas diferencias, para ambos, si bien la fenomenología pretende fundarse a sí misma desde la remisión experiencial a las cosas y mantenerse en cada uno de sus pasos en el dominio de dicha remisión, en realidad ella no pretende dejarse conducir ingenuamente a través del modo natural cotidiano de efectuación de ésta. Dado lo anterior, pensamos que es indefectible la siguiente tesis: *tanto para Husserl como para Heidegger, la idea central de la reducción fenomenológica comporta la posibilidad de asegurar el acceso a la esfera de la investigación propiamente fenomenológica y ello no puede ser abstraído de la necesaria transformación de la existencia de quien investiga y que a su vez se investiga, puesto que, como hemos defendido hasta aquí, dicha transformación entraña la posibilidad misma de dicha reducción.*

De modo que bien podríamos decir que la célebre sentencia de Merleau-Ponty, “lejos de ser, como se ha creído, la formula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es aquella de una filosofía existencial: el ‘*In-der-Welt-Sein*’ de Heidegger no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica”,¹⁰⁷ gana un nuevo sentido a partir de las consideraciones desarrolladas hasta aquí. Pero a su vez, a través de ellas y desarrollándolas aún más, creemos que es posible llegar a reconocer una *coincidencia funcional* entre ambas ideas de la reducción fenomenológica, la cual no es simplemente una coincidencia formal o vacía, sino que puede ser expandida hasta considerar que entre la idea husserliana y la idea heideggeriana de la

¹⁰⁶Ver la p. 85 del presente trabajo.

¹⁰⁷Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, IX.

fenomenología domina lo que hace poco más de dos décadas Mohanty y Held calificaron como un “isomorfismo estructural” y “una sorprendente coincidencia estructural”, respectivamente.¹⁰⁸

§ 49. Reducción como transformación del hombre en Dasein: 1919–1929

Ahora bien, es momento de señalar que nuestra propuesta de poner de relieve una apropiación positiva por parte de Heidegger de la reducción fenomenológica trascendental entendida como la posibilidad de una transformación radical de nuestra existencia no es un mero ejercicio de libre o más bien fantasiosa interpretación, antes bien, consideramos que ella está plenamente fundamentada en la problemática misma del punto de partida, el acceso y la penetración en la esfera de investigación fenomenológica que el filósofo de la Selva Negra desea explorar y comprender. Como han señalado distintos autores, a partir de la publicación de la HGA, hoy en día podemos saber que el problema del punto de partida y el acceso, así como su respectivo abordaje, tuvieron una carácter central desde las primeras lecciones del joven Heidegger (como profesor no numerario en la Universidad de Friburgo y bajo el auspicio de Husserl en 1919), hasta llegar a *St*; pero a su vez, ello constituyó el origen de las diferencias entre el modo husserliano y heideggeriano de concebir la fenomenología.¹⁰⁹

De tal manera que es necesario explicitar la forma en que, desde esas primeras lecciones, el propio Heidegger vio muy bien y con plena claridad —en concordancia con Husserl y trabajando desde ahí sus diferencias con él— la necesidad de tematizar dicha transformación radical que abre la posibilidad del punto de partida adecuado y del acceso al objeto y su respectiva comprensión por medio de la conformación de una nueva actitud [*Einstellung*] (Heidegger hablará

¹⁰⁸Jitendra Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985), 159 y Held, “Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger,” 33. Hace años que Bernet también indicó una importante coincidencia entre los análisis husserlianos y heideggerianos de la actitud natural y la cotidianidad en su Bernet, *La vie du sujet*, 22–23. De manera más reciente, como se indicó más arriba, el propio Held y también S. Overgaard han investigado más a detalle algunos aspectos relevantes de estas similitudes estructurales respecto del modo en que Husserl y Heidegger conciben el mundo en Held, “La finitude du monde,” 241–69 y Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, 126–28. Por su parte, D. Zahavi ha hecho algo semejante respecto al modo en que tanto Husserl como Heidegger dan cuenta de una comprensión de sí mismo preteórica y pretemática, es decir, una autoconciencia previa a toda objetivación reflexiva en Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, 11 y ss. Así mismo, R. Walton ha mostrado cómo este isomorfismo se extiende hasta los conceptos del “claro” [*Lichtung*] y del horizonte y de las profundidades últimas de la temporalidad del Dasein y de la subjetividad trascendental. Sobre esto ver: Roberto Walton, “Aparecer y lo latente,” en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III*, eds. Rosemary Rizo-Patrón y Antonio Zirió Q. (Lima-Morelia: UCP-UMSH, 2009), 105–20 y Roberto Walton, “El ‘viraje’ en los ‘Beiträge’ de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl,” *Investigaciones fenomenológicas* 9 (2012): 89–115.

¹⁰⁹Ver Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica*, 14, 53–54, 107–10, 180–81; Lazzari, op. cit., 53–65; Lara, “Fenomenología del ser posible: La filosofía según el joven Heidegger,” 39–40; Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*, 129–31; Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, 389–99.

durante la década fenomenológica de manera cada vez más marcada de ello en cuanto una postura [*Haltung*]), la actitud propiamente filosófica.¹¹⁰

Ya desde la primera hora de su primera lección en el semestre por emergencia de guerra de 1919 en la Universidad de Friburgo, el joven profesor destacó que “la posición metodológica cognoscitiva realmente genuina [*echtmethodische Erkenntnisstellung*]” que exige la idea de la ciencia originaria que en dichas lecciones se desea desarrollar, implica “salir [*wegschreiten*] y dar un paso más allá [*hinausschreiten*] de nosotros mismos para volver metodológicamente sobre aquella esfera que siempre permanece extraña a la problemática más propia de la ciencia que se pretende fundar” (HGA 56/57, 3; 3).¹¹¹

Pero este periplo metodológico no es una simple ronda en la que se parte y se vuelve desde y hacia lo mismo, considerado de la misma manera y en el mismo sentido; en realidad, como él aclara inmediatamente después, ello implica una “transgresión modificadora” [*modifizierende Antastung*], un “viraje” [*Umwendung*] y una “desconexión de la conciencia ingenua de la vida inmediata”, la cual, como ya vimos, “no es algo accidental [...] más bien, se evidenciará como una *necesidad* que se funda en la naturaleza objetiva [*Sachlichkeit*] del problema como tal y que responde a la específica constitución de los problemas de la ciencia en general” (HGA 56/57, 3; 3). Y, finalmente, agrega que “de este modo, la idea de la ciencia — y cada elemento de su genuina realización— significa una intromisión transformadora [*umgestaltenden Eingriff*] en la conciencia inmediata de la vida; la cual trae consigo una transición [*Überführung*] hacia una nueva actitud de la conciencia y, con ello, a una forma específica de la movilidad [*Bewegtheit*] de la vida espiritual” (HGA 56/57, 3; 3–4).¹¹²

Asimismo, en las lecciones de invierno de 1919/20 —las cuales tienen como punto de partida (en plena concordancia con lo que vimos que Husserl llama “la retrorreferencia de la fenomenología”) una toma de conciencia de la particular remisión de la fenomenología a sí misma y su carácter fundamental en cuanto “ciencia del origen” (HGA 58, 1)— Heidegger se pregunta cómo hay que comprender el acceso al objeto de la filosofía y si la nueva *postura* [*Haltung*] en que el filosofar se desarrolla surge como de un mero *salto* (HGA 58, 137); y responde que, más bien, esta “postura fundamental” [*Grundhaltung*] habrá de estar determinada por una “conjunción viviente” de la “vida mundana originaria y el comprender originario” (HGA 58, 139). A su vez, dicha postura fundamental no deberá confundirse con la postura teórica que la filosofía trascendental (tanto la defendida por el neokantismo, como también, según la crítica de Heidegger, la de Husserl) ha intentado instituir como la fundamental (HGA 58, 236); por lo que

¹¹⁰G. Hoffmann ofrece una interpretación muy cercana a la que aquí proponemos en su *Heideggers Phänomenologie*, 43–44, de donde hemos tomado algunas referencias que habían sido pasadas por alto por nosotros.

¹¹¹Hemos modificado la traducción.

¹¹²Hemos modificado la traducción de todos estos fragmentos.

“la postura fundamental [*Grundhaltung*] de la fenomenología” es definida por el joven profesor como aquella del “radicalismo extremo, el más excepcional” en la que la fenomenología está obligada a “efectuar una crítica radical contra sí misma” y en la que “el rigor de la crítica filosófica consiste en el rechazo de todo lo impropio en un motivo genuino” (HGA 58, 237).

Nos atreveríamos a decir que la desatención sistemática por parte de los intérpretes interesados en la génesis del pensamiento heideggeriano de la problemática de la reducción fenomenológica trascendental desarrollada por Husserl se debe a que no se ha sabido distinguir entre las críticas de Heidegger a la presentación del método de la fenomenología trascendental en *Ideas I* y lo que él recuperó de dicha problemática en su propia concepción de una necesaria y radical postura fundamental.

Así también, en sus lecciones del invierno de 1920/21, Heidegger volvió a hablar de esta transformación de la existencia como condición de posibilidad de la filosofía: “La filosofía misma solo se puede obtener por un viraje [*Umwendung*] radical en el camino”; no obstante, como ya fue señalado, dicho viraje o giro no es un simple cambio que se mantiene dentro de la misma actitud y el mismo campo de objetos que la vida prefilosófica, sino que se determina como “una verdadera *transmutación* [*Umwandlung*] radical” (HGA 60, 10; 41).¹¹³ Este viraje transformador fue caracterizado en su “Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles” de 1922 como un “desvío” [*Umweg*] a través de un “contramovimiento” [*Gegenbewegung*] de la vida fáctica con respecto a sí misma en el cual ella “deviene visible y aprehensible” (HGA 62, 362; 43); contramovimiento que a su vez fue caracterizado en las lecciones de invierno de 1921/22 como “el sentido del movimiento de la interpretación filosófica fáctica” en cuanto “contrarruinante” [*gegenruinant*] (HGA 61, 178).

Esta misma idea es retomada, primero, en las hoy célebres lecciones del semestre de verano de 1923 también en Friburgo, cuando se habló de una necesaria “estancia existencial” [*existenzielle Aufenthalt*], “genuina” y “auténtica”, a través de la cual se haga “visible el movimiento [de la vida], y de ese modo desde ella, en cuanto estancia auténtica, la posibilidad de un contramovimiento” (HGA 63, 109; 140). El asunto fue abordado de nuevo y con toda claridad años después, más precisamente, al inicio de las lecciones del semestre de invierno de 1926/27 de Marburgo bajo el título “La necesidad de una meditación metodológica sobre el comienzo de la filosofía” (HGA 23, 33).

Allí, Heidegger, sin hacer uso de las expresiones “reducción fenomenológica” o “*epojé* fenomenológica”, considera explícitamente la implicación entre “el diferenciar [*Unterscheiden*] esencial a la investigación filosófica” —lo que nosotros mismos hemos llama *diferencia*

¹¹³Hemos modificado la traducción. En sus lecciones del semestre de invierno 1923–1924 “Filosofía primera”, Husserl apela a la reducción fenomenológica justamente usando la expresión “un viraje [*Umwendung*] de todo nuestro modo natural de pensar” (Hua VII, 249).

fenomenológica— y la transformación de la existencia, presentada allí como “un cierto desvío [*Abbiegung*] de la actitud natural [*natürlichen Einstellung*] del Dasein” y un “rompimiento esencial” de la misma, que exige “una necesaria meditación metodológica” (HGA 23, 33). Además de que esta transformación determina la investigación filosófica en cuanto tal, ella también permite distinguirla radicalmente de las ciencias positivas. Estas, a diferencia de la filosofía que comporta de manera esencial un “viraje” [*Umwendug*] y una “nueva actitud”, se conducen a través de “una consideración insistente y rica en la dirección de la actitud [*Einstellungsrichtung*] en la que ya se vive” (HGA 23, 34), pero no implican, como indicamos más arriba, “un cambio de actitud [*Umstellung*] de la mirada” (HGA 23, 34); es decir, en los propios términos allí empleados por Heidegger, un cambio de esta actitud natural.

Como se indica en el § 63 en el tratado de 1927, la necesidad de ir “*en contra* de la tendencia interpretativa óptico-ontológica propia de la caída” (St, 311; 330) será entendida como una exigencia metodológica de la analítica existencial del Dasein que permite “la puesta al descubierto del ser originario” (St, 311; 330) de dicho ente, misma que implica *violentar* ciertamente la autointerpretación cotidiana del Dasein “desde su estar perdido en los quehaceres del ‘mundo’” (St, 312; 331). Recordemos que en el protocolo de la conferencia “Tiempo y ser” de 1962 se volverá a apelar a la idea de la “*postura fenomenológica fundamental*” para referirse a lo que a juicio de Heidegger constituye lo más propio de la fenomenología y como aquello que hizo posible “a la pregunta por el ser” (HGA 14, 54; 65).

Esta postura fundamental del filosofar será clarificada en las lecciones del semestre de invierno de 1928/29 en cuanto una posibilidad esencial y destacada del Dasein. Si el sentido de la construcción de una visión del mundo se caracteriza por la búsqueda de cobijo y de sostén en el mundo, lo que ahí denomina “el sostenerse [*Sichhalten*] en el estar-en-el-mundo” (HGA, 27, 337; 354), y que conduce al Dasein a no confrontarse consigo mismo, en cambio, lo característico de esta postura consiste en una “falta de apoyo y de sostén” [*Halt-losigkeit*] por parte del Dasein en el mundo (HGA, 27, 343; 361) para así apoyarse expresamente en su propia trascendencia. Solo cuando el Dasein se sostiene en sí mismo, se hace patente su existencia en cuanto tal, el todo del ente se vuelve cuestionable e irrumpe la posibilidad de plantear adecuadamente la pregunta por el ser (HGA, 27, 386–394; 409–419).

Asimismo, podemos decir que, ya de vuelta en la Universidad de Friburgo —de nuevo, sin hacer uso de las expresiones “reducción fenomenológica” o “*epojé* fenomenológica”— y justo después de haber dictado su famosa Conferencia inaugural *QM* (en la que, a decir de E. Stein, se lanzaban “inconfundibles dardos contra la fenomenología”¹¹⁴), el sucesor de Husserl se ocupó reiteradamente de esta transformación radical que la reducción fenomenológica encarna y que posi-

¹¹⁴Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, 288.

bilita el filosofar fenomenológico según la concepción desarrollada por él desde 1919. Especialmente, en las lecciones del semestre de invierno de 1929/30, primero, él señaló que la condición de una adecuada consideración del temple de ánimo [*Stimmung*] y su respectivo despertar exige “una transformación completa de nuestra concepción del hombre” (HGA 29/30, 93; 92); segundo, aborda la cuestión de la significatividad del lenguaje y los conceptos filosóficos y la inevitable “malinterpretación” por parte del “entendimiento vulgar”, debido a que dicho entendimiento “es incapaz de comprender que *aquello de lo que trata la filosofía solo se abre en y desde una transformación [Verwandlung] de la existencia humana*” (HGA 29/30, 423; 350).¹¹⁵

En suma, las referencias anteriores deberán ser entendidas apenas como indicaciones de un trabajo futuro en el que cada una tendría que ser analizada de forma detallada y en el contexto particular que le corresponde dentro del marco general de la fenomenología hermenéutica desarrollada durante la década fenomenológica. Sin embargo, estamos convencidos de que dichos análisis no podrían prescindir de la referencia a la problemática de la reducción fenomenológica trascendental y el sentido que esta posee según lo dicho hasta aquí.

§ 50. El problema de la constitución y el problema de la trascendencia

A lo largo del presente capítulo se ha mostrado que entre las concepciones husserliana y heideggeriana de la fenomenología y de su método existe una mucho mayor proximidad de la que hasta el día de hoy se había dado crédito, ya no solo por parte de los propios Husserl y Heidegger, sino también de sus comentaristas. Al punto de que, tal y como afirmamos en el capítulo anterior de nuestra investigación, pareciera ser que ambos fenomenólogos se movieron asintóticamente uno respecto del otro al desarrollar puntos capitales de sus respectivas filosofías tanto en sentido metodológico como temático.¹¹⁶ Como también se dijo, en ambos filósofos de Friburgo, la fenomenología, habilitada por el ejercicio de la reducción fenomenológica comprendida en cada caso como una transformación existencial del hombre en los términos apuntados hasta aquí, es concebida como una investigación que se opone a las ciencias positivas, incluyendo la lógica. Es, pues, tiempo de señalar en qué consiste exactamente la profunda diferencia que también domina en medio de la proximidad entre el proyecto husserliano y el proyecto heideggeriano de la fenomenología, los cuales conducen cada uno a su manera, hacia su respectiva idea de una *ciencia trascendental*. Es momento de retomar la carta de octubre de 1927 en el punto en que Heidegger señala la coincidencia entre él y Husserl con respecto al problema trascendental —ya abordada por nosotros en el segundo capítulo de la presente investigación—, donde también

¹¹⁵El tema de la transformación de la existencia como condición del filosofar se vuelve a abordar en HGA 29/30, 430, 433 y 511; 356, 359 y 417.

¹¹⁶Ver p. 251 del presente trabajo.

apunta que el objetivo central de *St* ha sido esclarecer el modo de ser del ente constituyente del mundo y donde además afirma lo siguiente sobre el sentido global del proyecto encarnado en la obra de 1927:

Se trata de mostrar que el modo de ser del Dasein humano es totalmente diferente al de todos los demás entes y que él, como modo que es, encierra en sí precisamente la posibilidad de la constitución trascendental.¹¹⁷

La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico, este, el hombre concreto, no es nunca en cuanto tal (en cuanto ente) un “hecho real [*reale*] mundano”, porque el hombre nunca está solamente ahí delante, sino que existe. Y lo “maravilloso” está en que la constitución existencial del Dasein posibilita la constitución trascendental de todo lo positivo (HuDo III/4, 147).

Por un lado, en este último fragmento de la carta, fragmento que nosotros analizaremos, es posible observar que Heidegger reconoció la centralidad del *problema de la constitución trascendental del mundo* —a partir de la cual, como se dijo en el capítulo anterior, se determina primordial y esencialmente, según las palabras de Bernet, el sentido de la subjetividad trascendental fenomenológicamente comprendida por Husserl¹¹⁸—. Pero, por otro lado, el filósofo de la Selva Negra afirma que *la constitución trascendental* es una posibilidad que surge, no de la subjetividad trascendental en sentido husserliano, sino del ser propio del Dasein, la *existencia*.¹¹⁹ A lo largo del presente capítulo, pero también en el segundo y en el tercero, se han puesto de relieve y se han analizado algunos elementos estructurales y fundamentales de la *existencialidad* del ser del Dasein, pero, ¿en qué consiste la *existencia* tomada en su unidad?

El sentido ontológico fundamental de la *existencia* del Dasein está formalmente indicado en la expresión misma “ex-sistencia” [*Ex-sistenz* y también *Ek-sistenz*]; lo que significa que el Dasein no es un ente que simplemente *subsiste* ni que *está simplemente ahí delante* ni siquiera es algo que *está a la mano*, sino que se caracteriza por *salir fuera*.¹²⁰ Contrariamente a lo que incluso Husserl llegó a creer, y como hoy en día es bien sabido, el sentido existencial del ser del Dasein no podría estar más lejos del punto de vista existencialista sobre el ser humano, tal y como Heidegger lo dejó en claro en su *CH*. Asimismo, el concepto ontológico *existencial* [*existenzial*]

¹¹⁷Como se verá a continuación, que Heidegger hable aquí de “constitución trascendental” no debe ser tomado como un mero “obsequio a Husserl”, tal y como afirma Biemel; ver Biemel, op. cit., 176. Pero tampoco debe ser tomada como una expresión que comporta una problemática completamente ajena a la del propio Heidegger, tal y como defiende Courtine en un breve comentario a su traducción de este pasaje de la carta en Michel Haar, ed., *Les Cahiers de l’Herne: Martin Heidegger* (Paris: Éditions de l’Herne, 1983), 43. En realidad, en dicho pasaje, Heidegger defiende frente a Husserl que la problemática entera de la constitución del mundo deberá ser entendida a partir del problema de la trascendencia del Dasein, como veremos a continuación, tal y como ya lo había hecho en el § 69 de *St*, en sus lecciones del semestre de verano de 1927 y del semestre de primavera de 1928 y en *EF*.

¹¹⁸Ver p. 299 del presente trabajo.

¹¹⁹Ver *St*, 12–13, 42; 35–36, 67; HGA 9, 163 y 325; 139 y 267–268.

¹²⁰En una anotación al margen del § 28 de *St* donde se afirma “*El Dasein es su aperturidad*” (*St*, 133; 157), Heidegger señaló: “El Dasein existe, solo él existe; de esta manera, existencia es estar-fuera, salir fuera y estar en la abertura del Ahí: ek-sistencia” (*St*, 133; 157).

de *existencia* defendido por él en *St* también es diferente del concepto óntico *existentivo* [*existentiell*] de *existencia* que encontramos, según el propio Heidegger, en Kierkegaard y en Jaspers. Mientras que dicho concepto óntico *existentivo* “mienta al sí mismo del hombre que está siendo sí mismo en la medida en que está interesado en él mismo en cuanto dicho ente” (HGA 49, 39), o sea, que se presupone y se toma expresamente como el centro de sí, del mundo y del quehacer filosófico, en cambio, el concepto ontológico *existencial* “mienta el ser sí mismo del hombre en la medida en que remite no al sí mismo que está siendo [*das seiende Selbst*] sino al ser y la relación con el ser” (HGA 49, 39). En otras palabras, tal y como Heidegger señala en su recuento de las ideas capitales de *St* en su famosa *CH*, “a la hora de definir la humanidad del hombre como ex-sistencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex-sistencia” (HGA 9, 333–334; 333–334).

Pero en estas lecciones recién citadas del primer trimestre de 1941, Heidegger también reconoció las dificultades para comprender adecuadamente el concepto ontológico existencial de *existencia* que encontramos en *St*, debido a que este “solo fue desarrollado completamente en la sección de la obra que no se comunicó debido a la cancelación de su publicación durante el proceso de impresión, puesto que resultó ser inadecuada para la tercera sección de la primera parte, ‘Tiempo y ser’” (HGA 49, 39). Decisión que fue tomada, como ahí mismo se cuenta, en los últimos días de diciembre de 1926 durante una estancia en casa de Jaspers en Heidelberg.¹²¹ Como también es sabido hoy día, como consecuencia de esto, la existencia del Dasein tuvo que ser sometida a una nueva consideración con respecto a su relación con el ser a partir de una reelaboración del problema de la trascendencia de dicho ente y en estrecha vinculación con tres cuestiones fundamentales de la metafísica occidental (la esencia del fundamento, la esencia de la verdad y la esencia de la libertad), lo que habría de posibilitar una nueva comprensión de la metafísica que desembocó en la idea de la *metafísica del Dasein*, a la que aludimos brevemente en el segundo capítulo de nuestra investigación.¹²²

La reelaboración de la comprensión del ser del Dasein a partir de la problemática de su trascendencia fue entonces desarrollada entre finales de 1926 y 1930, tal y como hoy en día es posible saberlo, al reconstruir dicho camino a través tanto de las lecciones universitarias de Marburgo y de Friburgo como de las conferencias impartidas durante este periodo, entre las que encontramos “Concepto y desarrollo de la investigación fenomenológica” y “Fenomenología y teología” y *QM*, citadas en el segundo capítulo de nuestra investigación, así como las lecciones del semestre de verano de 1927, “Problemas fundamentales de la fenomenología”, las lecciones

¹²¹Sobre las circunstancias concretas de esta decisión ver Von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo - sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger. Seguido de Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl*, 29–36.

¹²²Ver Dieter, op. cit., 91–92; Jaran, *La Métaphysique du Dasein*, 17–56.

del semestre de invierno de 1927/1928, “Interpretaciones fenomenológicas de la *Crítica de la razón pura*”, a la que también hemos hecho referencia, así como las últimas lecciones impartidas en Marburgo en el semestre de verano de 1928 “Fundamentos metafísicos de la lógica a partir de Leibniz”, de las cuales se desprende el breve tratado *EF*, publicado por primera vez en 1929 (más exactamente en el tomo de homenaje a Husserl en ocasión de su 70 años, en cuya celebración Heidegger leyó una *laudatio* al padre de la fenomenología¹²³) y las primeras lecciones impartidas a su regreso a Marburgo en el semestre de invierno de 1928/29, “Introducción a la filosofía”.

Este es entonces el contexto *general* en el que fue elaborada la carta a Husserl en donde, como vimos en el segundo capítulo de nuestra investigación,¹²⁴ Heidegger apuntó: que *St* se insertaba plenamente en el problema trascendental; que había un punto de acuerdo entre él y su mentor con respecto a que el mundo no puede ser explicado a través de un ente intramundano; que el objetivo de *St* fue el de esclarecer el modo de ser del Dasein; y, finalmente, como se acaba de ver, que la constitución trascendental es una posibilidad que, a su vez, debe ser entendida a partir de la constitución existencial de nuestro ser Ahí y, por tanto, no a partir de la subjetividad trascendental tematizada por Husserl.

A decir verdad, la cuestión de la trascendencia del Dasein ya había sido abordado en el § 69 del “Capítulo cuarto” de la “Segunda Sección” de la obra de 1927, en donde se afirma que la condición de posibilidad de la aperturidad, o sea, el “estar fuera de sí” (*St*, 350; 367) que caracteriza a la existencia del Dasein es la “unidad extática de la temporeidad” (*St*, 350; 367). De manera que solo a partir de la comprensión de la temporeidad constitutiva del ente que somos es posible una comprensión cabal de su estructura, el *estar-en-el-mundo*. Si en la primera sección de la obra

¹²³Ver Xolocotzi Yáñez, *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, 64. Como veremos enseguida, dicho tratado bien podría ser entendido como una ampliación y una profundización de los puntos señalados por Heidegger en su carta de octubre de 1927 y analizados hasta aquí. Tómese en cuenta que, en la larga nota 59 [91 en la traducción citada en *Hitos*] de la segunda edición del texto (publicada por la editorial de M. Niemeyer en 1931 y recogida en HGA 9) se hace referencia de la siguiente manera a la idea —como ya vimos, comunicada a Husserl— de que la tendencia fundamental de *St* está desarrollada desde el problema trascendental: “Permítasenos indicar en este punto que lo que se ha publicado hasta ahora de las investigaciones de *St* tiene como única tarea llevar a cabo un proyecto concreto que desvele la *trascendencia* (vid. §§ 12-83; esp. § 69). A su vez, esto ocurre para hacer posible esa *única* intención conductora claramente indicada en el *rótulo* de *toda* la primera parte, que consiste en ganar ‘el horizonte *trascendental* de la pregunta por el ser’. Todas las interpretaciones concretas, sobre todo las del tiempo, deben ser entendidas *únicamente* en el sentido de *hacer posible la pregunta* por el ser. Tienen tan poco que ver con la moderna ‘teología dialéctica’ como con la Escolástica medieval [...] Y por lo que toca a esa interpretación errónea que ve un ‘punto de vista antropocéntrico’ en *St*, esta objeción, que con tanta alegría corre ahora de boca en boca, seguirá sin decir absolutamente nada mientras, a la hora de pensar a fondo el planteamiento, *todo* el transcurrir y la *meta* del desarrollo del problema de *St* se siga sin entender cómo precisamente mediante la elaboración de la trascendencia del Dasein ‘el hombre’ llega al ‘centro’, de tal modo que la nulidad en la totalidad de lo ente tiene que convertirse y se convierte en el principal *problema*” (HGA 9, 162; 139). En sus últimas lecciones de Friburgo fue expresado de manera mucho más concisa esto: “La intención fundamental de esta analítica es mostrar la intrínseca posibilidad de la comprensión del ser y esto quiere decir, a la vez, la de la trascendencia” (HGA 26, 177; 166).

¹²⁴Ver p. 85 y ss.

se puso de relieve, se fijó conceptualmente y se analizó tal estructura en sus momentos esenciales, la cuestión planteada en dicho capítulo es entonces la de poner en claro que aquello que hace posible la unidad total de la misma es su *temporeidad extática*,¹²⁵ la cual fue puesta al descubierto en el capítulo anterior a través del análisis de dicha temporeidad como sentido ontológico del cuidado.¹²⁶

Como se dice al final del § 69, es, pues, necesario llevar a cabo “la reducción del estar-en-el-mundo a la unidad extático-horizontal de la temporeidad [que] hace comprensible la posibilidad ontológico-existencial de esta constitución fundamental del Dasein” (St, 367; 382). Cabe advertir que, desde el punto de vista metodológico, todo el tratado de 1927 está articulado por un ir y venir en zig-zag entre el ejercicio de *elucidación* de los fenómenos y sus respectivos conceptos y el ejercicio de *clarificación* de los mismos que, como dijimos en el capítulo anterior, son un rasgo característico de la praxis fenomenológica concebida por Husserl.¹²⁷

La puesta en claro de la temporeidad como condición de posibilidad de la aperturidad del Dasein implica entonces un primer abordaje del carácter tempóreo de cada uno de los momentos que la constituyen (el comprender, la disposición afectiva, la caída y el habla), llevada a cabo en el § 68 del capítulo en cuestión.¹²⁸ En cambio, en los análisis existenciales del § 69 se aborda la relación entre la unidad global del estar-en-el-mundo y la unidad de la temporeidad del Dasein, logrando con ello poner de relieve que esta última es “el fundamento que hace posible la unidad de esta estructura” (St, 351; 367). Para ello, en primer lugar, se pone en marcha un análisis de la temporalidad del ocuparse en el trato cotidiano con los entes a través de la circunspección en donde se vuelve a destacar a la condición respectiva, pero esta vez señalando que su posibilidad está abierta gracias a los modos de temporización de la temporeidad.¹²⁹ El trato cotidiano con los entes en su respectivo “*para-qué*” (St, 353; 369) está ya siempre orientado *desde* una precomprensión de la condición respectiva a partir de la cual se anticipa el ser del ente. El modo de temporización de la “comprensión del para-qué, es decir, del hacia-qué de la condición respectiva” es “el estar a la espera” (St, 353; 369). De forma que “el *estar a la espera* del hacia-qué, a una con la *retención* de lo que está en condición respectiva, posibilita, en su unidad extática, la específica presentación del útil mediante su manejo” (St, 353; 369–370).

¹²⁵“La temporeidad extática ilumina originariamente el Ahí. Ella es el regulador primario de la posible unidad de todas las estructuras existenciales que conforman la esencia del Dasein” (St, 351; 367).

¹²⁶Ver §§ 61-66 de St, 301–333; 321–351.

¹²⁷Ver la p. 301 del presente trabajo.

¹²⁸Ver St, 335–350; 352–366.

¹²⁹“Si el dejar que las cosas queden en respectividad constituye la estructura existencial del ocuparse, y éste, en cuanto estar en medio de... pertenece a la constitución esencial del cuidado, y si éste, a su vez, se funda en la temporeidad, entonces la condición existencial de la posibilidad del dejar que las cosas queden en respectividad debe ser buscada en un modo de La temporización de La temporeidad” (St, 353; 369).

Heidegger advierte que ni la espera del para-qué ni tampoco la retención son formas de aprehensión temática de algo, pero también advierte que “para la temporalidad constitutiva del dejar estar en respectividad es esencial un específico *olvido*” (St, 354; 370); dicho más claramente y en consonancia con lo señalado por nosotros en el capítulo anterior sobre las determinaciones modales de la actitud natural (*abocamiento, autopreservación y quedar prendado y olvido de sí*¹³⁰) es esencial que “el sí-mismo tiene que olvidarse de sí” (St, 354; 370).

El segundo apartado de este § 69 es dedicado al análisis de la génesis del descubrimiento teórico del ente en cuanto lo que está ahí presente a partir de la modificación de la temporización propia de la ocupación circunspectiva; cuestión que fue abordada en el tercer capítulo de nuestra investigación.¹³¹ El resultado más importante de dichos análisis fue poner en claro que “para que la tematización del ente que está-ahí, es decir, para que el proyecto científico de la naturaleza sea posible, *es necesario que el Dasein trascienda* el ente tematizado. La trascendencia no consiste en la objetivación, sino que ésta presupone aquélla” (St, 363; 379). Sin hacer todavía alguna referencia explícita, con esta afirmación Heidegger no solo confronta el sentido teórico-cognoscitivo de la constitución objetiva cartesiano, kantiano y neokantiano —que ya ha sido abordado por nosotros a lo largo de nuestra investigación—, sino también, si nos atenemos a su crítica, ella iría en contra del sentido de constitución objetiva, contaminado de presupuestos teóricos ya analizados por nosotros, que supuestamente encontraríamos en la fenomenología trascendental husserliana.¹³²

Aquí, como en muchos otros lugares más, parece ser que Heidegger se adhiere a la doctrina husserliana de las modificaciones intencionales, en la medida en que afirma que si la tematización teórica es una modificación de la comprensión del ser, entonces, “será necesario que el ente tematizante, el Dasein, en la medida en que existe, ya comprenda algo así como el ser” (St, 363; 379). Como se dijo desde las primeras páginas de la “Introducción” del tratado, la *comprensión del ser* (originaria en cuanto inmodificada, pero también en cuanto no motivada por la anticipación de algún ente, sino, justamente, que posibilita la comprensión de cualesquiera de los entes intramundanos y de la totalidad del ente, el mundo) y, para ser más específicos, la *comprensión mediana y vaga del ser*,¹³³ es el *protofacum* desde el cual *parte, en* el que se mantiene el

¹³⁰Ver p. 278 y ss, así como la p. 29 del presente trabajo.

¹³¹Ver p. 136 y ss del presente trabajo.

¹³²En el último apartado del § 69 se vuelve a señalar que la *trascendencia* del Dasein no debe ser confundida con la problemática de la concepción teórico-cognoscitiva moderna de lo trascendental, cuya cuestión es la de “cómo sale un sujeto hacia un objeto (donde se da por supuesto que el mundo se identifica con el conjunto de los objetos)” (St, 366; 381), o con la idea concebida de diferentes formas en la modernidad de que el sujeto sin mundo prescribe una forma a una materia preexistente y externa a él. Ver también HGA 26, 191; 177.

¹³³Ver St, 5; 29.

ejercicio de elucidación y clarificación provisional de las estructuras y del sentido del ente que somos, y *hacia* el que continuamente ha progresado la analítica del Dasein desarrollada en *St.*

Si la “*trascendencia del Dasein*” (St, 364; 379) hace posible la ocupación tanto teórica como práctica con los entes intramundanos, en el último apartado del § 69 se hace visible que tanto dicha trascendencia como la unidad de la estructura del estar-en-el-mundo se fundan en la temporeidad del Dasein. Para ello, debemos volver al hecho de que la precomprensión de la totalidad respeccional *en* donde aparecen los entes del ocuparse circunspectivo, no es otra cosa que la *apertura del mundo* para el Dasein, cuyas condiciones de posibilidad son ahora sometidas al análisis existencial:¹³⁴ “*La condición tempóreo-existencial de la posibilidad del mundo se encuentra en el hecho de que la temporeidad en cuanto unidad extática tiene algo así como un horizonte*” (St, 365; 380).

Puesto de otro modo, es la unidad de la estructura extática-horizontal, o simplemente *horizonte*, la que configura el *salir fuera* del Dasein en que se le abre a este ente algo así como un mundo. Si la unidad de la estructura de la temporeidad del Dasein está articulada por la copertenencia de sus respectivos éxtasis (el *futuro*, el *haber-sido* y el *presente*) y si ahora se afirma que a dicha temporeidad le pertenece esencialmente un horizonte, entonces es, pues, necesario que cada uno de los éxtasis tempóreos se corresponda con este fenómeno originario y fundante de la posibilidad del mundo, diferenciándose en cada caso y, gracias a ello, abriéndosele al Dasein el mundo en todas sus posibles direcciones.¹³⁵

A partir de aquí se concluye que “el mundo no está-ahí ni está a la mano, sino que se temporiza en la temporeidad” (St, 365; 381) y a continuación se ofrece lo que bien podría ser nombrado como la *tesis de la constitución trascendental del mundo por el Dasein*: “Si no existiera ningún Dasein, tampoco ‘existiría’ un mundo” (St, 365; 381). El mundo es, pues, un resultado constitutivo de la aperturidad del Dasein fundada a su vez en su temporeidad: “Por estar fundado en la unidad horizontal de la temporeidad extática, el mundo es trascendente” (St, 366; 381). Pero también es justo aquí donde Heidegger no deja de prevenirse de posibles interpretaciones “idealistas” o “realistas” de su modelo de constitución al advertir:

Si el ‘sujeto’ se concibe ontológicamente como un Dasein que existe y cuyo ser se funda en la temporeidad, será necesario decir que el mundo es ‘subjetivo’. Pero entonces ese mundo ‘subjetivo, en cuanto tempóreamente trascendente, es ‘más objetivo’ que todo

¹³⁴En este sentido, Heidegger se pregunta “¿cómo es ontológicamente posible algo así como un mundo en su unidad con el Dasein? ¿De qué modo debe ser el mundo para que el Dasein pueda existir como estar-en-el-mundo?” (St, 364; 380).

¹³⁵“Con el ex-sistir [*Da-sein*] fáctico queda siempre proyectado en el horizonte del futuro un poder-ser; y en el horizonte del haber-sido queda abierto el ‘ser ya’; y en el horizonte del presente queda descubierto el objeto de la ocupación [...] Así como en la unidad de la temporización de la temporeidad el presente brota [o salta fuera] del futuro y del haber-sido, así también, cooriginariamente con los horizontes del futuro y el haber-sido, se temporiza el horizonte de un presente” (St, 365; 380–381).

posible ‘objeto’ (St, 366; 382).

Frente a esto, y confrontando directa y globalmente las interpretaciones heideggerianas de la fenomenología trascendental husserliana analizadas hasta aquí, no queda más remedio que plantear esta pregunta: ¿acaso esta afirmación no valdría igualmente para la comprensión madura del *apriori* universal de correlación entre la vida trascendental intersubjetiva y el mundo desarrollada por Husserl? En varios aspectos, muchos de los cuales exceden los alcances de la presente investigación, la idea de constitución del mundo y trascendencia del Dasein que es desarrollada en este párrafo de *St* pareciera profundizar todavía más el isomorfismo, en lugar de disiparlo, no solo metodológico sino, como ya se dijo, también temático, existente entre la fenomenología trascendental husserliana y la fenomenología hermenéutica heideggeriana que conduce hacia esta idea central de la ontología fundamental del Dasein, o, por lo menos, hasta lo que fue desarrollado de este proyecto en la parte publicada en 1927 como el tratado *St*.

En efecto, no solo habría una afinidad metodológicamente mucho más profunda con la idea de reducción fenomenológica trascendental husserliana de lo que fue expresamente reconocido por Heidegger, sino que, como apuntaron tanto Fink como por Held, existe también una comunidad de pensamiento entre ambos filósofos con respecto a la concepción fenomenológica *común* del mundo en cuanto totalidad del ente que, sin embargo, no es un ente superlativo que “contiene” a todos y cada uno de los entes. El cual, contrariamente a lo que afirma Kant con su *idea* del mundo, como tal, tampoco podría ser concebido como una mera representación subjetiva, producto de la mera razón humana, sino que, en cuanto la totalidad que es, el mundo trasciende a los entes y es originariamente dado, esto es, experienciado en la apercepción de cada ente que, al ser trascendido por él, justamente es determinado como intramundano.

Finalmente, tanto para Husserl como para Heidegger, el que un mundo le sea dado originariamente como su resultado constitutivo, ya sea a la subjetividad trascendental, ya sea al Dasein, está posibilitado por la estructura tempórea correspondiente a cada uno. En sus últimas lecciones de Marburgo, Heidegger parece haber reconocido cierto mérito de las *LFCIT*, que él mismo terminó de editar para Husserl; sin embargo, afirmó que, si bien dichas investigaciones ahí presentadas constituyen un verdadero avance con respecto a la psicología y la epistemología de la época, así como frente al “tratamiento de la intencionalidad realizado en *IL*” (HGA 26, 264; 237), en ellas, “respecto del problema del tiempo, todo permanece en lo fundamental como antes” (HGA 26, 264; 237). De acuerdo con su crítica, esto es así porque el tiempo es visto por Husserl como mero fenómeno interno del sujeto y además solo “ve la conciencia primaria y originaria del tiempo en el saber de un mero dato de sensación” (HGA 26, 264; 238).

Contra esta breve caracterización de los análisis presentados en *LFCIT*, Heidegger opuso su concepción de la temporeidad en cuanto temporalización extática del Dasein y su unidad

tempórea, el horizonte. Ciertamente los análisis de la temporalidad originaria de la vida trascendental presentados en *LFCIT* no compiten con la concepción heideggeriana de la temporeidad del Dasein y su función constituyente del mundo, por lo que una confrontación adecuada entre las concepciones husserliana y heideggeriana del tiempo tendría que tomar en cuenta los decisivos avances realizados en los hoy famosos HuMS de Bernau que contienen la reelaboración y profundización de la problemática del tiempo originario de la vida trascendental realizados entre 1917 y 1918, así como los últimos trabajos realizados entre 1929 y 1934 sobre dicha cuestión agrupados en los HMS-C.¹³⁶

A partir de ello, se tendría que tomar en cuenta que la problemática global de la estructura tempórea de la vida trascendental posee una indisociable unidad en el “fenómeno originario” (HuaMa VIII, 6) denominado por Husserl como “*presente viviente*”, entendido como el “núcleo del fenómeno del mundo” (HuaMa VIII, 24), como el modo concreto de “mi ser trascendental” (HuaMa VIII, 29) y, en síntesis, como condición última de posibilidad de todo proceso constitutivo y autoconstitutivo.¹³⁷ Tal y como han destacado L. Rodemeyer y Held, si en los primeros análisis fenomenológicos del tiempo la atención estaba centrada en la *protoimpresión*, en los HuMS de Bernau, Husserl analiza la relación entre *retención* y *protención*, logrando poner de relieve el modo como la retención motiva y, en este sentido, modifica la efectuación de la protención en el cumplimiento de una expectativa y viceversa.

Pero, al mismo tiempo, a partir de los análisis realizados entre 1917 y 1918, Husserl también analizó el carácter definitorio y particular de la protención en cuanto “la fuente primordial del sentido para el presente viviente”,¹³⁸ que, como tal, constituye “la fundación temporal de la intencionalidad”¹³⁹ en la medida en que ella es “la condición de posibilidad de mi horizonticidad aprehensiva en objetos y sentidos”,¹⁴⁰ puesto que, gracias a ella, nos es posible “estar por delante y llevar el sentido a la zona de actualización”.¹⁴¹ En otras palabras, en la protención se funda la posibilidad de *trascender*, de *ir más allá* de los límites de lo que está momentáneamente presente, permitiéndonos apereibir la *excedencia* de ser necesariamente no presente, pero que es posible

¹³⁶Los primeros fueron publicados en 2001 como Hua XXXIII y los segundos en 2006 como HuaMa VIII. Como se dijo en el segundo capítulo de nuestra investigación, hay sospechas razonables de que Heidegger pudo estar informado del trabajo realizado por Husserl durante sus estancias en Bernau y sobre los nuevos avances acerca de la fenomenología del tiempo, en donde se destacaría la relación entre la temporeidad de la conciencia y el ser de los entes constituidos por ella.

¹³⁷Ver Hua XXXIII, 140–141; Hua XLII, 6–35, 93–96 y 259–264, así como Held, *Lebendige Gegenwart*.

¹³⁸Lanei Rodemeyer, “Developments in the Theory of Time-Consciousness: An Analysis of Protention,” en *The New Husserl. A Critical Reader*, editor Donn Welton (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003), 137.

¹³⁹Ibid., 139.

¹⁴⁰Ibid.

¹⁴¹Ibid.

desplegar y también —como vimos en el capítulo anterior¹⁴²— *interpretar* a través de los horizontes; pero no bajo la forma de un caos, sino de lo que en su ausencia está por ser revelado y, sin embargo, por virtud de la protención, logra quedar genuinamente abierto y por ello anticipado en el presente viviente.¹⁴³ En definitiva, al tomar en cuenta los análisis maduros de Husserl sobre la fenomenología del tiempo sería posible una nueva confrontación entre esta y la comprensión heideggeriana de la temporalidad extática del Dasein, tal y como lo ha hecho el propio Held.¹⁴⁴ Dado lo anterior, y tomando en cuenta la revisión crítica hecha por Husserl de *St* y *KPM*, así como la carta de Heidegger, no es ninguna sorpresa saber que, como se dijo al final del primer capítulo de nuestra investigación, a mediados de 1928, Husserl le encargara a Fink re trabajar por completo los HMS de Bernau con la finalidad de producir una introducción nueva y definitiva a la fenomenología trascendental al hilo de la problemática del tiempo originario de la vida trascendental que llevaría por título “Tiempo y temporización”.¹⁴⁵

Dicho esto, y si su clarificación del sentido ontológico del ser del Dasein y su posibilidad de constituir el mundo a través de la unidad de su temporeidad extática del § 69 de *St pareciera* haber acercado a Heidegger aún más a la fenomenología trascendental desarrollada por Husserl, en vez de alejarlo de ella, entonces cabría plantear la pregunta ¿en dónde radica finalmente la diferencia decisiva entre uno y otro proyecto filosófico que atraviesa y redefine toda posible proximidad entre ellos? Antes de responder a esto, necesitamos recordar que, desde un punto de vista metodológico, la analítica del Dasein partió del análisis descriptivo de la ocupación del trato cotidiano del Dasein con el ente, habilitada por medio de “un trasponerse [*Sichversetzen*] en aquella ocupación” (*St*, 67; 95) con la finalidad de explicitar sus estructuras esenciales. Una vez puesta a la vista y analizada la estructura global unitaria del estar-en-el-mundo, se llevó a cabo una segunda reducción hacia su estructura extático-horizontal que trajo consigo su respectiva elucidación y clarificación. El resultado de este análisis preliminar de la analítica es que la esencia del Dasein radica en su temporeidad, a partir de la cual se abre la posibilidad de un mundo en el que dicho ente trasciende los entes intramundanos y, con ello, los deja comparecer en su modo respectivo de ser. Este resultado es *preliminar* porque con ello solo se ha dicho en qué consiste el ser del ente que somos, pero con ello no se ha vuelto aún comprensible su condición de posibilidad, su fundamento: ¿cuál es entonces el fundamento de la esencia del Dasein?

¹⁴²Ver p. 313 y ss del presente trabajo.

¹⁴³Sobre la protención en la fenomenología husserliana madura del tiempo ver también Lanei M. Rodemeyer, op. cit. Sobre la comprensión de la trascendencia en sentido husserliano a través del “juego” posibilitado entre la ausencia y la presencia, ver Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, 17–41.

¹⁴⁴Ver su Klaus Held, “Phenomenology of ‘Authentic Time’ in Husserl and Heidegger,” *International Journal of Philosophical Studies* 15, no. 3 (2007): 327–47.

¹⁴⁵Sobre el trabajo de Fink en relación a dicha obra, de la cual, al parecer, logró producir un borrador completo que, sin embargo, hasta el día de hoy no ha sido encontrado en su legado ver Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, 15–17 y 214–27.

El trabajo inmediatamente posterior a la elaboración del tratado publicado en 1927 apuntó precisamente en esta dirección; sin embargo, como ya se dijo, ello no podría ser entendido como un desarrollo lineal del diseño trazado originalmente para el plan global de *St*, sino como una reelaboración de la problemática de la trascendencia como fundamento de la esencia del Dasein que, posteriormente, condujo a Heidegger hacia la superación de la idea original del proyecto de la ontología fundamental y la elaboración de una nueva concepción de la metafísica en cuanto la ya anunciada metafísica del Dasein. Este es, entonces, el contexto *específico* de la carta a Husserl y de la nueva comprensión del proyecto de *St* en el *problema de la trascendencia*, así como la alusión hecha a dicha cuestión tanto en las últimas lecciones de Marburgo como en el fragmento de *EF* citados más arriba.

Como vimos en el segundo capítulo de nuestra investigación, en las lecciones del semestre de verano de 1927, es decir, impartidas inmediatamente después de la publicación de *St* y que fueron reconocidas por el propio Heidegger como la reelaboración de la tercera sección de *St*,¹⁴⁶ él definió su idea de la ontología como “*ciencia trascendental*” (HGA 24, 23; 42), la cual no tiene nada que ver ni “con la metafísica vulgar que trata de algún ente detrás de los entes conocidos” (HGA 24, 23; 43), ni con Kant y el neokantismo, pero ya tampoco con la fenomenología trascendental husserliana. Si, como acabamos de decir, en la analítica de *St* el hilo conductor fue la ocupación del trato cotidiano del Dasein con el ente que permitió señalar a la temporeidad extática como la esencia de dicho ente, la ciencia trascendental exigiría una nueva reducción desde la esencia del ente que somos hacia su fundamento en un renovado concepto de *trascendencia del Dasein*.

Habría que advertir que dicho concepto resulta renovado no en el sentido de haber devenido otro, sino en el sentido de que si, como vimos, la trascendencia del Dasein había sido definida en *St* como el traspasamiento de los entes en dirección al mundo, lo que estará puesto en juego en la renovación del mismo es ahora la comprensión de la relación del Dasein, en este mismo movimiento hacia el mundo, pero con respecto al ser. Si Heidegger no empleó dos expresiones diferentes para referirse a *la trascendencia con respecto al ente y la totalidad del ente* y a *la trascendencia con respecto al ser* es, justamente, porque se trata de uno y el mismo fenómeno que articula la posibilidad más propia del Dasein, la diferencia ontológica entre ser y ente. Dicho estado de cosas quedó apuntado con toda claridad en *EF* de la siguiente manera:

Si es verdad que lo que caracteriza al Dasein consiste en que solo se comporta en relación con el ente comprendiendo al ser, entonces *ese* poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del Dasein. Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que, anticipándonos, llamamos la *trascendencia* del Dasein (HGA 9, 134; 135).

¹⁴⁶Sobre esta cuestión ver Von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo - sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger. Seguido de Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl*.

En sus últimas lecciones de Marburgo, Heidegger también llamó a este el sentido primero y más fundamental de trascendencia, como la “*prototrascendencia* [*Urtranszendenz*]” (HGA 26, 170; 159). Pero allí mismo, además, advirtió que “el problema de la trascendencia no es idéntico al problema de la intencionalidad” (HGA 26, 170; 159), cuestión que ya había sido apuntada y trabajada en las lecciones del año anterior, las del semestre de verano de 1927. En este contexto, de acuerdo con el filósofo de la Selva Negra, la intencionalidad debe ser caracterizada como el modo de trascendencia óptica, esto es, dirigida al ente, en cambio, la protrascendencia o trascendencia ontológica implica justamente un traspasamiento del ente y de la totalidad del ente en vista a su diferencia con respecto al ser, lo cual, posibilita precisamente cualquier comportamiento, ya sea teórico ya sea práctico, incluso cualquier ὄρεξις (HGA 26, 236; 215) que apunta al ente.

Es gracias a esta trascendencia que el sentido primordial de la filosofía en cuanto ontología y en cuanto *ciencia trascendental* consiste en hacer comprensible la anterioridad del ser con respecto al ente¹⁴⁷ y es en este mismo sentido que, en su primeras lecciones de su regreso a Friburgo en el semestre de invierno de 1928/1929, Heidegger caracterizó a la filosofía en este sentido, el más primordial, como no otra cosa que el “expreso trascender” (HGA, 27, 223; 237). Solo que en dichas lecciones, alejándose todavía más de Kant, del neokantismo, de Husserl, pero, habría que decirlo claramente, también de sí mismo, Heidegger radicalizó todavía más su posición al dejar de considerar a la filosofía como “ciencia” en cualquier sentido posible, o sea, también como ciencia trascendental, y no por una falta de científicidad, sino por un exceso, al ser más originaria que cualquier ciencia, existente o en idea.¹⁴⁸

Curiosamente, los análisis heideggerianos de la relación entre intencionalidad y trascendencia emprendidos en las lecciones del semestre de verano de 1927, parten de una primera confrontación con Kant y no con Husserl para caracterizar su concepto de intencionalidad como “la estructura del dirigirse-a, del estar dirigidos-a” (HGA 24, 81; 87) de todos los comportamientos del Dasein. Agregando que ni los intentos de Brentano o de Husserl han sido suficiente para comprender suficientemente dicho fenómeno, por lo que se vuelve necesario su nuevo abordaje. En él —y en consonancia con la doctrina husserliana del *apriori* universal de correlación, tomado en su forma más general—, en primer lugar, rechaza que la intencionalidad pueda ser concebida como “una relación subsistente entre dos entes subsistentes” (HGA 24, 84; 89). Pero, en segundo lugar —y en consonancia con la idea husserliana de que la intencionalidad es una *correlación* que, por decirlo de algún modo, involucra y determina en su modo respectivo de ser tanto al sujeto como al objeto, aunque, claro está, no de la misma manera (no es lo mismo ser sujeto constituyente que sujeto constituido)—, rechaza igualmente “la concepción corriente de la intencionalidad” (HGA

¹⁴⁷Ver HGA 24, 27; 45–46; HGA 26, 184; 171–72.

¹⁴⁸Ver HGA, 27, 13–18; 29–33.

24, 89; 93), atribuida por él a la tradición cartesiana y kantiana, en la cual, justamente “no [se] comprende aquello a lo que, en el caso de la percepción, se dirige el percibir” (HGA 24, 89; 93).

Habiendo refutado tanto “la *errónea objetivación*” (HGA 24, 91; 94) como la “errónea subjetivación” (HGA 24, 91; 94) de la intencionalidad, Heidegger afirma que *en* la intencionalidad misma, y por virtud de la constitución ontológica del ente que somos, ya tiene lugar un trascender de los comportamientos del Dasein con las cosas de nuestro mundo circundante, posibilitado por el fundamento de “la naturaleza esencial del ente” (HGA 24, 91; 95) que somos, a saber, la trascendencia; es decir, la denominada más arriba como *prototrascendencia*. Así, Heidegger concluye su abordaje preliminar de la relación entre intencionalidad y trascendencia diciendo que “la intencionalidad es la *ratio cognoscendi* de la trascendencia. Ésta es la *ratio essendi* de la intencionalidad en sus diferentes modos” (HGA 24, 91; 95).

En sus análisis subsecuentes, Heidegger destacó que a la correlación intencional no solo le pertenece la mera referencia de una *intentio* a un *intentum*, “sino además la *comprensión del modo de ser de aquello a lo que se tiende en el intentum*” (HGA 24, 100–101; 102). De tal modo que lo que resulta efectivamente captado como *intentum*, entonces, está fundado en dicha comprensión que pone al descubierto el *intentum*, pero, además, *lo revela* en cuanto el ente que es.¹⁴⁹ Heidegger advierte que solo en la medida en que se profundice y se aclare la relación entre comprensión e intencionalidad —y con ello, también “la distinción entre el estar-descubierto y el estar-revelado” (HGA 24, 102; 103)— se habrá esclarecido de forma filosóficamente adecuada la correlación intencional.

Asimismo, al fenómeno del carácter intencional de los comportamientos del ente que somos no solo le pertenece de suyo un comprender e interpretar el ente que sale a nuestro encuentro, sino también “un *co-develamiento del yo* que se comporta” (HGA 24, 225; 200), el cual es caracterizado en términos extraordinariamente próximos a como Husserl abordó su idea de la conciencia intransitiva frente a Brentano, tal y como vimos en el capítulo anterior.¹⁵⁰ “El ‘dirigirse-a’ intencional no es simplemente un acto a modo de rayo que surja de un yo a modo de centro, que tendría que ser relacionado con el yo solo después, en un segundo acto en que este yo se volviese hacia el primero (el primer ‘dirigirse a’). Por el contrario, el co-descubrimiento del yo pertenece a la intencionalidad” (HGA 24, 225; 200).

Como se advirtió desde el inicio de estas lecciones, el fenómeno de la intencionalidad hace posible el acceso al fenómeno de la trascendencia del Dasein que lo funda.¹⁵¹ La relación entre uno y otro es, a decir de Heidegger, “un problema básico que permaneció desconocido para todas las filosofías anteriores y que las ha conducido a notables aporías insolubles” (HGA 24,

¹⁴⁹Ver HGA 24, 101–102; 102–103.

¹⁵⁰Ver la p. 323 y ss de la presente investigación.

¹⁵¹Ver HGA 24, 230; 204.

230; 204); incluyendo, entonces, claro está, no solo a la filosofía kantiana y neokantiana, sino también a la husserliana. ¿De qué modo exactamente la intencionalidad presupone a la prototrascendencia del Dasein? Esto solo se puede saber a través de la constitución tempórea-extático-horizontal de dicho ente que fue revelada por primera vez en *St*.

La trascendencia es lo que permite caracterizar al Dasein como el ente “descubriente” (HGA 24, 98; 100). Esto es así, debido a que, como quedó explicitado a través de los análisis de la intencionalidad del producir, Heidegger señala que el develamiento del *intentum* en cuanto el ente que es presupone ya siempre la comprensión del ser, a través de la cual dicho ente comparece para el Dasein “como liberado e independiente” (HGA 24, 161; 149); esto es lo que Heidegger fija terminológicamente en las lecciones del semestre siguiente como la “trascendencia óptica” (HGA 26, 170; 159) de la intencionalidad, misma que estará necesariamente fundada en la prototrascendencia del Dasein que se comporta con respecto a los entes en el mundo.

Una vez abordada la estructura extático-horizontal de la temporalidad constitutiva del estar-en-el-mundo, Heidegger afirma que la prototrascendencia del Dasein puede ser entendida tentativamente de la siguiente manera: tomando como referencia el “significado filosófico de la palabra” (HGA 26, 424; 356), “el mundo es lo auténticamente trascendente, aquello que está más allá de los objetos y, a la vez, este más allá, en tanto que existente, es una determinación fundamental del estar-en-el-mundo del Dasein.¹⁵² Si el mundo es lo trascendente, lo *auténticamente trascendente* es el Dasein” (HGA 26, 424–425; 357). Con ello, a decir de Heidegger, el Dasein no podría ser caracterizado como lo inmanente, sino que él mismo es “lo que sobrepasa” (HGA 26, 425; 357). Pero el ente cuya esencia es la existencia no solo traspasa a los entes, sino que “es un ente que está, en su ser, *más allá de sí mismo*” (HGA 26, 425; 358). Es gracias a esta doble determinación de la trascendencia del Dasein que se funda la posibilidad de su relación con el ente *en cuanto* el ente que es en cada caso.

Ahora bien, si ha sido posible preguntarse por el fundamento de la esencia del Dasein, o sea su existencia, el cual ha sido explicitado como su trascendencia enraizada en su temporeidad, bien podría plantearse la pregunta por la esencia de dicho fundamento. Como se indica en *EF*, tal cuestión habría de ser planteada desde la relación entre tal fundamento en relación a “la esencia de la verdad” (HGA 9, 135; 118) y la “libertad” en cuanto que “*la libertad es la única que puede lograr que reine un mundo que se haga mundo para el Dasein*” (HGA 9, 164; 140). Pero tales cuestiones apuntan más allá de los límites de la *ciencia trascendental* e incluso de la metafísica del Dasein desarrolladas entre 1926 y 1930. Pero, ante todo, tal y como se indica en la versión de 1967 publicada en *Hitos* de la conferencia “De la esencia de la verdad” pronunciada en 1930, dichas cuestiones implican un “giro” hacia la “verdad del ser” (HGA 9, 202; 171); un giro que

¹⁵²Sobre la trascendencia del Dasein en cuanto posibilidad de configurar un mundo ver *EF*, HGA 9, 158–159; 136.

traerá consigo una nueva reducción, esta vez ejecutada desde la aperturidad del Dasein hacia la aperturidad del sEr [*Seyn*].

Ahora bien, en las lecciones del semestre de verano de 1927, en donde se pretende redefinir el sentido de los problemas fundamentales de la fenomenología como aquellos en torno a la pregunta por el ser en su diferencia con el ente —partiendo para ello de lo más cercano para nosotros (la intencionalidad que determina los comportamientos del ente que somos) y dirigiéndonos, a través de una nueva reducción fenomenológica, hacia el ser en su diferencia con el ente (puesto de relieve a través del fenómeno más originario y fundamento de la esencia del Dasein, la prototranscendencia)— Heidegger nos ofrece una consideración de la intencionalidad que, desde el punto de vista husserliano, debería ser calificada como correcta y, sin embargo, mundana, desde la cual, entonces, se plantea directamente la problemática que le interesa proponer como la fundamental y definitoria de la fenomenología en cuanto ciencia trascendental: la trascendencia del Dasein.

Con ello, en dicha consideración, Heidegger ni atiende, ni propiamente se confronta, sino más bien evade y, a decir verdad, rodea por completo, la problemática definitoria de lo que para Husserl debe ser entendido como fenomenología en sentido primigenio, como fenomenología trascendental, a saber, la problemática de la constitución trascendental del mundo y lo mundano desarrollada en los términos en que lo hizo el padre de la fenomenología. En sus lecciones del semestre de verano de 1929, Heidegger llevó a cabo una última evaluación de su relación con Husserl vistos a la luz de la problemática de la trascendencia y de la metafísica del Dasein en los siguientes términos:

Y la diferencia entre yo y Husserl no es simplemente que Husserl desarrolla el problema de la fenomenología de manera completamente abstracta (como si yo continuara planteando el problema de la conciencia), sino que mi planteamiento de la cuestión [*Fragestellung*] es fundamentalmente otro. Él está dirigido hacia el ser del Dasein en cuanto tal, para así proporcionar la base de la metafísica. Detrás de esto está mi convicción de que la metafísica y la filosofía no pueden ser colocadas en lo absoluto sobre un fundamento exacto, que ellas son imposibles en el sentido de una ciencia estricta; la filosofía se mueve necesariamente más bien en un abismo [*Abgrund*], el cual realmente se mantiene abierto, en la medida en que se filosofe de forma concreta.¹⁵³

A esto hay que agregar que, a través de la versión que llega hasta nosotros a través de HGA 26 de sus últimas lecciones de Marburgo, podemos saber que Heidegger comunicó a su audiencia lo siguiente: “hace dos años, Husserl se opuso a esto [o sea, a la idea de la trascendencia del Dasein] vehementemente desde el principio” (HGA 26, 214; 196); esto es, se opuso a ello aproximadamente hacia la época en que él y Heidegger compartieron una semana completa en Silvaplana,

¹⁵³HGA 28, 309

apenas unos meses después de que le fuese entregada de manos de su protegido la versión concluida de *St* junto con un ramo de flores por motivo de su 68° cumpleaños.¹⁵⁴

A decir verdad, y tomando en cuenta tanto sus notas marginales a *St*,¹⁵⁵ como una de sus últimas confrontaciones con “la pretendida pregunta por el ser del ente” (Hua XXXIV, 264) desarrollada en 1934,¹⁵⁶ pareciera que Husserl solo supo reconocer que algo así como “ser”, tomado en el sentido más general y diferenciado del ente, únicamente podría tener cabida como una cuestión meramente ontológica formal, pero no como una indagación propiamente fenomenológica, esto es, como una pregunta que podría ser planteada y desarrollada en su fenomenología trascendental. Esto es así porque es justamente en dicha fenomenología trascendental en donde se aborda de manera omnilateral, o sea, tomada en toda su amplitud posible, la cuestión del sentido de ser a partir de la distinción más importante y al mismo tiempo posible entre ser constituyente y ser constituido.

En otras palabras, la problemática de la constitución trascendental desarrollada por Husserl parecería excluir la pregunta por el ser y, con ello, la problemática de la trascendencia del Dasein, del mismo modo que el abordaje y desarrollo por parte de Heidegger de dicha cuestión en el marco de su idea de la fenomenología como *ciencia trascendental* parecería haber excluido por completo la problemática de la constitución trascendental abordada y desarrollada por Husserl en el marco de su fenomenología trascendental. Dicho esto no es nada sorprendente que Fink concluyera su análisis sobre las diferencias entre los dos más grandes filósofos de Friburgo afirmando lo siguiente: “Husserl es ciego a la trascendencia, Heidegger es ciego la constitución” (FGA 3/2, 122).

¹⁵⁴Ver HuDo I, 308 y Xolocotzi Yáñez, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 108, respectivamente.

¹⁵⁵Ver el comentario de Husserl a *St*, 3; 26 (donde se habla de la universalidad del concepto de ser) en Breeur, op. cit., 11.

¹⁵⁶Ver Hua XXXIV, 264–279.

CONCLUSIONES

§ 51. La idea jánica de la fenomenología y los cuatro momentos del aparecer

El primer capítulo de nuestra investigación inició con la pregunta *¿qué es la fenomenología?*; en él pudimos ver que, en cuanto cuestionamiento genuinamente filosófico, ella no podría ser entendida como una interrogación sobre un mero hecho del pasado que ya pasó y que fue superado por una cadena de hechos que llega hasta nuestros días. El planteamiento de dicha pregunta, como se dijo también en la introducción de nuestro trabajo, es más bien algo que todo interesado en la fenomenología debería intentar no solo formular, sino también desarrollar y responder *al menos una vez en su vida* con sus propias fuerzas como una cuestión que no apunta simplemente hacia hechos añejos, sino que, ante todo, lo involucra a él mismo en su propia existencia, en el aquí y el ahora que le han tocado vivir, y que lo confronta con las posibilidades abiertas por los fundadores de esta forma de entender y pretender lograr cumplir el sentido-fin de la filosofía que nos es legada desde la más lejana tradición, que pese a la distancia y el tiempo, reconocemos a su vez como nuestra. En un primer momento, el modo de entender la situación hermenéutica del planteamiento de dicha pregunta dice entonces mucho más de quien la formula que de aquello por lo que se pretende preguntar.

Transcurridos los diferentes momentos que articulan esta larga investigación, debemos decir que, si desde el punto de vista histórico-objetivo la fenomenología pareciera ser una hidra a la que se le atribuyen una multitud de cabezas (que, por cierto, varían en número dependiendo de quién sea el narrador de la historia); en cambio, desde la perspectiva ganada por nosotros hasta aquí y la necesidad de reconocer la reducción fenomenológica como una conversión total, una transformación radical de la existencia humana, la *posibilidad* legada hasta nosotros y comprendida desde nuestro presente de algo así como la fenomenología se asemeja más bien a la cabeza de Jano —dios de las puertas, los comienzos y los finales— apuntando en dos direcciones diferentes: la fenomenología trascendental de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

Ahora bien, como creemos que ha quedado firmemente asentado a lo largo de los seis capítulos de nuestra investigación, el defender la posibilidad de que la fenomenología en sentido estricto tenga dos caras no implica borrar de golpe la profunda diferencia y la tensión que dominan en la polémica relación entre Husserl y Heidegger; y tampoco implica afirmar que tanto uno como el otro dijeron lo mismo, o casi lo mismo sobre lo mismo, sólo que con diferentes palabras

o con apenas algunas diferencias de matiz. Parecería que Heidegger poseyó una claridad meridiana sobre su trabajo puesto en relación con el de su mentor y, en general, con su tradición cuando en sus lecciones del semestre de invierno de 1929/30 afirmó que:

toda filosofía grande y auténtica se mueve en el círculo de pocas preguntas, que para el entendimiento común siempre son absolutamente las mismas y que sin embargo, en todo filosofar, son absolutamente distintas. *Distintas* no en un sentido externo, sino de modo que *lo mismo* se vuelve a *transformar* esencialmente en cada caso. Sólo en esta *transformación* tiene la filosofía su auténtica mismidad. Esta transformación le da al *acontecer* de la historia de la filosofía una *historicidad* [Geschichtlichkeit] *exclusivamente propia* que tiene sus propias exigencias (sacrificio, el ser superado) [...] Pero *transformar* no significa lo que la vanidad de los literatos entiende por ello: decir lo contrario siempre y a cualquier precio, o, en caso de que en este negocio siempre lleguen fácilmente demasiado tarde, declarar después: yo eso ya lo dije hace tiempo. Pero la *mismidad* de la filosofía no consiste en que todos opinen lo mismo y todos digan sí a todo. Como el entendimiento vulgar —el ideal gozoso— busca la otra posibilidad de considerar la historia de la filosofía como un manicomio en el que cada vez uno mata a golpes al otro y aporta alguna otra opinión distinta (HGA 29/30, 259; 223–224).

Por el contrario, defender esta idea ha significado reconocer que estas dos fuerzas titánicas del pensar occidental solo pueden estar en tensión y diferenciarse la una de la otra si, precisamente, por decirlo de algún modo, cada una tira en sentido opuesto a la otra de *una misma idea central*, o como también quisiéramos llamarla, la *idea jánica de la fenomenología*, que, entonces, se expande y se modifica. Entender la proximidad, la tensión y la diferencia, en suma, el *conflicto viviente* entre Husserl y Heidegger supone, entonces, entender la unidad de dicha idea, que, al transformarse bajo esta tensión, da lugar a la continua diferenciación del pensamiento de uno respecto del otro, y con ello, a lo que podríamos llamar, *la modalización de la fenomenología*, más exactamente su *polarización*, en cuanto, por un lado, una fenomenología trascendental y, por otro lado, una fenomenología hermenéutica.

Como también fue desarrollado especialmente a partir del segundo capítulo de nuestro trabajo, comprender la proximidad y la distancia entre una y otra forma de entender y ejercer la fenomenología por parte de los dos grandes maestros de Friburgo implicó confrontar y desarticular una serie de mutuas deficiencias en las interpretaciones que cada uno hizo del otro. Como vimos, pareciera ser que Husserl estuvo convencido de que el proyecto de la ontología fundamental conducía inevitablemente a una forma renovada de antropologismo. La carta de Heidegger de finales de octubre de 1927, y cuyo análisis ha servido de hilo conductor en diferentes momentos de nuestra investigación, justamente intentó mostrar que este no era el caso y que, en realidad, entre la fenomenología trascendental desarrollada por Husserl y el proyecto de la ontología fundamental (cuyas dos primeras secciones fueron publicadas como el tratado de *St* a inicios del mismo año) había una extraordinaria proximidad reconocida por el propio Heidegger pero de la que Husserl, hasta donde sabemos, lamentablemente jamás dio crédito, a pesar de haber reconocido

en algún momento (siendo él siempre tan celoso de quién era o no un auténtico fenomenólogo) que él y Heidegger eran la fenomenología .

Partiendo del hecho de que dicha proximidad no es el resultado de ningún intrépido o desinformado intérprete, sino que fue reconocida, nada más y nada menos, que por Heidegger, y tomándonos como única licencia interpretativa la enseñanza del propio filósofo de la Selva Negra de que uno no puede fiarse de las autointerpretaciones hechas por los filósofos,¹ se abrió entonces un enorme paréntesis que va desde el § 13 y que concluye en el § 49 de nuestro trabajo. Los análisis realizados en él (los cuales, por lo demás, representan gran parte de la presente investigación) de ninguna manera constituyen una mera digresión de la narrativa, sino que apuntan y soportan continuamente nuestro interés por comprender, libre de prejuicios, la proximidad y la diferencia entre uno y otro modo de entender y ejercitar la posibilidad de la fenomenología por parte de Husserl y de Heidegger. Para ello, en estos análisis se llevó a cabo tanto una revisión crítica de los motivos y presupuestos de la interpretaciones y objeciones heideggerianas a la fenomenología trascendental husserliana que, a nuestro juicio y como esperamos haber demostrado, precisamente han ocultado durante décadas y, más precisamente, desde el origen mismo de la relación entre ambos filósofos, la posibilidad de comprender a profundidad la mutua proximidad entre ellos, pero también la diferencia que domina y redefine toda posible cercanía de uno con otro.

El hilo conductor de dichos análisis fue la puesta al descubierto, la desarticulación y la clarificación, al menos en sus momentos más fundamentales, de una presuposición poco, o mejor dicho, muy poco investigada, incluso al interior de los estudios heideggerianos más estrictos, al menos en los que nosotros conocemos, que se encuentra en las interpretaciones hechas por el filósofo suabo no de la metafísica cartesiana (cuestión que ha sido abordada con detenimiento por los estudiosos de Heidegger), sino del *origen* de la metafísica cartesiana, a saber, la idea de la *mathesis universalis* que encontramos en las *Regulæ* del célebre filósofo francés. Esto nos permitió mostrar que la crítica de Heidegger a la fenomenología trascendental husserliana estuvo motivada por una apropiación muy relevante de la comprensión neokantiana del sentido y los alcances del opúsculo inédito cartesiano, a partir del cual Heidegger construyó su confrontación con Husserl.

Así, se puso en evidencia que el presupuesto fundamental de dicha confrontación fue haber dado por hecho que existía un hilo conductor efectivo y viviente que va 1) desde la protoinstitución de la primacía del método de la *mathesis universalis* y la concepción *more methodico* de la vida vivida de cada quien en su mundo circundante (atribuible directamente, siempre según Heidegger, al propio Descartes), que pasa directamente a través de 2) el formalismo y el

¹Recordemos que, en sus primeras lecciones impartidas en Marburgo, Heidegger afirmó al hilo de su confrontación con la fenomenología husserliana que: “La autointerpretación carece de importancia. Donde se hace algo efectivo, la mayoría de las veces quien lo hace no sabe de qué se trata” (HGA 17, 81; 92).

metodismo, en suma, el logicismo, defendido por los principales de la Escuela neokantiana de Marburgo y que finalmente llega hasta 3) la fenomenología trascendental husserliana. La interpretación heideggeriana de la *mathesis universalis* cartesiana nos dio oportunidad de presentar y analizar elementos definitorios de su concepción de la fenomenología en oposición al cartesianismo originario y el neokantismo. Elementos que justamente encontrarían una increíble correspondencia en la confrontación husserliana de la concepción neokantiana de la filosofía trascendental.

No podemos dejar de señalar que el enfrentamiento entre “la” fenomenología de Husserl y de Heidegger frente al neokantismo, tanto de la Escuela de Marburgo como de la Escuela de Baden, ha constituido una cuestión central de toda nuestra investigación que incluso logró cobrar una forma literaria, misma que, debido a la desmesurada extensión de la presente investigación ha tenido que ser reservada para una futura publicación. A este respecto, solo quisiéramos señalar que una posible, y necesaria, vía de comprensión de la proximidad entre las concepciones husserliana y heideggeriana de la fenomenología es, justamente, la mutua confrontación, en muchos aspectos al unísono, con el neokantismo.

Y es que, en efecto, tal como se pudo ver a través de la primera parte del cuarto capítulo de nuestra investigación, no solo Heidegger, sino también Husserl, contrariamente a las interpretaciones y críticas del primero, se confrontó y también diferenció su concepción de la filosofía, especialmente con respecto a la relación entre lógica formal y su fenomenología, prácticamente en los mismos términos en los que lo haría posteriormente Heidegger. Al mismo tiempo, esto nos permitió desarrollar lo que, a nuestro juicio, conforma los dos grandes momentos del desarrollo de la fenomenología trascendental husserliana, quien se opone y se diferencia continuamente de la tradición kantiana y neokantiana, a saber, en cuanto filosofía primera que toma como tarea la clarificación de las condiciones de posibilidad últimas de todo conocimiento, y en cuanto filosofía primera que tiene como tarea el desarrollo de una ontología universal concreta. Asimismo, a través del análisis de ambos momentos tuvimos oportunidad de señalar distintos puntos de encuentro entre Husserl y Heidegger, más allá de sus mutuas críticas.

En el quinto capítulo pudimos profundizar mucho más estos puntos de encuentro a través del análisis de lo que ahí calificamos como la comprensión madura de la intencionalidad a través de la elucidación y la comprensión del fenómeno fundamental del interés, lo cual nos permitió desarrollar nuestras cinco tesis —*A*), *B*), *C*), *D*) y *F*)— sobre el sentido existencial transformador del método de la reducción fenomenológica trascendental articulada en sus dos momentos: la *epojé* y la *reducción* propiamente dicha. Aquí también tuvimos oportunidad de profundizar diferentes puntos de encuentro entre Husserl y Heidegger, pero también de disipar supuestos elementos de ruptura, por ejemplo, la supuesta concepción de la constitución por capas que tanto el propio Heidegger, como posteriormente Von Herrmann habían considerado como decisivos para marcar las diferencias entre uno y otro filósofo; o el supuesto acceso reflexivo que tanto Natorp

como Heidegger creen que Husserl defendió como el sentido primigenio y fundamental de relación y de acceso de sí para sí por parte de la vida trascendental.

Asimismo, en gran parte del último capítulo de nuestra investigación pretendimos demostrar cómo —una vez aclarados los prejuicios que pesan sobre la comprensión husserliana de la fenomenología y de su método fundamental, la reducción fenomenológica— es posible ver y comprender que el desarrollo de la ontología fundamental propuesta en *St* y su respectiva analítica del Dasein requirieron haberse apropiado del sentido fundamental de la reducción como transformación radical de la existencia en los términos señalados a lo largo de dicho capítulo.

Finalmente, hecho lo anterior, conseguimos volver sobre el punto de encuentro y de ruptura señalado por el propio Heidegger en su carta a Husserl de octubre de 1927, para lo cual fue necesario abordar brevemente la problemática de la temporeidad del estar-en-el-mundo del Dasein, en la cual se hace posible la denominada *trascendencia* de dicho ente. A este respecto quisiéramos señalar que, a pesar de que Husserl no concibió la vida trascendental intersubjetiva a partir del fenómeno fundamental del estar-en-el-mundo, como pudimos ver (especialmente en el quinto capítulo de nuestra investigación), su concepción madura y plenamente desarrollada de intencionalidad a través del fenómeno fundamental del interés hace completamente imposible la idea de que quien se autoexamina con respecto a su función trascendental constituyente de mundo pueda, al mismo tiempo, concebirse como un yo puntiforme completamente separado e indiferente al mundo. Desde la fenomenología husserliana, ser un sujeto trascendental significa necesariamente ser el *dativo* de la manifestación de un mundo hacia el cual y en el cual se proyectan y se logran cumplir las potencialidades de un sujeto que está *interesado en* dicho mundo, es decir, que *existe en medio* de los entes intramundanos y de otros sujetos.

La posibilidad de que algo así como un mundo exista, ya sea para la vida trascendental intersubjetiva (que, según Husserl, resulta vivida en primera persona por quien pone en marcha la reducción fenomenológica trascendental como el *protofactum* de mi vida, de la vida que me es propia *a mí*, el yo trascendental en mi insuperable individualidad y singularidad trascendentales), ya sea para el Dasein (que, según Heidegger, no es otro que el ente que cada quien es y que se caracteriza por su apertura hacia los entes, la totalidad de los entes, y hacia sí mismo y hacia los otros, misma que cobra estructuralmente la forma del estar-en-el-mundo), es en cada caso un resultado constitutivo de la propia estructura ontológica, ya sea de mi vida trascendental, ya sea de mi existencia. En ambos casos, esto no significa que primero se es, ya sea yo trascendental, ya sea Dasein, y solo entonces se abre para cada uno un mundo; como quien dice: “el hombre es” y, solo entonces, dice también: “el hombre es blanco”.

De tal manera que, así como Heidegger dijo (en sus lecciones del semestre de verano de 1928) que la relación entre Dasein y mundo planteada a partir de su ontología fundamental no es en absoluto equiparable con “la tesis de la relación sujeto-objeto comprendida ésta como la de

seres mutuamente subsistentes, el sujeto y el objeto, en el sentido de que ninguno es sin el otro: con todo sujeto subsiste un objeto (1°) y con todo objeto, un sujeto (2°)” (HGA 26, 160–161; 151); pues así también tendría que ser dicho que la relación entre vida trascendental intersubjetiva y mundo, abordada y aclarada por Husserl en el marco de su fenomenología trascendental, de ninguna manera se resuelve en el sentido de dicha tesis de la relación entre sujeto y objeto. Así que ser el sujeto trascendental *para* el mundo, o ser el ente cuyo ser consiste en estar-en-el-mundo, significa en cada caso, pero también de manera coincidente, que solo soy *originariamente* quien soy en la medida en que hay un mundo trascendente que resulta constituido en mi ser.

Sin embargo, y aquí radica el origen y sentido de toda posible diferencia entre uno y otro proyecto filosófico —tal y como vimos, quizás de manera demasiado esquemática, en la última sección del sexto capítulo de nuestra investigación—, Heidegger, a diferencia de Husserl, consideró que la constitución del mundo, y de los entes intramundanos en él, es una posibilidad que depende de una estructura que, si bien está arraigada desde una perspectiva tanto metodológica como temática en la propia existencia del Dasein, justamente define la esencia del ente que somos como una apertura hacia aquello que está más allá de todo ente y de la totalidad del ente: el ser en su diferencia con el ente en general. Como vimos, Heidegger denominó a esta estructura *trascendencia*, y más precisamente *prototrascendencia*. A pesar de haber situado *St* en el problema de la trascendencia, incluso habiendo definido su idea de fenomenología como ontología y, en cuanto tal, como *ciencia trascendental*, la idea heideggeriana de la fenomenología apunta entonces hacia una dirección completamente distinta que la idea husserliana de la fenomenología. Es a la luz de dicha diferencia que habría que evaluar y revalorar toda posible cercanía entre ambas, sin que esto signifique borrar de un plumazo dicha proximidad.

Habiendo llegado a este punto, queremos advertir que una adecuada comprensión de los elementos de continuidad, de coincidencia y de ruptura entre una y otra concepción de la fenomenología, en vistas a la construcción de lo que hemos denominado como la idea jánica de la fenomenología, exigiría un abordaje sistemático de los mismos, tal y como parece haberlo advertido Fink, quien confeccionó un plan para la elaboración de un ensayo titulado “Diferencia entre el sistema de filosofía de Husserl y el de Heidegger” (FGA 3/2, 252), el cual, hasta donde se puede saber, nunca fue realizado.² Para finalizar, siendo más fieles al espíritu que a la letra de dicho plan, quisiéramos esbozar los puntos que nos parecen capitales, tanto desde una perspectiva metodológica como temática, que permitirían desarrollar un ensayo de confrontación sistemática entre ambas maneras de entender y ejercer la fenomenología; con lo cual, ofrecemos también una

²Sobre el plan de dicho escrito ver también FGA 3/2, 121 y, especialmente, las indicaciones de Bruzina al respecto en FGA 3/1, XC-XCVI.

respuesta tentativa y anticipatoria de lo que, para nosotros, conforma los rasgos esenciales de la idea jánica de fenomenología que tendría que ser construida sobre la base de dicho ensayo.

Metodológicamente, la fenomenología constituye la posibilidad de reinstaurar la idea-fin de la filosofía: 1) partiendo de la experiencia (fenomenológicamente aclarada) y ejecutándose en cada paso de manera experiencial; 2) poniendo en marcha una diferenciación metodológica entre aquello que se da en la experiencia prefenomenológica como lo ente, y aquello que solo se da experiencialmente a través del método fenomenológico de la reducción como el origen del ente y de la totalidad del ente: el mundo; todo ello, 3) llevándose a cabo no solo a través de la experiencia, ya sea de singularidades individuales mundanas o de singularidades individuales propias de la dimensión del origen del ente y del mundo, sino a través de la experiencia de las estructuras esenciales, del *apriori* que está en juego en cada caso, pero también y ante todo, del *apriori* del mundo en cuanto tal y de la dimensión misma del origen.

Temáticamente, que la fenomenología constituya la posibilidad de reinstaurar la idea-fin de la filosofía, no significa ni que ella tenga que abocarse a resolver los viejos problemas de la tradición filosófica, tal como fueron heredados y llegan hasta nosotros, sino que más bien implica que ella deberá darse a sí misma, y por sí misma, su problema central: *la intencionalidad*. Que con “intencionalidad” se nombre, ante todo y sobre todo, *el problema* que define la fenomenología — y no una tesis o una doctrina o una teoría determinadas— es algo que fue fieramente defendido tanto por Husserl como por Heidegger, aunque cada uno lo hiciera a su modo. Si bien en un inicio dicho problema parecería haberse enmarcado dentro de la mera temática psicológica que versa sobre cómo los fenómenos psíquicos se caracterizan por referirse a algo, en realidad solo logra desplegarse cabalmente en todas las direcciones posibles que comporta como el problema central de la fenomenología, cuando se plantea formalmente la cuestión de cómo algo *en cuanto* algo *aparece para* alguien *en* el mundo.

Que el centro del problema de la intencionalidad sea el *aparecer* en sus múltiples aristas, o como hubiese podido decir Husserl: en sus múltiples dimensiones, no es algo que haya podido ser explicitado y aclarado desde el comienzo y para siempre en el ejercicio concreto de las investigaciones fenomenológicas emprendidas por Husserl; pero, a decir verdad, tampoco en las emprendidas por Heidegger. De manera que, si bien es cierto que algo así como el carácter intencional de nuestra conciencia, y con ello también de nuestras acciones y nuestras pasiones, fue visto con cierta claridad e inclusive con cierta explicitud a lo largo y ancho de la tradición filosófica partiendo de Platón y Aristóteles (y sus respectivos análisis de ἔπος como la relación entre un ἐραστής y su ἐρώμενος, y de la alimentación como la relación del viviente que se alimenta y aquello que se constituye y por ello *es* alimento solo *para* él) hasta llegar a Brentano, es solo hasta la llegada de la fenomenología de Husserl y de la apropiación y transformación radical de la misma por Heidegger que fue posible explicitar y aclarar estos tres momentos constitutivos del

aparecer que conforman al problema fenomenológicamente planteado, abordado y aclarado de la intencionalidad.

Asimismo, también es cierto que, de una manera u otra y de tanto en tanto, la misma tradición filosófica logró entrever estos momentos del aparecer. No obstante, no lo hizo poniéndolos en claro como los *momentos* que son. Por el contrario, en muchos casos fueron tomados como absolutos, disolviendo al resto como su subproducto. Así, el momento del aparecer que define el *en cuanto que* de lo que aparece *en* el mundo, fue tomado como el sentido fundamental y único del aparecer. Con ello, se creyó que o bien el sujeto *para* quien se da lo que aparece o bien el mundo mismo, habrían de ser comprendidos según el modo de ser de los entes intramundanos. A partir de tal situación también fue posible creer, desde una falsa concepción objetivista u óptica del sujeto, que también era posible entender a los entes intramundanos y al mundo mismo como subproductos de aquel. Frente a estas y otras tergiversaciones del carácter multidimensional del aparece la fenomenología, en sentido tanto husserliano como heideggeriano, encarnan la posibilidad de comprender cada uno de los tres momentos (el *para-*, el *en tanto que-* y el *en-*) en su justa medida y, por tanto, en el sentido propio de su respectiva codependencia y diferencia de acuerdo con la naturaleza de cada uno. No es lo mismo ser el *para* o *dativo*³ de la manifestación, que ser el *en tanto que* de lo que aparece, o ser el *en* donde se da dicho aparecer. Tanto para Husserl como para Heidegger la tarea de comprender la función de cada uno de dichos momentos y su codependencia conforma la problemática de la constitución subjetiva de los entes intramundanos en el mundo.

Pero la fenomenología no se agota aquí, al menos no para Heidegger, cuyo mayor logro no fue haber profundizado en los análisis constitutivos específicos ya emprendidos por Husserl o incluso por otros,⁴ sino en haber despejado una nueva dimensión del aparecer completamente oculta para Husserl y su fenomenología: el *desde*, donde surge toda posibilidad del aparecer de los entes intramundanos *en cuanto* tales *en* el mundo *para* el ente que somos. El ser en su diferencia con el ente encarna este *desde* y, como tal, no es algo que simplemente se superponga o se agregue a los demás momentos, como quien construye un castillo con bloques de *Lego*.

³Debemos reconocer que nuestra comprensión de los cuatro momentos del aparecer así como su terminología es plenamente deudora de los señalamientos hechos al respecto tanto por Sokolowski como por Welton en Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, 4, 32, 121 y 153; Welton, *The Other Husserl*, 22–23, 27–29, 59–61, 237, 346 y 357–58. Una versión más reciente y sofisticada, pero también formalizada, de estos tres momentos del aparecer ha sido presentada por Welton en Welton, “Bodily Intentionality, Affectivity and Basic Affects,” 178–83.

⁴Tan solo compárense los análisis de la percepción emprendidos por Heidegger en sus lecciones del semestre de verano de 1927 (ver HGA 24, 57- 107; 70-107) y sus acotaciones de la corporalidad hechas aquí y allá tanto en *St*, en algunas de sus lecciones universitarias como en sus *Seminarios de Zollikon*, con los análisis hechos al respecto por el propio Husserl o con los realizados por Merleau-Ponty tanto en su *Fenomenología de la percepción* como en su *El ojo y el espíritu*, y se verá que aquellos son, en el mejor de los casos, esquemáticos.

No todos los momentos del aparecer poseen, por decirlo de algún modo, el mismo peso específico. Es claro que, sin que ello conlleve a una disolución de los demás a este, para Husserl el *para* encarnado en la vida trascendental intersubjetiva constituyente del mundo posee una prioridad tanto metodológica como temática para su fenomenología. En cambio, para Heidegger, todo el problema de la fenomenología habrá de ser reconcebido y reelaborado a partir de este cuarto momento. O lo que es lo mismo, la problemática global de la constitución del mundo y lo mundano por el Dasein habrá de ser concebida en función de la trascendencia de dicho ente con respecto a los demás entes y la totalidad del ente en vistas a su relación fundamental con el ser en su diferencia con el ente. Sin embargo, hacia finales de los años treinta, Heidegger juzgó que incluso esta primera aproximación a la cuestión del *ser en cuanto ser* aún se mantenía muy cerca de la perspectiva subjetiva de Husserl y de la filosofía moderna, de tal modo que es solo hasta el desarrollo de su pensar ontológico que el ser pudo ser pensado *desde* el ser mismo; con ello, el Dasein, los entes intramundanos y el mundo cobraron un nuevo sentido a partir de una nueva reorientación de las cuatro aristas del aparecer. Esto también trajo una reelaboración del acceso metodológico hacia el *desde* necesario para el aparecer, pero que de forma igualmente necesaria se retrae y se oculta en lo que aparece.

Estamos convencidos de que, si se puede apelar a una continuidad metodológica (fenomenológica) entre la ontología fundamental y el pensar ontológico (tal como se ha intentado hacer insistentemente en los últimos años), esto se debe a que en la meditación filosófica sobre el sEr también encontramos los tres momentos del rigor fenomenológico a los que ya nos hemos referido. Así, si tanto en la hermenéutica de la facticidad como en la analítica del Dasein la investigación fenomenológica partía de una reductiva transposición en la ocupación cotidiana con los entes, en el denominado por Heidegger *pensar del otro inicio*, la meditación filosófica deberá surgir de un salto como el proyecto de “transponerse en el sEr” (HGA 65, 47; 54), lo que posibilitaría un acceso experiencial y no especulativo a la “extrañeza” (HGA 65, 47; 54) de este y a su “esencia” (HGA 65, 233; 193).

Ahora bien, si el ejercicio de la transposición efectuada en *St* no implicó la apelación a una disposición afectiva fundamental, pues ella sólo fue requerida para lograr tematizar el Dasein en su integridad y propiedad, en cambio, en la ejecución de la transposición necesaria para el tránsito al otro se pondrá de relieve *a)* que él, en cuanto ejecución de la meditación filosófica, habrá de estar templado y de este modo conducido desde el comienzo por una disposición afectiva fundamental, el “espanto” [*Erschrecken*] (HGA 65, 15 y 46; 30 y 53); pero a su vez, *b)* que el tránsito mismo al otro inicio implica una repetición del primer inicio y con ello de lo acontecido y fundado como inicio histórico a partir de su disposición fundamental, el $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$. En el pensar ontológico, entonces, también se da una especial coimplicación entre tema y método: la apertura y ejercicio del acceso al sEr quedan confiados a la disposición afectiva profunda o destacada,

“todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral de la disposición afectiva fundamental. Si falta disposición afectiva fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras” (HGA 65, 21; 35); pero, al mismo tiempo, “todo lo que se puede pensar sobre ‘las disposiciones afectivas’ debe ser pensado desde la experiencia del sEr y su dignidad de ser pensado” (HGA 71, 218).⁵

Pero sería un error creer que la posibilidad de la fenomenología se agota en Husserl o en Heidegger. Desde el mismo momento en que Fink comenzó su relación con los dos grandes maestros de Friburgo, él mismo inició su propio camino en fenomenología. Este camino lo condujo a repensar y refundir los cuatro momentos del aparecer a partir de los desarrollos tanto de Husserl como de Heidegger, y a partir de lo que para él constituyó la preeminencia del *en* del mundo con respecto a los otros tres. No es, pues, ni el sujeto constituyente de mundo, ni el ser en su diferencia con el ente o los entes mismos lo que encarna para Fink el protofenómeno que ha definido y que habría de definir a la filosofía, sino el mundo en su anterioridad frente a los demás momentos del aparecer. A su vez, para Fink, la fenomenología constituye un primer y esencial momento de una indagación que, en realidad, excede los límites de toda fenomenología posible y que, únicamente, puede ser desarrollada en el marco de lo que él denomina como una ontología especulativa del mundo. Pero este es solo un ejemplo de los esfuerzos por mantener viva la voluntad de desarrollar la fenomenología como la posibilidad que ha sido y que puede seguir siendo para nosotros ahora y en un futuro, siempre y cuando estemos dispuestos a, como dijo Tennyson al final de su *Ulises*, *buscar, encontrar y nunca rendirse*.

⁵Estos dos últimos párrafos han sido reproducidos de Rojas Godina, “*Thaumazein* y disposición afectiva,” 139–40.

ABREVIATURAS UTILIZADAS EN EL PRESENTE TRABAJO

Todas las referencias y citas de las obras de Edmund Husserl se harán dentro del texto según la citación canónica de sus obras conjuntas, la *Husserliana*, como “Hua”, seguido del volumen correspondiente (en números romanos) y el número de página. Del mismo modo, se citará la colección de textos llamada *Husserliana-Dokumente* como “HuDo” y la colección *Husserliana-Materialen* como “HuMa”. Las citas y referencias a manuscritos no publicados hasta ahora del legado de Husserl se harán como “HuMS”, seguida de la sección y página del *corpus* del legado depositado en el Archivo Husserl de la Universidad de Lovaina. Así mismo, en los casos en que hayamos contado con una traducción al español de la obra citada, se añadirá únicamente la página de la traducción correspondiente después de la página o las páginas del volumen de *Husserliana*, separando ambas referencias por un punto y coma, por ejemplo: Hua III/1, 138; 224.

Las referencias y citas de obras de Martin Heidegger también se harán dentro del texto según la citación canónica de sus obras conjuntas, la *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, como “HGA”, seguido del volumen correspondiente (en números arábigos), con excepción de *Ser y tiempo* que será citado como *St* y según la edición más reciente de Niemeyer, según se acostumbra en la actualidad. Del mismo modo, en los casos en que hayamos contado con una traducción al español de la obra citada, se añadirá únicamente la página de la traducción correspondiente después de la página o las páginas de la *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, separando ambas referencias por un punto y coma, por ejemplo: HGA 14, 101; 102.

Así también, se citará y se hará referencia a los textos provenientes de la edición de las obras conjuntas de Eugen Fink, la *Eugen Fink Gesamtausgabe*, como “FGA”, seguido del volumen correspondiente (en números arábigos). Del mismo modo, se citarán las obras conjuntas de Descartes editadas por Ch. Adam y P. Tannery como “AT”, a su vez, se sigue el mismo criterio que en los casos anteriores para ofrecer la referencia a la página o las páginas de la traducción correspondiente, por ejemplo: AT X, 376; 88–89.

Abreviaturas de las obras de E. Husserl:

| | |
|---------------------|--|
| <i>Prolegómenos</i> | <i>Prolegómenos a la lógica pura</i> |
| <i>IL</i> | <i>Investigaciones lógicas</i> |
| <i>FCR</i> | <i>Filosofía, ciencia rigurosa</i> |
| <i>Ideas I</i> | <i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura</i> |
| <i>Ideas II</i> | <i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución</i> |
| <i>Ideas III</i> | <i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias</i> |

| | |
|------------------|--|
| <i>LFLT</i> | <i>Lógica formal y lógica trascendental</i> |
| <i>MC</i> | <i>Meditaciones cartesianas</i> |
| <i>VIª MC</i> | <i>La sexta meditación cartesiana</i> |
| <i>La crisis</i> | <i>La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental</i> |
| <i>EJ</i> | <i>Experiencia y Juicio</i> |
| <i>LFCIT</i> | <i>Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo</i> |
| <i>AEB</i> | <i>El artículo de la Encyclopaedia Britannica</i> |
| <i>LV</i> | <i>Conferencias de Londres</i> |
| <i>CA</i> | <i>Conferencias de Amsterdam</i> |

Abreviaturas de obras de Heidegger:

| | |
|------------|--|
| <i>St</i> | <i>Ser y tiempo</i> |
| <i>KPM</i> | <i>Kant y el problema de la metafísica</i> |
| <i>QM</i> | <i>¿Qué es metafísica?</i> |
| <i>EF</i> | <i>De la esencia del fundamento</i> |
| <i>CH</i> | <i>Carta sobre el "Humanismo"</i> |
| <i>EV</i> | <i>De la esencia de la verdad</i> |

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias:

Obras de M. Heidegger citadas de la Martin Heidegger Gesamtausgabe:

- HGA 1. *Frühe Schriften*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.
- HGA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- HGA 5. *Holtzwege*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- HGA 6.1. *Nietzsche II*. Ed. B. Schillbach. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996.
- HGA 9. *Wegmarken*. Ed. F.-W. Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- HGA 12. *Unterwegs zur Sprache*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- HGA 13. *Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976*. Ed. H. Heidegger. Frankfurt am Mein: Klostermann, 1983.
- HGA 14 *Zur Sache des Denkens*. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.
- HGA 15. *Seminare*. Ed. C. Ochwad. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.
- HGA 16 *Reden und anderen Zeugnisse eines Lebenswegs 1910–1976*. Ed. F.-W. von Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- HGA 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- HGA 18. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Ed. M. Michalski. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.
- HGA 19. *Platon: Sophistes*. Ed. I. Schübler. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.
- HGA 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979.
- HGA 21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Ed. W. Biemel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- HGA 22. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Ed. F.-K. Blust. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- HGA 23. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Ed. H. Vetter. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- HGA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie: (Sommersemester 1927)*. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- HGA 25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft: Marburger Vorlesung Wintersemester 1927*. Ed. I. Görland. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- HGA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz: (Sommersemester 1928)*. Ed. K. Held. Frankfurt am Main: Klostermann, 1990.

- HGA 27. *Einleitung in die Philosophie: (Wintersemester 1928/29)*. Eds. O. Saame e I. Saame-Speidel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996.
- HGA 28. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Ed. C. Strube. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- HGA 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit: (Wintersemester 1929/30)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- HGA 32. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Ed. G. Ingtraud. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- HGA 33. *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–5. Von Wessen und Wirklichkeit der Kraft*. Ed. H. Hüni. Frankfurt am Main: Klostermann, 1990.
- HGA 36/37. *Sein und Wahrheit*. Ed. H. Tietjen. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.
- HGA 41. *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Ed. P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984.
- HGA 45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984.
- HGA 49. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus: zur erneuten Auslegung von Schelling: philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Ed. S. von Günter. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- HGA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie: mit einer Nachschrift der Vorlesung "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums"*. Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.
- HGA 58. *Grundprobleme der Phänomenologie: (Wintersemester 1919/20)*. Ed. H.-H. Gander. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.
- HGA 59. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Ed. C. Strube. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- HGA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Ed. M. Jung y T. Regehly. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- HGA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung: (Wintersemester 1921/22)*. Ed. W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- HGA 62. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Ed. G. Neumann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.
- HGA 63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität: (Sommersemester 1923)*. Ed. K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- HGA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- HGA 66. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- HGA 67. *Metaphysik und Nihilismus*. Ed. H.-J. Friedrich. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.
- HGA 71. *Das Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2009.

- HGA 73. *Zum Ereignis-Denken*. Ed. P. Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann, 2013.
- HGA 76. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. Ed. C Strube. Frankfurt am Main: Klostermann, 2009.
- HGA 79. *Bremer und Freiburger Vorträge. Einblick in das was ist, Bremer Vorträge 1949. Grundsätze des Denkens, Freiburger Vorträge 1957*. Ed. P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- HGA 80.1. *Vorträge: Teil 1: 1915-1932*. Ed. G. Neumann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2016.
- HGA 82. *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2018.
- HGA 83. *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*. Ed. M. Michalski. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.
- HGA 84. *Seminare: Leibniz – Kant – Schiller. Teil 1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/36*. Ed. G. Neumann. Frankfurt am Main: Klostermann, 2013.
- HGA 86. *Seminare: Hegel – Schelling*. Ed. P. Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann, 2011.
- HGA 87. *Nietzsche, Seminare 1937 und 1944*. Ed. P. von Ruckteschell. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- HGA 96. *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.
- HGA 97. *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann, 2015.

Obras de M. Heidegger citadas fuera de la Gesamtausgabe y de traducciones:

- . *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*. Trad. S. Sfriso. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- . *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Almagestro-Biblos, 2003.
- . *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927*. Eds. Th. Kisiel y Th. Sheehan. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2007.
- . *Caminos de bosque*. Trads. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 1998.
- . *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Trad. A. Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- . *De camino al habla*. Trad. I. Zimmermann. Barcelona: Serbal, 2002.
- . *Experiencias del pensar (1910-1976)*. Trad. F. de Lara. Madrid: Abad, 2014.
- . *Hitos*. Trads. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. J. Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.
- . *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Trad. J. Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.

- . *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. J. Uscatescu. México: Fondo de Cultura Económica-Siruela, 2006.
- . *Introducción a la filosofía*. Trad. M. Redondo Jiménez. Madrid: Cátedra, 1999.
- . *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. J. J. García Norro. Madrid: Síntesis, 2006.
- . *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. G. I. Roth. México: FCE, 1981.
- . *Lógica. La pregunta por la verdad*. Trad. A. Ciria. Madrid: Alianza, 2004.
- . *Meditación*. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- . *Nietzsche. Segundo tomo*. Trad. J. L. Vermal. Barcelona: Destino, 2000.
- . *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- . *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*. Trad. J. M. García Gómez del Valle. Madrid: Palamedes, 2009.
- . *Principios metafísicos de la lógica*. J. J. García Norro. Madrid: Síntesis, 2007.
- . *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. J. J. García Norro. Madrid: Trotta, 2000.
- . *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- . *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- . *Seminarios de Zollikon*. Trad. Á. Xolocotzi. Morelia: Jitanjáfora, 2007.
- . *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera C. Madrid: Trotta, 2003.
- . *Tiempo y ser*. Trad. M. J. L. Molinuevo y F. Duque. Madrid: Tecnos, 2001.
- Heidegger, Martin y Heinrich Rickert. *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Ed. D. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.
- Heidegger, Martin y Elisabeth Blochmann. *Briefwechsel. 1918–1969*. Ed. J. Storck. Marbach: Deutsche Schillerges, 1990.
- Heidegger, Martin y Karl Löwith. *Briefwechsel 1919–1973*. Ed. y comentarios de A. Denker. Freiburg-München: Alber, 2017.
- Heidegger, Martin y Karl Jaspers. *Correspondencia (1920–1963)*. Eds. Ed. Biemel y H. Saner. Trad. J. J. García Norro. Madrid: Síntesis, 2003.

Obras de E. Husserl citadas de la Husserliana:

- Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua II. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Ed. W. Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck*. Ed. K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977.

- Hua III/2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte, (1912--1929)*. Ed. K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1991.
- Hua IV. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. M. Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.
- Hua V. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Ed. M. Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971.
- Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. W. Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.
- Hua VII. *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*. Ed. R. Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.
- Hua VIII. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. R. Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.
- Hua IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Ed. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968.
- Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. Ed. R. Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.
- Hua XI. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Ed. M. Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.
- Hua XII. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Ed. L. Eley. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1970.
- Hua XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Ed. I. Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Ed. I. Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*. Ed. I. Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XVI. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Ed. U. Claeges. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XVII. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Ed. P. Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.
- Hua XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*. Ed. E. Holenstein. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975.
- Hua XIX/1. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ed. U. Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.

- Hua XIX/2. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ed. Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.
- Hua XX. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. E. U. Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Hua XXI. *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886–1901)*. Ed. I. Strohmeyer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1983.
- Hua XXII. *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Ed. B. Rang. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1979.
- Hua XXIII. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Ed. E. Marbarch. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980.
- Hua XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Ed. U. Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1985.
- Hua XXV. *Aufsätze und Vorträge. 1911–1921. Mit ergänzenden Texten*. Ed. Th. Nenon y H. R. Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986.
- Hua XXVII. *Aufsätze und Vorträge. 1922–1937*. Ed. Th. Nenon y H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Hua XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*. Ed. U. Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Hua XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Ed. R. M. Smid. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Hua XXX. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*. Ed. U. Panzer. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Hua XXXI. *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung ‘Transzendente Logik’ 1920/21 Ergänzungsband zu ‘Analysen zur passiven Synthesis’*. Ed. R. Breuer. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Hua XXXII. *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Ed. M. Weiler. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Hua XXX [HuMS de Bernau]. *Die Bernauer Manuskripte über der Zeitbewusstsein (1917/18)*. Ed. R. Bernet y D. Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Hua XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Ed. S. Luft. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Hua XXXV. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Ed. B. Grossens. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Hua XXXVI. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*. Ed. R. D. Rollinger y R. Sowa. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

- Hua XXXVIII. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*. Ed. R. Giuliani Th. Vongehr. New York: Springer, 2005.
- Hua XXXIX. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. R. Sowa. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2008.
- Hua XL. *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893–1918)*. Ed. R. D. Rollinger. Dordrecht: Springer, 2009.
- Hua XLI. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation: Texte aus dem Nachlass (1891–1936)*. Ed. D. Fonfara. Dordrecht-Heilderberg-London-New York: Springer, 2012.
- Hua XLII. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analisen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphisik. Späte Ethik. Texe aus dem Nachlass (1908–1937)*. Ed. R. Sowa y Th. Vongehr. Dordrecht-Heilderberg-London-New York: Springer, 2013.
- HuDo I. Schuhmann, Karl. *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1981.
- HuDo II/1. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*. Ed.es Guy van Kerckhoven, H. Ebeling y J. Holl. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- HuDo II/2. *VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband*. Ed. Guy van Kerckhoven. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- HuDo III/1. *Briefwechsel. Band I: Die Brentanoschule*. Ed. K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- HuDo III/2. *Briefwechsel. Band II: Die Münchener Phänomenologen*. Ed. K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- HuDo III/3. *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*. Ed. K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- HuDo III/4. *Briefwechsel. Band IV: Die Freiburger Schüler*. Ed. K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- HuDo III/5. *Briefwechsel. Band V: Die Neukantianer*. Ed. K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- HuDo III/6. *Briefwechsel. Band VI: Philosophenbriefe*. Ed. K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- HuDo III/7. *Briefwechsel. Band VII: Wissenschaftskorrespondenz*. Ed. K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- HuDo III/9. *Briefwechsel. Band IX: Familienbriefe*. Ed. K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- HuaMa I. *Logik: Vorlesung 1896*. Ed. E. Schuhmann. Dordrecht ; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- HuaMa II. *Logik: Vorlesung 1902/1903*. Ed. E. Schuhmann. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.

- HuaMa III. *Allgemeine Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1902/03. E. Schuhmann. Dordrech; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- HuaMa IV. *Natur und Geist. Vorlessungen Sommersemester 1919*. Ed. M. Weiler. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- HuaMa V. *Urteilstheorie. Vorlesung 1905*. Ed. E. Schuhmann. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- HuaMa VII. *Einführung in Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*. E. Schuhmann. Dordrecht: Springer, 2005.
- HuaMa VIII [HuMS C]. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Ed. Dieter Lohmar. New York: Springer, 2006.
- HuaMa IX. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*. Ed. H. Jacobs. Dordrecht ; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2012.

Obras de E. Husserl citadas fuera de la Husserliana, de otras fuentes y de traducciones:

- HuMS “A VI 8 I.”, 164, 1904-12. Consultado en el Archivo-Husserl de la Universidad de Friburgo.
- *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Trad. A. Ziri6n. M6xico: UNAM, 1990.
- *Las conferencias de Par6s. Introducci6n a la fenomenolog6a trascendental*. Trad. A. Ziri6n. M6xico: UNAM, 1988.
- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenolog6a trascendental*. Trad. J. V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Ed. y redacci6n Ludwig Landgrebe. Praga: Academia/Verlagsbuchhandlung Prag, 1939.
- *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealog6a de la l6gica*. Ed. Ludwig Landgrebe. Trad. B. Navarro. M6xico: UNAM, 1980.
- *La filosof6a, ciencia rigurosa*. M. Garc6a-Bar6. Madrid: Encuentro, 2009.
- *Filosof6a primera (1923-24)*. Trad. R. H. Santos de Ilhau. Santa Fe de Bogot6: Norma, 1998.
- *La idea de la fenomenolog6a. Cinco lecciones*. M. Garc6a-Bar6. M6xico-Madrid-Buenos Aires: FCE, 1982.
- *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro tercero: la fenomenolog6a y los fundamentos de las ciencias*. Trad. L. E. Gonz6lez. M6xico: UNAM, 1997.
- *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro segundo: investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*. Trad. A. Ziri6n. M6xico: UNAM, 1997.
- *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro Primero: Introducci6n general a la fenomenolog6a pura. Nueva edici6n y refundici6n integral de la traducci6n de Jos6 Gaos*. Trad. A. Ziri6n. M6xico: UNAM-FCE, 2013.
- *Investigaciones l6gicas I*. Trad. M. G. Morente y J. Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- *Investigaciones l6gicas II*. Trad. M. G. Morente y J. Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- *L'origine de la g6ometrie*. Trad. J. Derrida. Par6s: PUF, 1962.

- . *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. A. Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.
- . *Logique formelle et logique transcendente*. Trad. S. Bachelard. París: PUF, 2002.
- . *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. de L. Villoro y A. Ziri6n. México: UNAM, 2ª ed., 2009.
- . *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario A. Presas. Madrid: Tecnos, 1997.
- . *Notes sur Heidegger*. Trad. Natalie Depraz, Didier Frank y Jean-François Courtine. París: Minuit, 1993.
- . *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. C. Moreno y J. San Mart6n. Madrid: Alianza, 1994.
- . *Textos breves (1887–1936)*. Antonio Ziri6n Quijano y Agust6n Serrano de Haro (coords.). Salamanca: S6gueme, 2019.

Otras fuentes primarias:

- Arist6teles. *Acerca del alma*. Trad. Tom6s Calvo Mart6nez. Madrid: Gredos, 2000.
- . *Physica*. Ed. Sir William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Brentano, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker-Humbolt, 1874.
- Cassirer, Ernst. *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*. Marburg: Universit6t Marburg, 1899.
- . *Filosof6a de las formas simb6licas I. El lenguaje*. Morones Armando. México FCE, 1971.
- . *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg: Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1902.
- . *El problema del conocimiento en la filosof6a y en la ciencia modernas Vol. I. El renacer del problema del conocimiento. El descubrimiento del concepto de la naturaleza. Los fundamentos del idealismo*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Econ6mica, 1953.
- . *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen 6ber die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Bruno Cassirer, 1910.
- Cohen, Hermann. *Kants Begr6ndung der Ethik*. Berlin: D6ummler, 1877.
- . *Kants Theorie der Erfahrung*. 2ª ed. Berlin: Ferd. D6ummlers, 1885.
- . *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg: Rectoratsprogramm der Univerisit6t Marburg, 1878.
- . *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin: D6ummler, 1883.
- . *System der Philosophie I. Teil: Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer, 1902.
- Descartes, Ren6. *Œuvres Vol. II. Correspondence. Mars 1638 – Decembre 1639*. Eds. Charles Adam y Paul Tannery. París: L6opold Cerf, 1898.
- . *Œuvres Vol. VI. Discours de la m6thode & Essais*. Eds. Charles Adam y Paul Tannery. París: L6opold Cerf, 1902.

- . *Physico—Mathematica, Compendium Musicæ, Regulæ ad directionem ingenii, Recherche de la verité, Supplément à la correspondance*. Vol. X, *Œuvres*. Eds. Charles Adam y Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1908.
- . *Œuvres de Descartes, Tome Onzième*. Trad. y ed. Victor Cousin. Paris: Levrault, 1826.
- . *Œuvres* Vol. IX. *Physico—Mathematica, Compendium Musicæ, Regulæ ad directionem ingenii, Recherche de la verité, Supplément à la correspondance*. Eds. Charles Adam y Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1908.
- . *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza, 2003.
- . *Regulæ ad directionem ingenii – Rules for the Direction of the Natural Intelligence. A Bilingual Edition of the Cartesian Treatise on Method*. Trad. y ed. George Heffernan. Amsterdam - Atlanta: Rodopi, 1998.
- . *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité*. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle de Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costable. La Haye: Nijhoff, 1977.
- Fink, Eugen. *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985.
- . *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Ed. Franz-Anton Schwarz. Freiburg-München: Alber, 1976.
- . "Die phänomenologische Philosophie Edmunds Husserls in der gegenwärtigen Kritik." *Kant-Studien* 38, no. 1 (Enero 1933): 319–83.
- . FGA, 3/1. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und Erste Assistenzjahre bei Husserl*, ed. Ronald Bruzina. Freiburg-München: Alber, 2006.
- . FGA, 3/2. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2 Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und Sytem der phänomenologischen Philosophie*, ed. Ronald Bruzina. Freiburg-München: Alber, 2006.
- . FGA, 6. *Spiel als Weltsymbol*, ed. Ronald Bruzina. Freiburg-München: Alber, 2010.
- . *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Nijhoff, 1966. Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza, 1991.
- . *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. México: Taurus, 2006.
- . *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible – Cartas a Marcus Herz*. Trad. Jaime Vélez Sáenz y Guillermo Hoyos Vásquez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1980.
- . *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi. Madrid: Istmo, 1999.
- Natorp, Paul. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr, 1912.
- . *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Marburg: Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1882.
- . "Le développement de la pensée de Descartes depuis les 'Regulæ' jusqu'aux 'Meditations'." *Revue de Métaphysique et de Morale* 4, no. 4 (1896): 416–32.

- . *Einleitung in die Pyschologie nach kritischer Methode*. Freiburg i.B.: Mohr, 1888.
- . “Die Entwicklung Descartes’ von den „Regeln’ bis zu den „Meditationen’.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 10, no. 1–4 (1897): 10–28.
- . “Husserls ‘Ideen zur einer reinen Phänomenologie’.” en *Husserl*, ed. Hermann Noack, 36–60. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- . “Kant y la Escuela de Marburgo.” en *Propedéutica filosófica – Kant y la Escuela de Marburgo – Curso de pedagogía social*, ed. Francisco Larroyo, 75–97. México: Porrúa, 1975.
- . “Kant y la escuela de Marburgo.” en *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo, Curso de Pedagogía Social*, ed. Franciso Larroyo, 71–97. México: Porrúa, 1975.
- . *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig-Berlin: B.G. Teubner, 1910.
- . “Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls Prolegomena zur reinen Logik.” *Kant-Studien* 6 (1901): 270–83.

Fuentes secundarias:

- Adrián Escudero, Jesús. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010.
- . *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912–1927*. Barcelona: Herder, 2009.
- Alquié, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*. París: PUF, 1950.
- Alweiss, Lilian. *The World Unclaimed: a Challenge to Heidegger’s Critique of Husserl*. Athens: Ohio University Press, 2003.
- Ariew, Roger. *Descartes & The First Cartesians*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Arrien, Sophie-Jan. *L’inquiétude de la pensée. L’herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919–1923)*. Paris: PUF, 2014.
- Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Trad. Ma. José Torres. Barcelona: Grijalbo, 1999.
- Álvarez Vázquez, Javier Y. “Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion: Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls.” Tesis doctoral. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2010. Disponible en www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7442/.
- Bachelard, Suzanne. *A Study of Husserl’s Formal and Transcendental Logic*. Trad. Lester Ebee. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- Becht, M y A. Raffelt. “Martin Heidegger Sekundärliteratur: Ständig aktualisierte Liste.” http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/02/heidegger/heidegger_20.html.
- Behnke, Elizabeth. “Bodily Protentionality.” *Husserl-Studies* 25 (2009): 185–217.
- Benoist, Jocelyn. “Egología y donación: Primera aproximación a la cuestión de la presencia.” *Anuario Filosófico* 28 (1995): 109–41.
- . “Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl.” *Revista de Filosofía* XI, no. 22 (1999): 21–42.
- . “Faut-il défendre la phénoménologie ?” *Le Magazine-litteraire* 403 (2001): 62–64.

- . *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*. Paris: PUF, 1997.
- Bergson, Henri. *Oeuvres*. Paris: PUF, 2001.
- Bernet, Rudolf. “Difference ontologique et conscience transcendante.” en *Husserl*. Ed.es Eliane Escoubas y Marc Richir, 89–118. Grenoble: Jérôme Millon, 2004.
- . “Transzendente Phänomenologie?” en *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, eds. Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens, 41–70. Dordrecht-Heidelberg-London-New-York: Springer, 2010.
- . *La vie du sujet: Recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: PUF, 1994.
- Bernet, Rudolf, Iso Kern y Eduard Marbach. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evaston: Northwestern University Press, 1993.
- Bertotello, Adrian. “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de Martin Heidegger (1919–1923): El problema de la indicación formal.” *Revista de filosofía* 30, no. 2 (2005): 119–41.
- Bégout, Bruce. “Husserl and the Phenomenology of Attention.” en *Rediscovering Phenomenology: Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, eds. Luciano Boi, Pierre Kerszberg y Frédéric Patras, 13–32. Dordrecht: Springer, 2007.
- Bégout, Bruce y Natalie Depraz. “Introduction.” en *De la synthèse active: Logique transcendente et constitutions originaires*, trad. Jean-François Pestureau, Edmund Husserl, 4–21. Grenoble: Jérôme Millon, 2004.
- Biase, Riccardo de. *L’interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*. Napoli: A. Guida Editore, 2005.
- Biemel, Walter. “El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo.” en *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, trad. Antonio Zirión, Edmund Husserl, 147–79. México: UNAM, 1990.
- Boehm, Rudolf. “Zum Begriff des Absoluten bei Husserl.” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 13 (Enero 1959): 214–42.
- Boer, Theodor. “Die Begriffe ‘absolut’ und ‘relativ’ bei Husserl.” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 27, no. 4 (Octubre 1973): 514–33.
- Brague, Rémi. *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l’ontologie*. Paris: PUF, 1988.
- Brainard, Marcus. *Belief and its Neutralization: Husserl’s System of Phenomenology in Ideas I*. Albany: SUNY, 2002.
- Breeur, Roland, ed. “Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik.” *Husserl Studies* 11, no. 1–2 (Noviembre 1994): 3–63.
- Breger, Herbert. “Über die Hannoversche Handschrift der Descartesschen Regulae.” *Studia Leibnitiana* 15 (1983): 108–14.

- Brisant, Robert. "La logique de Husserl en 1900 à l'épreuve du néokantisme marbourgeois: la recension de Natorp." *Phänomenologische Forschungen* (2002).
- Brisset, Patrick. "Rule VIII of Descartes' *Regulae ad directionem ingenii*." *Journal of Early Modern Studies* 3, no. 2 (2014): 9–31.
- Brough, John. "The Most Difficult of all Phenomenological Problems." *Husserl Studies* 27 (2011): 27–40.
- Brown, Mark. "The Place of Description in Phenomenology's Naturalization." *Phenomenology and Cognitive Sciences* 7 (2008): 563–83.
- Bruzina, Ronald. *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. New Haven & London: Yale University Press, 2004.
- . "The Future Past and Present —and Not Yet Perfect— of Phenomenology." *Research in Phenomenology* 30 (2000): 40–53.
- . "Translator's Introduction." en *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, trad. Ronald Bruzina, Eugen Fink, vii–xcii. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Buren, John van. *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Buzon, Frédéric de. *La Science cartésienne et son objet: Mathesis et phénomène*. Paris: Honoré Champion, 2013.
- Buzon, Frédéric de y Vincent Carraud. *Descartes et les «Principia» II. Corps et mouvement*. Paris: PUF, 1994.
- Cairns, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.
- Campbell, Scott. *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language*. New York: Fordham University Press, 2012.
- Carnap, Rudolf. *Logical Syntax of Language*. Trad. Amethe Smeaton. Londres: Routledge, 2001.
- Carr, David. "Transcendental and Empirical Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition." en *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. Donn Welton, 181–98. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- Centrone, Stefania. *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*. Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2010.
- Chernavin, Georgy. "L'objectivation de la *Lebenswelt* : vers une généalogie de l'attitude naturelle." *Acta Universitatis Carolinae. Interpretationes. Studia Philosophica Europeana* II, no. 1: 39–51.
- Courtine, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990.
- . "Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger." *Les Études philosophiques* 88 (2009): 103–15.
- Crapulli, Giovanni. "Introduction." en *Regulae ad directionem ingenii. Texte critique établi para Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVIIème siècle*, René Descartes, XI–XXXIII. La Haye: Martinus Nijhoff, 1966.

- . *Mathesis universalis: Genesi di una idea nel XVI secolo*. Roma: Dell'Ateneo, 1969.
- Cristin, Renato. "Reduktion und Destruktion bei Heidegger." en *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Rolf Kühn y Michael Staudigl, 51–63. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Crowell, Steven Galt. "Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology." *Husserl Studies* 18, no. 2 (Mayo 2002): 123–40.
- . *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2001.
- . "Is There a Phenomenological Research Program?" *Synthese* 131 (2002): 419–44.
- . "Making Logic Philosophical Again (1912–1916)." en *Reading Heidegger From the Start: Essays in his Earliest Thought*, edited by Theodore Kisiel and John van Buren, 55–72. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Dahlstrom, Daniel. *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Dastur, Françoise. *Heidegger. La question du logos*. Paris: Vrin, 2007.
- Depraz, Natalie. "Introduction." en *Phénoménologie de l'attention. Hua XXXVIII: Perception et attention. Textes issus du fonds posthume (1893–1912)*, trad. y notas por Natalie Depraz, Edmund Husserl. Paris: Vrin, 2009.
- . *Lire Husserl en phénoménologie. Idées directrices pour une phénoménologie (I)*. Paris: PUF, 2008.
- . *Plus sur Husserl. Un phénoménologie expérientielle*. Neuilly: Atlande, 2009.
- Di Silvestre, Carlos. "La interpretación de la intencionalidad en la obra temprana de Heidegger." *Anuario filosófico XXXVIII*, no. 2 (2004): 329–59.
- Dieter, Thomä, ed. *Heidegger Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzger, 2013.
- Días Álvarez, Jesús. *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*. Madrid: UNED, 2003.
- Dodd, James. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Dordrecht-Boston: Kluwer Academic, 2004.
- . "Husserl Between Formalism and Intuitionism." en *Rediscovering Phenomenology: Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, eds. Luciano Boi, Pierre Kerszberg y Frédéric Patras, 267–307. Dordrecht: Springer, 2007.
- Dreyfus, Hubert L. *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge-London: MIT Press, 1991.
- Drummond, John. "An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema." en *The Phenomenology of Noema*, eds. John Drummond and Lester Embree, 89–109. Dordrecht: Kluwer, 1992.
- . "Husserl on the Way to the Performance of the Reduction." *Man and World* 8, no. 1 (1975): 47–69.

- Dufour, Éric. “Descartes à Marbourg.” en *Descartes en Kant*, ed. Michel Fichant and Jean-Luc Marion, 471–94. Paris: PUF, 2006.
- Escudero Pérez, Alejandro. “Husserl y Heidegger en 1927.” *Ápeiron. Estudios de filosofía* 3 (2015): 61–82.
- Ferencz-Flatz, Christian. “Fundierung und Motivation. Zu Husserls Auslegung der Alltagsgegenstände im Lichte der Heidegger’schen Kritik.” *Phänomenologische Forschungen* (2011), 111–31.
- Ferrari, Massimo. “Cent ans après. Husserl, Natorp et la logique pure.” *Philosophie* 74, Néokantismes et phénoménologie, no. 3 (2002): 40–57.
- Ferreira, Boris. *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Figal, Gunter. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Fischer, Kuno. *Geschichte der neuen Philosophie. Erster Band: Descartes und seine Schule. 2 Teile*. Heidelberg: F. Bassermann, 1852.
- Flatscher, Matthias. “Heideggers »Aus-ein-andersetzung« mit dem cartesianischen Methodenideal einer »Mathesis universalis«.” en *Phänomenologische Aufbrüche*, eds. Michael Blamauer, Wolfgang Fasching y Matthias Flatscher, 102–19. Frankfurt-Bern-New York-Paris: Peter Lang, 2005.
- Friedman, Michael. “Ernst Cassirer and Thomas Kuhn: The Neo-Kantian Tradition in the History and Philosophy of Science.” en *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, eds. Rudolf A. Makkreel, Sebastian Luft, 177–91. Bloomington: Indiana University Press, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke. Band 10, Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: Mohr, 1995.
- . *Gesammelte Werke. Band 3, Neue Philosophie. I, Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen: Mohr, 1987.
- . *Mis años de aprendizaje*. Rafael Fernández de Maruri D. Barcelona: Herder, 1996.
- Gander, Hans-Helmuth, ed. *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- García-Baró, Miguel. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta: Madrid, 1999.
- Gennaro, Ivo De. “Husserl and Heidegger on Da-sein: With a Suggestion for Its Interlingual Translation.” en *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. Frank Schalow, 225–52. Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011.
- Gérard, Vincent. “Leibniz et la mathématique formelle.” *Philosophie* 92 (2007): 29–55.
- . “La *mathesis universalis* est-elle l’ontologie formelle ?” *Annales de Phénoménologie* 1 (2002): 61–98.
- Gilson, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1983.
- Gurwitsch, Aron. *The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness*. Edited by Richard M. Zaner y Lester Embree. Collected works of

- Aron Gurwitsch (1901–1973), vol. 3 *Phaenomenologica*, no. *menologica*. Dordrecht ; New York: Springer, 2010.
- Haar, Michel, ed. *Les Cahiers de l'Herne: Martin Heidegger*. Paris: Éditions de l'Herne, 1983.
- Hart, James. "Genesis, Instinct, and Reconstruction: Nam-In Lee's Edmund Husserl's Phänomenologie der Instincte." *Husserl Studies* 15 (1998): 101–23.
- . *Who One Is. Book 2: Existenz and Transcendental Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2009.
- Husserl-Archiv Leuven. *Geschichte des Husserl-Archivs / History of the Husserl-Archives*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Imdahl, Georg. *Das Leben verstehen: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.
- Ingarden, Roman. "Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl." *Philosophy and Phenomenological Research* 23, no. 2 (Diciembre 1962): 155–75.
- . "Erleuterungen zu den Briefen." en *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, Edmund Husserl, 140–84. Den Haag: Nijhoff, 1968.
- . "Meine Erinnerungen an Husserl." en *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, Edmund Husserl, 106–35. Den Haag: Nijhoff, 1968.
- Jamart, Géraldine. "Logique, mathématique et ontologie: La Ramée, Précurseur de Descartes." en *Les Études philosophiques*, 17–28, 1996.
- Janssen, Paul. *Edmund Husserl. Werk und Wirkung*. Friburgo: Karl Alber, 2008.
- Jaran, François. "Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne." *Heidegger Studies* 19 (2003): 65–80.
- . *La Métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927 – 1929)*. Bucarest: Zeta Books, 2010.
- Jaran, François y Perrin Christophe, eds. *The Heidegger Concordance*. London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury Academic, 2013.
- Jaspers, Karl. *Philosophische Autobiographie*. München: Piper & Co., 1977.
- Jonas, Hans. *Principio vida: hacia una biología filosófica*. Trad, José Mardomingo. Madrid: Trotta, 2000.
- Kaufmann, Fritz. "Kaufmann, Fritz." en *Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif publié à l'ocassion du centenaire de la naissance du philosophe*, ed. Herman Van Breda y Jacques Taminioux, 40–47. La Haye: Nijhoff, 1959.
- Kellerer, Sidonie. *Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*. Konstanz: Konstanz University Press, 2013.
- Kern, Iso. *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1964.
- . *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin - New York: De Gruyter, 1975.

- . “Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl.” en *La posibilidad de la fenomenología*, ed. Agustín Serrano de Haro, trad. Andrés Simón Lorda, 259–93. Madrid: Editorial Complutense, 1997.
- Kim, Alan. “Original Fracture: Plato in the Philosophies of Paul Natorp and Martin Heidegger.” Department of Philosophy: McGill University, 2001. [Http://digitool.Library.McGill.CA:8881/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=37903¤t_base=GEN01](http://digitool.Library.McGill.CA:8881/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=37903¤t_base=GEN01).
- Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- . *Heidegger’s Way to Thought. Critical and Interpretative Signposts*. New York-London: Continuum, 2002.
- . “Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask.” *Man and World* 28 (1995): 197–240.
- Klein, Jacob. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. New York: Dover, 1992.
- Kuster, Friederike. *Wege der Verantwortung: Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität*. Boston: Kluwer Academic, 1996.
- Ladrière, Jean. “L’Abîme.” en *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, 171–91. Bruxelles: Facultés Universitaires de Saint-Louis, 1976.
- Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Trad. Mario A. Presas. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.
- . *Faktizität und Individuation. Studien zu Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Meiner, 1982.
- . “Selbstdarstellung.” en *Philosophie in Selbstdarstellung II*, ed. Ludwid Pongratz, 128–69. Hamburg: Meiner, 1975.
- Lara, Francisco de. “Fenomenología del ser posible: La filosofía según el joven Heidegger.” en *Heidegger. El testimonio del pensar*, ed. Luis Fernando Cardona, 27–47. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- . *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919–1923*. Freiburg-München: Alber, 2008.
- Launay, Marc. “Notice.” en *Néokantismes et théorie de la connaissance*, trad. Marc Launay, Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask y Cohn, 13–22. Paris: Vrin, 2000.
- Lavigne, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913) : Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l’idéalisme transcendantal phénoménologique*. Paris: PUF, 2004.
- . “Introduction y Notes du traducteur.” en *Chose et espace*, Edmund Husserl, 5–19 y 435–67. París: PUF, 1989.
- Lazzari, Riccardo. *Ontologia della fatticità prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*. Milan: Angeli, 2002.
- Lee, Nam-In. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Phaenomenologica, vol. 128. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993.

- . "Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy." *Husserl Studies* 17 (2000): 49–63.
- Levinas, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Checchi. Madrid: Sígueme, 2004.
- Lewis, Charlton. *A Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1879.
- Livingston, Paul M. "The Analytic Reception of Husserlian Phenomenology in the United States: History, Problems, and Prospects." en *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*, ed. Michela Beatrice Ferri, 435–60. Cham: Springer, 2019.
- Lohmar, Dieter. *Edmund Husserls 'Formale und transzendente Logik.'* Werkinterpretationen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.
- . "Husserl's Types and Kant's Schemata: Systematic Reasons for Their Correlation or Identity." en *The New Husserl. A Critical Reader*. Ed. Donn Welton, 93–124. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- . *Phänomenologie der Mathematik: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis nach Husserl*. Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- . "Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*." *Husserl-Studies* 13 (1996): 31–71.
- Loidolt, Sophie. *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*. Dordrecht: Springer, 2009.
- Lotze, Hermann. *System der Philosophie. Erste Teil. Drei Bücher der Logik: vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Mit der Übersetzung des Aufsatzes: Philosophy in the last forty years, einem Namen- und Sachregister*. Ed. Georg Misch. Leipzig: Meiner, 1912.
- Luft, Sebastian. "Einleitung Des Herausgebers." *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte Aus dem Nachlass (1926–1935)*. Edmund Husserl. Dordrecht, Netherlands: Kluwer, 2002. XVII–LI.
- Luft, Sebastian. "Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship." *International Journal of Philosophical Studies* 13, no. 2 (2005): 141–77.
- . "Husserl's Phenomenological Discovery of the Natural Attitude." *Continental Philosophy Review* 31, no. 2 (April 1998): 153–70.
- . "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism." *Research in Phenomenology* 34 (2004): 198–234.
- . "Die Konkretion des Ich un das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion." en *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Rolf Kühn y Michael Staudigl, 31–49. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- . "Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der »Wissenschaft von der Lebenswelt«." *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011): 137–52.

- . «*Phänomenologie der Phänomenologie*». *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Phaenomenologica. Dordrecht-Boston: Kluwer, 2002.
- . “Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory.” en *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, eds. Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens, 107–33. Dordrecht-Heidelberg-London-New-York: Springer, 2010.
- . “Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl. Reflexionen zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie.” *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (2012): 6–29.
- Majolino, Claudio. “Husserl by Numbers: Burt C. Hopkins. *The Philosophy of Husserl*. Durham: Acumen, 2011. xii + 290 pp.” *Research in Phenomenology* 42 (2012): 411–77.
- . “La partition du réel : Remarques sur l’*eidōs*, la *phantasia*, l’effondrement du monde et l’être absolu de la conscience.” en *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, eds. Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens, 574–660. Dordrecht-Heidelberg-London-New-York: Springer, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997.
- . “Heidegger and Descartes.” en *Martin Heidegger: Critical Assessments Volume II: History of Philosophy*, ed. Christopher Macann, 178–207. London: Routledge, 1992.
- . “L’interprétation criticiste de Descartes et Leibniz.” en *Ernst Cassirer : de Marbourg à New York : l’itinéraire philosophique*, ed. Jean Seidengart, 29–42. Paris: Cerf, 1990.
- . *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*. Paris: PUF, 1991.
- . *Questions cartésiennes II. L’ego et Dieu*. Paris: PUF, 1996.
- . *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. 2a edición corregida. Paris: PUF, 2004.
- . *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*. Trans. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- . *Sur l’ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Paris: Vrin, 1975.
- . *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF, 2013.
- . *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*. Paris: PUF, 1981.
- . *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l’onto-théo-logie cartésienne*. Paris: PUF, 1986.
- Martineau, Emmanuel. “L’ontologie de l’ordre.” *Les Études philosophiques* 4, Descartes (1976): 475–94.
- Mayer, Verena. “Die Konstruktion der Erfahrungswelt: Carnap und Husserl.” *Erkenntnis* 35 (1991): 287–303.
- Meinong, Alexius. *Teoría del objeto*. Trad. Eduardo García Máynez. México: UNAM, 1981.
- Melle, Ullrich. “‘Studien zur Struktur des Bewusstseins’: Husserls Beitrag zu einer phänomenologische Psychologie.” en *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the*

- Context of a Phenomenological Psychology*, ed. Marta Ubiali y Maren Wehrle, 3–11. Heidelberg, New York, London: Springer, 2015.
- . “Studien zur Struktur des Bewußtseins-Felds.” en *Die Freiburger Phänomenologie*, ed. Wolfgang Orth, 111–40. Freiburg/München: Alber, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- . *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- Messinese, Leonardo. *Heidegger e la filosofia dell’epoca moderna. L’”inizio” della soggettività: Descartes*. Roma: Lateran University Press, 2004.
- Miller, Philip. *Numbers in Presence and Absence: A Study of Husserl’s Philosophy of Mathematics*. The Hague: Nijhoff, 1998.
- Misch, George. *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung der Dilthey’schen Richtung mit Heidegger und Husserl*. 2ª Ed. Leipzig-Berlin: B. G. Teubner, 1931.
- Mohanty, Jitendra. “Heidegger’s Idea of Logic.” en *Martin Heidegger: Critical Assessments Volume III: Language*, ed. Christopher Macann, 93–120. London: Routledge, 1992.
- . *The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- . *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985.
- Moinat, Frédéric. *Le vivant et sa naturalisation: Le problème du naturalisme chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty*. Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2012.
- Montavont, Anne. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Epiméthée. Paris: PUF, 1999.
- Ni, Liangkang. *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1999.
- Olivo, Gilles. “L’évidence en règle: Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis*.” *Les Études Philosophiques* 1–2 (1996): 189–221.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger. En camino a su biografía*. Trad. Helena Cortés. Madrid: Alianza, 1992.
- Overgaard, Søren. “Heidegger’s Early Critique of Husserl.” *International Journal of Philosophical Studies* 11, no. 2 (2003): 157–75.
- . *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Patočka, Jan. *Body, Community, Language, World*. Ed. y con una introducción de James Dodd. Trad. Erazim Kohák. Chicago, Ill.: Open Court, 1998.
- Pažanin, Ante. *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff, 1972.
- Perrin, Christophe. *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l’œuvre de Heidegger*. Louvain-Paris: Peeters, 2013.
- . “L’origine et les fondements de la question cartésienne chez Heidegger.” *Studia Phaenomenologica* X (2010): 333–57.

- Pinto Araújo, Laura Viviana. “Aproximaciones fenomenológicas al fenómeno lúdico del fútbol.” *Revista Ariel* 32 (2012): 31–34.
- Platón. *Diálogos IV. República* [Resp.]. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2000.
- Platón. *Platonis Opera IV*. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Prufer, Thomas. “Heidegger, Early and Late, and Aquinas.” en *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, Robert Sokolowski, 197–215. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Rabouin, David. *Mathesis universalis. L’idée de «mathématique universelle» d’Aristote à Descartes*. Paris: PUF, 2009.
- Richir, Marc. *L’expérience du penser: phénoménologie philosophie et mythologie*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996.
- . *Phénoménologie en esquisses*. Grenoble: Jérôme Millon, 2000.
- Rinofner-Kreidl, Sonja. *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*. Freiburg-München: Alber, 2000.
- Ritter, Joachim, Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel, eds. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 1971–2007.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- . “Ideen I Confronting Its Critics.” en *Husserl’s Ideen*, eds Lester Embree and Thomas Nenon, 415–31. Dordrecht-Heidelberg-New York-London: Springer, 2013.
- . “Mathesis universalis and the Life-World: Finitude and Responsibility.” en *The Phenomenological Critique of Mathematisation and the Question of Responsibility. Formalisatioin of the Life-World*, eds. Lúbia Učník, Ivan Chvatik y Anita Williams, 155–74. Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2015.
- Rizzoli, Lina. *Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls*. Dordrecht: Springer, 2008.
- Rodemeyer, Lanei. *Intersubjective Temporality: It’s About Time*. Phaenomenologica. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2006.
- . “Developments in the Theory of Time-Consciousness: An Analysis of Protention.” en *The New Husserl. A Critical Reader*. Ed. Donn Welton, 125–56. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Rojas Godina, Luis Ignacio. “Breves notas para entender el neokantismo marburgués de Heidegger.” en *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, coords. Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu, Célida Godina y Rodolfo Santander, 131–48. Puebla: BUAP-Ediciones Eón, 2011.
- . “Thaumazein y disposición afectiva. Análisis fenomenológicos sobre los orígenes del filosofar.” en *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*, coords. Ángel Xolocotzi y Ricardo Gibu, 117–44. Puebla: BUAP-ALDVS, 2016.

- Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.
- . “La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?” en *Les Études philosophiques*, 27–48, 2012.
- Rombach, Siegfried. “Gegenstandskonstitution und Seinsentwurf als Verzeitigung. Über die zeitliche Konstitution der Gegenstandstypen bei Husserl und den zeitlichen Entwurf der Seinsarten bei Heidegger.” *Husserl Studies* 20 (2004): 24–41.
- Rosado Haddock, Guillermo. *The Young Carnap’s Unknown Master. Husserl’s Influence on Der Raum and Der logische Aufbau der Welt*. Hampshire-Burlington: Ashgate, 2008.
- Ruoppo, Anna Pia. *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919–1923)*. Firenze: Le Cáriti, 2008.
- Ryckman, Thomas. “Carnap and Husserl.” en *The Cambridge Companion to Carnap*, ed. Michael Friedman y Richard Creath, 81–105. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- San Agustín. *Las confesiones*. Trad. Agustín Uña Juárez. Madrid: Tecnos, 2007.
- San Martín, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986.
- . *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta, 2015.
- Sandmeyer, Bob. *Husserl’s Constitutive Phenomenology: its Problem and Promise*. New York: Routledge, 2008.
- Sasaki, Chikara. *Descartes’s Mathematical Thought*. Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Scharff, Robert C. *Heidegger. Becoming Phenomenological. Interpreting Husserl Through Dilthey, 1916–1925*. New York - London: Rowman and Littlefield, 2019.
- Schnell, Alexander. “Welchen Sinn hat es, Phänomenologie Edmund Husserls mit der Klassischen Deutschen Philosophie in Beziehung zu setzen?” en *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, eds. Faustino Fabbianelli and Sebastian Luft, 49–64. Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2014.
- Schuhmann, Karl. “Markers on the Road to the Conception of the Phenomenological Movement: Apendix to Spiegelberg’s Paper.” *Philosophy and Phenomenological Research* 43, no. 3 (Marzo 1983): 299–306.
- . *Selected Papers on Phenomenology*. Leijenhorst, Cees, Steenbakkens, Piet <ed.>. Dordrecht: Springer, 2005.
- . “Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, no. 4 (Octubre-Diciembre 1978): 591–612.
- Schuster, John. *Descartes-Agonistes. Physico-mathematics, Method & Corpuscular-Mechanism 1618–33*. Dordrecht: Springer, 2013.
- Sepp, Hans Rainer. “Epoché vor Theorie.” en *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Rolf Kühn y Michael Staudigl, 199–211. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- . *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. Friburgo: Alber, 1997.

- Serban, Claudia. “La phénoménologie de la conscience comme fuite devant le *Dasein*: l’interprétation heideggérienne de Husserl à Marburg en 1923–1924.” en *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*, ed. Tobias Keiling, 237–54. Frankfurt am Main: Klostermann, 2013.
- Sheehan, Thomas. “General Introduction. Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship.” en *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, ed. & trad. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer, Edmund Husserl, 1–32. Dordrecht ; Boston: Kluwer, 1997.
- . “The History of the Redaction of *Encyclopaedia Britannica* Article.” en *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, ed. & trad. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer, Edmund Husserl, 36–68. Dordrecht; Boston: Kluwer, 1997.
- Smith, David W. “What is ‘Logical’ in Husserl’s *Logical Investigations*? The Copenhagen Interpretation.” en *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl’s Logical Investigations Revisited*, eds. Dan Zahavi y Frederik Stjernfelt, 51–65. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Sokolowski, Robert. *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution*. The Hague: Nijhoff, 1964.
- . “Husserl on First Philosophy.” en *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, eds. Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens, 3–24. Dordrecht-Heidelberg-London-New-York: Springer, 2010.
- . “Husserl’s Concept of Categorial Intuition.” *Phenomenology and the Human Sciences Denver, Colo.* 12 (1983): 127–41.
- . *Husserlian Meditations: How Words Present Things*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- . *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Souche-Dagues, Denise. “La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*.” en *Notes sur Heidegger, Edmund Husserl*, 119–52. Paris: Minuit, 1993.
- Sowa, Rochus. “Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt.” *Husserl Studies* 26 (2010): 49–66.
- . “Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls.” *Phänomenologische Forschungen* 2007 (2008): 5–37.
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Vol. I*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1960.
- Staiti, Andrea. “Pre-Predicative Experience and Life-World: Two Distinct Projects in Husserl’s Late Phenomenology.” en *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, ed. Dann Zahavi, 155–72. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- . “The *Ideen* and Neo-Kantianism.” en *Husserl’s Ideen*, eds Lester Embree y Thomas Nenon, 71–90. Dordrecht-Heidelberg-New York-London: Springer, 2013.

- Stein, Edith. *Briefe an Roman Ingarden 1917–1938*. Eds. Lucy Gelber y Michael Lissen. Edith Steins Werke. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1991.
- . *Edith Steins Werke, Band VII: Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*. Herder-Nauwelarts: Freiburg-Loufain, 1965.
- Steinbock, Anthony. “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology.” en *The New Husserl. A Critical Reader*. Ed. Donn Welton, 289–325. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- . *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*. Northwestern University Press, 1995.
- . “Husserl’s static and genetic phenomenology: Translator’s introduction to two essays.” *Continental Philosophy Review* 31, no. 2 (April 1998): 127–52.
- . “The New ‘Crisis’ Contribution: A Supplementary Edition of Edmund Husserl’s ‘Crisis’ Texts.” *The Review of Metaphysics* 47, no. 3 (Marzo 1994): 557–84.
- . “Translator’s Introduction.” en *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, Edmund Husserl. Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 2001.
- Steinmann, Michael. *Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Strauss, Leo. *Platonic Political Philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1983.
- Ströker, Elisabeth. *The Husserlian Foundations of Science*. Dordrecht: Kluwer Acad. Press, 1997.
- . “Husserl’s Principle of Evidence. The Significance and Limitations of a Methodological Norm of Phenomenology as a Science.” en *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers Vol. I. The Cutting Edge: Phenomenological Method, Philosophical Logic, Ontology and Philosophy of Science*, Rudolf Bernet, Donn Welton y Gina Zavota, 113–39. London-New York: Routledge, 2005.
- Taguchi, Shigeru. *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2006.
- Taminiaux, Jacques. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Trad. Michael Gendre. New York: SUNY Press, 1991.
- Turner, Rainer. “Las Ideas de Husserl y Ser y tiempo de Heidegger.” *Anuario filosófico* XXXVIII, no. 2 (2004): 429–55.
- Tieszen, Richard. “Husserl’s Concept of *Pure Logic* (Prolegomena, §§1–16, 62–72).” en *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, ed. Verena Mayer, 9–26. Berlin: Akademie Vr., 2008.
- Trappe, Tobias. *Tranzendentale Erfahrung. Vorstudien zu einer transzendentalen Methodenlehre*. Basel: Schwabe & Co., 1996.
- Tugendhat, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter, 1967.
- Uscatescu, Barrón, Jorge. “Edmund Husserl: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1938)*. (Husserliana XXXIX), hrsg. von Rochus Sowa, Springer, Dordrecht 2008, LXXXI-956 S.” *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 57 (2012): 135–42.

- Van De Pitte, Frederick. "La *mathesis universalis* de Descartes." *Revista de Filosofía* 51 (1998): 7–26.
- Vigo, Alejandro. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Volpi, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. Trad. María Julia De Ruschi. Buenos Aires: FCE, 2012.
- . "Phenomenology as Possibility: The 'Phenomenological' Appropriation of the History of Philosophy in the Young Heidegger." *Research in Phenomenology* 30, no. 1 (2000): 120–45.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Klostermann, 1988.
- . *Descartes' Meditationen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2011.
- . *Hermeneutik und Reflexion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Klostermann, 2000.
- . *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins; Eine Erläuterung von Sein und Zeit I. Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt: Klostermann, 1987.
- . *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Kommentar zu Sein und Zeit II. 'Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins' §9–§27*. Frankfurt: Klostermann, 2005.
- . *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins; Eine Kommentar zu Sein und Zeit III. 'Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins' §28–§44*. Frankfurt: Klostermann, 2008.
- . "Husserl und Descartes." *Perspektiven der Philosophie* 23 (1997): 45–72.
- . *Husserl und die Meditationen des Descartes*. Frankfurt: Klostermann, 1971.
- . *La segunda mitad de Ser y tiempo - sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger. Seguido de Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl*. Trad. Irene Borges-Duarte. Madrid: Trotta, 1997.
- . *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. Frankfurt: Klostermann, 1985.
- Vongehr, Thomas. "Husserls Studien zu Gemüt und Wille." en *Die Aktualität Husserls*, eds. Verena Mayer, Christopher Erhard y Marisa Scherini, 336–68. Freiburg/München: Alber, 2014.
- Walde, Alois. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: C. Winter's Universitäts Buchhandlung, 1910.
- Walther, Gerda. *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*. Ramagen: Reichl, 1960.
- Walton, Roberto. "Aparecer y lo latente." en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III*, ed. Rosemary Rizo-Patrón y Antonio Zirió Q., 105–20. Lima-Morelia: UCP-UMSH, 2009.
- . "El 'viraje' en los 'Beiträge' de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl." *Investigaciones fenomenológicas* 9 (2012): 89–115.
- Warren, Nicolas de. "On Husserl's Essentialism." *International Journal of Philosophical Studies* 14, no. 2 (Junio 2006): 255–70.
- Weber, Jean-Paul. *La constitution du texte des Regulae*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1964.

- . “Sur la composition de la ‘Regula IV’ de Descartes.” *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 154 (1964): 1–20.
- Wehrle, Maren. “‘Feelings as the Motor of Perception’? The Essential Role of Interest for Intentionality.” *Husserl Studien* 31 (2015): 45–64.
- . “Die Normativität der Erfahrung – Überlegungen zur Beziehung von Normalität und Aufmerksamkeit bei E. Husserl.” *Husserl Studies* 26 (2010): 167–87.
- Welter, Rüdiger. *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*. München: W Fink, 1986.
- Welton, Donn. “Bodily Intentionality, Affectivity and Basic Affects.” en *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Dan Zahavi, 177–97. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . “El mundo como horizonte trascendental.” *La Lámpara de Diógenes* 7, no. 12 y 13 (2000): 98–113.
- . *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2000.
- . “The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method.” en *The New Husserl. A Critical Reader*. Ed. Donn Welton, 255–88. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- Westerlund, Fredrik. “Phenomenology as Understanding of Origin. Remarks on Heidegger’s First Critique of Husserl.” en *Heidegger und Husserl im Vergleich*, ed. Friederike Rese, 34–56. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.
- Wiegand, Olav K. *Interpretationen der Modallogik: Ein Beitrag zur Phänomenologischen Wissenschaftstheorie*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1998.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Puebla: BUAP-ITACA, 2011.
- . *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: IBERO-Plaza y Valdés, 2004.
- . *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. México: Plaza y Valdés, 2014.
- . “Mundo circundante y mundo de la vida en 1919.” *Studia Heideggeriana* V, Heidegger – Husserl (2016): 75–102.
- . *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Universidad Iberoamericana - Plaza y Valdes, 2007.
- . “Técnica, verdad e historia del ser.” en *La técnica ¿orden o desmesura?* Ángel Xolocotzi y Célida Godina, 51–63. Puebla: BUAP-Libros de Homero, 2009.
- Yamaguchi, Ichiro. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- Zahavi, Dan. “Husserl and the ‘absolute’.” en *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, eds. Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens, 71–92. Dordrecht-Heidelberg-London-New-York: Springer, 2010.

- . *Husserls Phänomenologie*. Trad. Bernhard Obsieger. Tübingen: Siebeck, 2009.
- . "Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness." en *The New Husserl. A Critical Reader*. Ed. Donn Welton, 157–80. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- . "Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible." *Continental Philosophy Review* 32, no. 3 (July 1999): 223–40.
- . "Phänomenologie und Transzendentalphilosophie." en *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, ed. Günter Figal y Hans-Helmuth Gander, 74–99. Frankfurt am Main: Klostermann, 2009.
- . *Self-Awareness and Alterity*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- . *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge-London: MIT Press, 2008.
- . "The Fracture in Self-Awareness." en *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, ed. Dan Zahavi, 21–40. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- . "The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*." *Husserl Studies* 18, no. 1 (Enero 2002): 51–64.
- Zirión Quijano, Antonio. "About the Notion of Phenomenology, One More Time." en *Phenomenology 2005, vol. II: Selected Essays from Latinoamérica*, eds. Zeljko Loparic y Roberto Walton, 629–46. Bucarest: Zeta Books, 2007.
- . "¡Ah, qué cosas éstas! (Respuesta a 'Las cosas de la fenomenología')." *Devenires* 29, no. XV (Enero-Junio 2014): 129–80.
- . "The Call 'Back to the Things Themselves' and the Notion of Phenomenology." *Husserl Studies* 22 (2006): 29–51.
- . "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema 'A las cosas mismas'." en *La actualidad de Husserl*, compilador Antonio Zirión, 99–123. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM-Fundación Gutman-Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- . "El resplandor de la afectividad." en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Acta del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, eds. Rosemary Rizo-Patrón y Zirión Q. Antonio, 139–53. Lima-Morelia: PUCP-UMSNH, 2009.