

Heidegger frente a Husserl en la *Introducción a la investigación fenomenológica**

Husserl against Heidegger in the *Introduction to Phenomenological Research*

Por: **Hernán Gabriel Inverso**

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Escuela de Humanidades

Universidad Nacional de San Martín

Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET

Buenos Aires, Argentina

E-mail: hernaninverso@filo.uba.ar

Fecha de recepción: 31 de enero de 2017

Fecha de aprobación: 20 de junio de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a04

Resumen. Desde los orígenes de su formación en fenomenología, Heidegger emprendió modificaciones metodológicas que tematizan el campo de la vida preteórica y llevan a la hermenéutica del Dasein creando tensiones respecto de Husserl que afectaron tanto la dimensión teórica como la personal. En este trabajo se estudia este viraje señalando sus orígenes tempranos y concentrándose en los aportes del curso *Introducción a la investigación fenomenológica*, del semestre de invierno de 1923/1924. Este ámbito presenta aspectos relevantes para comprender el modo en que se redefine la noción de fenomenología, la estrategia de impugnación de la posición husserliana por su cartesianismo y los puntos que distancian las perspectivas respecto de la conciencia y la facticidad. El recorrido resultante ofrece elementos para comprender los puntos que llevarían poco más tarde a la fricción entre ambos pensadores que marcó profundamente la filosofía contemporánea.

Palabras clave: Fenomenología, cartesianismo, conciencia, facticidad, precomprensión

Abstract. From his origins in Phenomenology, Heidegger undertook methodological changes which thematize pre-theoretical life and lead to the hermeneutics of Dasein. This process created tensions with Husserl that affected both the theoretical and the personal dimensions. This article studies this turning point, showing its early origins and focusing on the contributions of the *Introduction to phenomenological research* course, from the winter semester of 1923/1924. This text presents relevant aspects in order to understand the way in which Heidegger redefined the notion of phenomenology, the strategy to object the husserlian position because of its cartesianism, and the tension between consciousness and facticity. This exploration will offer elements to comprehend the points that would lead to the friction between both philosophers in a manner that marked out contemporary thinking.

Keywords: Phenomenology, cartesianism, consciousness, facticity, precomprehension

* El artículo hace parte del proyecto de investigación UBACyT 2014-2017 (SECyT-UBA) “Fenomenología, hermenéutica y lógica trascendental. Los niveles fenomenológico, protofenomenológico e intrahermenéutico del análisis trascendental. Los niveles paratranscendentales y no-transcendental del análisis fenomenológico y hermenéutico” dirigido por el Dr. Roberto Walton, radicado en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Cómo citar este artículo:

MLA: Inverso, Hernán. “Heidegger frente a Husserl en la *Introducción a la investigación fenomenológica*.” *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 49-72.

APA: Inverso, H. (2017). Heidegger frente a Husserl en la *Introducción a la investigación fenomenológica*. *Estudios de Filosofía*, 56, 49-72.

Chicago: Inverso, Hernán. “Heidegger frente a Husserl en la *Introducción a la investigación fenomenológica*”. *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 49-72.

La orientación general de la búsqueda heideggeriana está marcada por un problema distinto al que motivó a Husserl. La vida fáctica y no la certeza aparece en primer plano en un marco caracterizado como ontológico y fenomenológico, es decir que abrevia en esta última línea, pero se coloca en una tradición de discusión que no suspende la posición de efectividad del mundo, sino que, por el contrario, la coloca en primer plano. En su autopresentación en el momento de presentarse para la obtención de un cargo de Profesor en Göttingen en 1922 Heidegger afirmó: “Las investigaciones que sustentan la totalidad del trabajo realizado frente a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica (*Die Untersuchungen, auf denen die vollständig ausgearbeiteten Vorlesungen gründen, haben das Ziel einer systematischen phänomenologisch-ontologischen Interpretation der Grundphänomene des faktischen Lebens*)”.¹ La formulación combina la referencia a la fenomenología con una referencia a la ontología de la facticidad que revela la transformación que cambiaría la fenomenología reflexiva por la fenomenología hermenéutica.² Quitar el fenómeno de la vida de los límites del enfoque científico sería claramente el punto de partida, y generó una crítica profunda de la posición de Husserl y la línea que lo une a los orígenes cartesianos.

Con desarrollos que se remontan a 1919, el año 1923 resulta relevante para la dirección que tomarían las investigaciones de Heidegger. El material de las cartas que han salido a la luz señala este momento como un punto de especial tensión desde la perspectiva de Heidegger, que sólo encontraría respuesta en Husserl algunos años más tarde, hacia 1927, a partir del conflictivo episodio de la redacción del artículo para la *Enciclopedia británica*.³ En 1923, sin embargo, Heidegger no deja de comentar entre sus conocidos el abandono de la empresa husserliana. Presionado por la incertidumbre respecto de sus presentaciones en Marburgo y Gotinga, Heidegger siente desazón frente al porvenir y se aferra al valor todavía no reconocido de sus intuiciones. Dado que su camino se bosqueja a partir de modificaciones respecto de los desarrollos husserlianos, no faltan exabruptos que condenan este suelo. Así no duda en decir en una carta a Löwith que “Husserl nunca fue filósofo, ni un segundo de su vida” y “cada vez es más ridículo”,⁴ y mezcla de modo marcado lo teórico y lo personal de un modo oscuro cuando poco después afirma “ahora estoy por completo parado sobre mí mismo”, lo cual lo lleva a temer que “quizás el viejo advierta en

1 GA 16, 44.

2 Véase sobre este punto la caracterización de F. Hermann (1981) y (1990, 15-22), que se ha extendido en la literatura sobre este tema, y J. Adrián (2005, 157-173) y (2011, 213-238).

3 Sobre este episodio, véase T. Sheehan y R. Palmer (1997), A. Xolocotzi (2009) y H. Inverso (2017a).

4 Carta del 20 de febrero a K. Löwith en T. Kisiel y T. Sheehan (2015)

verdad que le estoy retorciendo el cuello, y entonces se acaba la expectativa de la sucesión”.⁵ A pesar de los temores, la sucesión en Friburgo se daría, pero en un clima en que estas fricciones acumuladas preparaban el distanciamiento abierto producido por la actitud política que adoptaría Heidegger unos años después.

Más allá de los exabruptos, la rivalidad se ampara en el optimismo de haber encontrado argumentos de peso para formular objeciones a la fenomenología, por lo cual el material producido en estos momentos resulta una vía para determinar en qué se basaba esta declaración de parricidio, que no deja de ser una alusión cara a la historia de la filosofía para indicar la voluntad de independencia de las nuevas filosofías. En el presente trabajo nos interesa la forja de las nuevas categorías que se da en este momento y que lleva a Heidegger a sentir que está violentando el suelo husserliano. Caracterizaremos, por tanto, los puntos de partida del apartamiento heideggeriano respecto de la fenomenología de Husserl, para considerar luego los aspectos relevantes vertidos en la *Introducción a la investigación fenomenológica*, primer curso que dicta en Marburgo, en el semestre de invierno de 1923/1924, donde pretende una caracterización general de la fenomenología entendida bajo una nueva luz. En este marco podremos explorar las objeciones respecto de Husserl y su herencia cartesiana y el conflicto en ciernes entre estudio de la conciencia y reflexión sobre la facticidad. Este recorrido hará posible elucidar aspectos que preanunciaban el rumbo de una relación controvertida entre Husserl y Heidegger que se gestó de manera silenciosa en estos años para salir a la luz tiempo más tarde, confirmando los inicios tempranos de un destino de caminos separados.

1. El inicio de la fenomenología heideggeriana

Los primeros rasgos claros de una filosofía propia suelen ubicarse en 1919, cuando Heidegger, con 30 años y oficiando de docente en Friburgo desde hacía cuatro, comienza un trabajo de crítica explícita acompañada de una exploración sistemática de una variante fenomenológica adaptada a su peculiar orientación temática. El curso de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, es visto usualmente como la bisagra tras la cual surgen las primeras críticas a Husserl originadas por la explicitación de los rasgos de la vida preteórica como tema y la necesidad de un nuevo método de corte hermenéutico.⁶ En rigor, no se trata de un método que reniegue de la fenomenología, sino, por el contrario, de un intento de superar sus limitaciones manteniendo íntegro el propósito de “ir a las cosas mismas”, ya que, como veremos, Heidegger encuentra progresivamente variadas razones para concebir la fenomenología husserliana como una deriva que

5 Carta del 8 de mayo de 1923 a K. Löwith en T. Kisiel y T. Sheehan (2015).

6 Véase J. Adrián (2013, 47-75).

se extravía en sus propósitos. Frente a ello, considera que es preciso recuperar el lado práctico de la filosofía que ofrezca el espectáculo del mundo y de la vida sin la distorsión de la actitud teórica.⁷

Esta opción es descrita como “una encrucijada metódica que decide sobre la vida y la muerte de la filosofía en general (*der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet*)”,⁸ en un giro que se parece mucho a una frase que Husserl utilizará varios años más tarde, en las *Conferencias de París*, para retratar el error que Descartes comete tras arribar al *cogito*, cuando se extravía cegado por las influencias de la escolástica que trató de dejar atrás y adopta el modelo matemático que lo lanza por el camino de la deducción.⁹ Allí compara la situación con estar en la escarpada cresta de un risco y enfatiza la necesidad de “avanzar con calma y seguridad” pues de ello depende “la vida filosófica y la muerte filosófica”.¹⁰ Con la misma imagen, Heidegger sugiere que el compromiso de Husserl con la búsqueda de certezas según un modelo científico reedita el error cartesiano que denunció y se esforzó sin éxito por evitar.

Incluso el principio de todos los principios, según el cual todo lo que se manifiesta originariamente en la intuición debe tomarse simplemente como lo que se da y dentro de los límites en los que se da,¹¹ queda acotado a los modos de darse teóricos, que son minoritarios, punto que obtura la precomprensión. En efecto, en el marco de los aspectos constitutivos, Heidegger se esfuerza en señalar la importancia de una cierta precomprensión que actúa como condición de posibilidad de que se capte una cosa “como algo” (*als was*).¹² En este curso aparece una preocupación marcada por señalar esta dimensión como un nivel más fundamental que el teórico en el que quedaría atrapado el enfoque husserliano. En esta crítica podría resumirse la causa última de desacuerdo entre ambos pensadores y a ella se remiten los desarrollos de detalle.

La descripción fenomenológica de la situación de clase ofrecida en este trabajo de 1919, donde Heidegger reconstruye la vivencia de “ver una cátedra” señala en el mismo sentido.¹³ La comprensión del ser (*Seinsverständnis*) es un rasgo

7 GA 56/57, 59.

8 GA 56/57, 63.

9 Sobre este punto, véase R. Ariew (1999, 7, 38) y L. Velasco Guzmán (2010).

10 Hua I, 9. Sobre el contexto de las *Conferencias de París*, véase H. Inverso (2016a, 100-114).

11 GA 56/57, 109.

12 Véase C. Gutiérrez (1998, 27-42).

13 “O sea, no es que primero yo viera superficies marrones que se cortan, y que luego se me presentaran como cajas, después como pupitres y finalmente como pupitre académico, de manera que yo pegara en la caja la etiqueta de la cátedra (*kein –wie man sagt- Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als*

esencial de lo humano que de algún modo incluye y redefine la intencionalidad. La vida humana se da en horizontes de significatividad, en plexos de sentido que remiten a una estructura hermenéutica.¹⁴ El mundo no es una totalidad de cosas sino la totalidad de significaciones que ofician de horizonte de comprensión de las cosas que es anterior a todo acto de percepción. Puede ser muy interesante, desde este punto de vista, imaginar cómo un objeto se muestra a la conciencia y cómo la conciencia lo “maqueta” captando líneas y superficies e infiriendo excedentes no percibidos, pero lo cierto es que estos ejercicios son artificiosos, ya que esta descomposición es algo que no conduce al modo en que las cosas se manifiestan. Vemos libros y no páginas numeradas salpicadas de manchas negras, dirá poco después,¹⁵ con una imagen que volvería mucho más tarde en el último de sus seminarios dictado en 1973 en su casa de Friburgo, en el barrio de Zähringen, cuando intente explicar su relación teórica con la fenomenología husserliana.¹⁶ Esta vuelta señala hacia una línea de largo término que se inicia en los primeros años del vínculo.

Este marco permite comprender el momento de crítica a las filosofías de la conciencia en que Heidegger está embarcado en el momento de iniciar el período de Marburgo. La figura de Descartes cobra importancia, ya no como indicio de la vía de neocartesianismo que hay que purificar, como en Husserl, sino como el comienzo de un error mayúsculo. Se trata de una revisión que está lejos de ser momentánea, como muestra, de nuevo, su reaparición en textos tardíos como los seminarios de Le Thor y Zähringen. Esta cuestión se entronca, en efecto, con la discusión sobre la naturaleza de la fenomenología, razón por la cual se mantendrá con plena vigencia también en las apropiaciones de la fenomenología francesa.¹⁷

2. Hacia una redefinición de la fenomenología

Remitamos ahora, según dijimos, a la *Introducción a la investigación fenomenológica*, primer curso que Heidegger dicta en Marburgo, en el semestre de invierno de 1923/1924, entre cuyos alumnos estaba H. Marcuse. El dispositivo general del

akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so dass ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett) (GA 56/57, 71) y agrega luego: “lo significativo es lo primario, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de una captación desnuda de la cosa. Viviendo en un mundo circundante, hay significación para mí siempre y por doquier, todo es mundano, ‘mundeá’ (*das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft “es weltet”*)” (GA 56/57, 73).

14 Véase J. Adrián (2011, 221).

15 GA 56/57, 71.

16 GA 15, 383.

17 Sobre esta cuestión, véase J. Greisch (1991, 50) y H. Inverso (2016a).

enfoque cobra vuelo y vincula la búsqueda de certeza asociada con una visión acrítica de ciencia como la causa de la asociación de la conciencia exclusivamente con sus elementos teóricos.¹⁸ Se ha visto en esta modificación una impronta que se remonta a las críticas de P. Natorp, lo cual se liga con el conocimiento cercano que Heidegger tenía del neokantismo en el que se había formado, especialmente por sus contactos con Rickert, pero también por el neokantismo preponderante en Marburgo y en el clima general de esta época en Alemania.¹⁹ Por cierto, los temas asociados con el problema del juicio –tema sobre el que presentó en julio de 1915 una clase en el seminario de Rickert, con quien tomó su primer curso en 1912-, la lógica o la noción de validez son temas típicos de esta corriente y están presentes entre las preocupaciones iniciales de Heidegger. En este marco se insertan las críticas de P. Natorp a la fenomenología.²⁰ Al mismo tiempo, los rasgos teóricos comunes al neokantismo y la fenomenología llevarán a una crítica de ambos, considerando especialmente la posición de P. Natorp como una suerte de neohegelianismo.²¹

Lo cierto es que el curso de 1923/1924 concentra una serie de claves importantes para comprender el viraje de la fenomenología en manos de Heidegger. Las observaciones preliminares son sugestivas. Las dos tareas que se plantea son “fijar y abrir el horizonte dentro del cual cabe esperar determinados estados de cosas (*Feststellen und Aufschliessen des Horizontes, innerhalb dessen bestimmte Tatbestände zu erwarten sind*)” y describirlos logrando “familiaridad con los objetos y el modo y la manera de tratar teóricamente con ellos (*Vertraurheit mit den Gegenständen und der Art und Weise des theoretischen Umgangs mit ihnen*)”²². Se trata de un énfasis en la práctica que recuerda el comentario de *Mi camino en la fenomenología* acerca de las clases de Husserl, aunque la referencia a la tradición está en primer plano. En este espíritu advierte contra “falsas esperanzas”: “1. No hay ninguna noticia periodística sobre fenomenología, ninguna revelación de un truco para la intuición de esencias; 2. Más peligroso porque está enraizado: aquí no se ofrece ningún fundamento, ningún programa o sistema, ni siquiera cabe esperar filosofía (*Keine journalistische Auskunft über Phänomenologie und Verraten eines Tricks der Wesensschau. 2. Gefährlicher, weil fester eingesessen: Hier wird keine Grundlegung, kein Programm oder System gegeben: nicht einmal Philosophie ist zu erwarten*)”²³.

18 F. Hermann, en GA 17, 330.

19 Sobre la relación entre Heidegger y el neokantismo, véase T. Kisiel (1988, 1-40), F. Schalow (1992, 15-25) y P. García Ruiz (2002, 125-150),

20 Véase A. Xolocotzi (2007, 49-76), R. Wu (2002, 174-186).

21 Sobre este punto, véase M. Bowler (2008, 64 ss.), F. de Lara (2009, 100), R. Scharff (2014, cap. 7).

22 GA 17, 1.

23 GA 17, 1.

Con aires de ironía plantea Heidegger una caracterización negativa para indicar que no se trata de un método automático que revele algún mecanismo que merezca la atención periodística, a la manera de los anuncios sobre descubrimientos científicos, lo cual implica, con todo el peso de la sugerencia, que la fenomenología está lejos de las ciencias y sus hallazgos. A la vez, tampoco es una pseudociencia que apele a los trucos para alcanzar un objetivo de cualidades mágicas. Tampoco es un programa en el medio de los extremos, que pueda responder a la pregunta por el fundamento en términos tradicionales. Cabe notar la distancia entre esta advertencia y las presentaciones husserlianas, con las que este acercamiento está en tensión.²⁴ En este sentido, la investigación fenomenológica no es ciencia, pero tampoco es filosofía, porque “estoy convencido de que la filosofía ha llegado a su fin (*Es ist meine Überzeugung, dass es mit der Philosophie zu Ende ist*)”.²⁵ El pensar como había sido concebido hasta el momento es un proyecto acabado, tras lo cual hay que entender que aquí emerge otra cosa que no habrá de despeñarse en desvaríos. No hay, sin embargo, un inicio *ex nihilo*. La continuidad con la filosofía tradicional estará presente todo el tiempo, tanto en sus vertientes antiguas como temporalmente cercanas. Con plena conciencia de este punto afirma Heidegger que “de importancia son sólo los estados de cosas”, y que todas las consideraciones ulteriores son secundarias, en un giro que adviene como una suerte de versión heideggeriana del “ir a las cosas mismas”²⁶.

La explicitación del tema del curso despierta una declaración de principios, ya que se propone aclarar la expresión ‘fenomenología’, internarse en las *Investigaciones lógicas* como obra fundacional y recorrer el desarrollo posterior explicitando “cuánto de ella se mantiene, cuánto de ella se ha abandonado o, por último, en lo que respecta a su significación decisiva, a cuánto de ella se ha renunciado”²⁷. Es decir que adhiriendo a los lineamientos generales hay puntos que quedan fuera de consideración y otros que deliberadamente serán controvertidos. Esta redefinición viene de la mano de la puesta en primer plano de la cuestión de la existencia, entendida como el mundo y su trato con él, que dicta las posibilidades de interpretación de la existencia.

En este marco, Heidegger enfatiza la pasión de preguntar como actitud requerida para seguir el trabajo compartido y se extiende en un breve *excursus* sobre

24 Sobre las presentaciones, véase H. Inverso (2016a, 17-119).

25 GA 17, 2.

26 Sobre la cuestión de los principios de la fenomenología, véanse las formulaciones husserlianas en Hua I, 132, Hua III/1, 51, Hua XIX/1, 10 y las propuestas de ampliación de J. L. Marion (1989) y M. Henry (2003, 77-104), con los estudios de E. González Di Piero (2011) y H. Inverso (2016a, 288-304).

27 GA 17, 2.

los prejuicios, para aclarar que su ausencia es utópica. Detrás de esta afirmación podría verse una intención polémica respecto de la posición husserliana, atendiendo a la inconsecuencia de tomar este punto como *desideratum*, pero debe notarse que se rescata la necesidad de una actitud de renuncia a los prejuicios, aunque no se complete del todo, en el camino de acceso a las cosas. En esa línea se adelanta sintéticamente una crítica al conocimiento científico concebido como un desvío de lo que fue auténtico en Grecia y luego se desvirtuó hasta generar el hastío del conocimiento, una transformación en teorías tergiversadoras que bloquean la disposición a preguntar.²⁸ Es por ello que la invitación final es sugerente: “ustedes no deben pensar que tienen que pensar lo que aquí es pensado (*Sie dürfen nicht meinen, meinen zu üssen, was hier gemeint wird*)”²⁹. No habrá una filosofía como se la concibió hasta el momento, sino un intento de señalar una dirección nueva.

Tras esta serie de consideraciones se despliega un texto estructurado en tres partes. La primera examina las nociones de *phainómenon* y *lógos* en Aristóteles y su conexión con la interpretación husserliana; la segunda está dedicada al retorno a Descartes y la ontología escolástica que subyace a sus planteos, lo cual desde el inicio sugiere una posición de mayor carga crítica que la que hay en Husserl, y la última parte despliega la tesis del descuido de la cuestión del ser en Descartes y en Husserl y el señalamiento de líneas de exploración propuestas que anticipan varios desarrollos que efectivamente formarán parte de los estudios de Heidegger en los años siguientes.

El objetivo de revisión del concepto de fenomenología se lleva adelante con una impronta histórica. Heidegger comienza por listar el origen asociado con el wolffiano J. Lambert, donde se caracteriza a la fenomenología como teoría para evitar la experiencia ilusoria, que daría lugar a la versión kantiana en que se otorga la función de determinar los límites de los principios de la sensibilidad.³⁰ Más tarde formaría parte del enfoque hegeliano y durante el s. XIX daría lugar a proyecciones asociadas con la fenomenología de la religión, donde apunta a sus diversas manifestaciones, y tenía lugar en los planteos de Brentano, dato al que refiere a través de comentarios de Husserl.³¹ Esto nos lleva al punto central y a la pregunta por el fenómeno, donde Heidegger recomienda comenzar por excluir la ambigua acepción de ‘apariencia’.³²

28 Sobre este punto, véase A. Constante (2004, 58).

29 GA 17, 3.

30 Véase E. Spiegelberg (1994, 11-12) y D. Moran (2000, 6-7).

31 Véase D. Moran y T. Mooney (2002, 9-12).

32 GA 17, 6.

La etimología de ‘fenómeno’, que lleva al verbo *phaino*, ‘traer a la luz’, y *phôs*, luz, según el mismo esquema que persistirá en el # 7 de *Ser y tiempo*, se toma como inicio para remontarse a la cosa. No hay, sin embargo, una inmersión en el mundo en busca de la “cosa-fenómeno”, sino que Heidegger apela al auxilio de Aristóteles y su análisis de la percepción visual en *De Anima*, II.7.³³ Allí plantea el Estagirita que “aquello de lo que hay visión, eso es visible”,³⁴ pasaje que Heidegger traduce como “lo perceptible en el ver es lo visible (*Das im Sehen Vernehmbare ist das Sichtbare*)”, ejemplo de lo cual es el color, lo que se ve a la luz.³⁵ La claridad no es visible, pero deja ver las cosas, por lo cual es un “modo de presencia de”.³⁶ En su propia versión de “la tierra no se mueve”,³⁷ Heidegger se pone del lado de la opinión aristotélica condenada por la ciencia contemporánea cuando dice que la luz no se mueve.³⁸

Una revisión rápida del modo en que Aristóteles clasifica las cosas perceptibles le permite asociar este punto con un modo de ser y plantear que fenómeno es, entonces, “un destacado modo de presencia del ente”.³⁹ El paso ulterior será aludir al mostrarse en la oscuridad, que también deja ver cosas, como escenario de manifestación de ciertos fenómenos. Esta oscuridad es en rigor una *dúnamis*, categoría que señala la posibilidad, de modo que la oscuridad resulta claridad posible. Nada hay aquí de apariencia ilusoria -lo cual le permite a Heidegger, de paso, impugnar las críticas que Rickert acababa de publicar-,⁴⁰ pues fenómeno es “lo que se muestra a sí mismo en sí mismo como existente (*was sich an ihm selbst zeigt als Daseiendes*)”,⁴¹ y por tanto tiene “la pretensión explícita de servir de base para todo preguntar y explicitar posteriores (*was sich an ihm selbst zeigt, wird dadurch in eine fundamentale Stellung gedrängt*)”.⁴² Así entiende Heidegger la debatidísima expresión

33 Sobre la importancia de Aristóteles en el pensamiento heideggeriano, véase A. Vigo (2008, 17-38).

34 *De Anima*, II.7, 418a26.

35 GA 17, 7.

36 GA 17, 8.

37 En *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (1934), Husserl acomete la tarea de realizar una “Inversión de la teoría copernicana” y allí afirma que “la tierra no se mueve”.

38 La excusa se la provee el comentario de F. Trendelenburg (1877), que a propósito del texto aristotélico se apresura a condenar la crítica de Aristóteles a Empédocles y afirmar que este último es el que quedó acreditado por la ciencia moderna.

39 GA 17, 9.

40 Rickert (1923/1924, 235-280). Véase sobre este punto, E. Fink (1994, 95-175) y I. Kern (1964).

41 GA 17, 11.

42 GA 17, 12.

aristotélica *sôizein tà phainόμενα*, remitiendo al programa de la ciencia en su orientación a lo existente.⁴³

Para dar cuenta de la noción de *lógos* Heidegger recurre de nuevo a Aristóteles, esta vez a través del *De interpretatione*, que considera un texto tardío y en el que le cuesta ver el sustrato expositivo.⁴⁴ Toma de allí la caracterización del *lógos* como voz significativa (*phonè semantiké*) y no sólo sonido, dado que abre al lenguaje y el modo de ser destacado en virtud de su asociación con la *phantasia*. No lo dice Heidegger, pero aquí podría mencionar el modo en que la misma raíz de fenómeno, presente también en *phantasia*, se dibuja en el seno mismo del *lógos*. Tampoco se detiene demasiado Heidegger en el pasaje en que Aristóteles delinea y clarifica la noción de verdad proposicional, indicando la diferencia entre la mención de nombres y predicados aislados y la afirmación o negación que adviene con su combinación.⁴⁵ Le interesa aquí pasar a la afirmación del lenguaje como ser del hombre y de la presuposición de sentido implícita en todas sus variantes,⁴⁶ y sobre el *lógos* afirmativo (*lógos apophantikós*) sugiere que está vinculado con *aletheúein*, “un dar el ente como no encubierto” y su contrario, el *pseúdesthai*.⁴⁷ Esta asociación, de tanto vigor en la obra de Heidegger, está aquí puesta a los efectos de señalar que sólo el *lógos apophantikós* es susceptible de análisis veritativo. La detención a que invita el lenguaje en la caracterización aristotélica le sirve a Heidegger para dar los rasgos de la comprensión y el trato con el mundo, donde está comprendida la posibilidad de engaño y error.⁴⁸ Sobre el análisis del error se remonta al problema de cómo las cosas pueden llegar a ser designadas como falsas y su conexión con la noción de no existencia, en un movimiento que resulta un eco de las discusiones entre Platón, Antístenes y Aristóteles.⁴⁹ Por este entrelazamiento de lenguaje en un mundo que “ofrece en su específico carácter de ser posibilidades de error”⁵⁰ se explica la asociación entre fenómeno y lo que es sólo aparente.

43 Sobre la relevancia de este punto, véase G. Owen (1980), J. Cleary (1994, 61-97) y E. Berti (2009, 107-119).

44 Heidegger sigue la edición de Waitz (1846). Sobre la datación del *De interpretatione*, véase C. Shields (2012, 11-12).

45 Sobre este punto de doctrina aristotélica y sus implicancias para la noción de verdad en Heidegger, véase M. Wrathall (1999, 69-88) y (2004, 443-463).

46 GA 17, 17.

47 GA 17, 20.

48 GA 17, 30.

49 Véase N. Cordero (2002, 323-344) y H. Inverso (2011, 173-189).

50 GA 17, 39.

3. Husserl y el cartesianismo

Con botas de siete leguas, Heidegger llega a Husserl con una nueva advertencia: es preciso no dejarse llevar por la idea vacía de la certeza, que obtura toda autenticidad filosófica y no deja venir a nuestro encuentro lo que se manifiesta.⁵¹ El cartesianismo husserliano no habría visto que la obsesión de certeza es una variante de la precipitación y por tanto una curiosa vía hacia el error.⁵² El origen de esta desviación surge precisamente de la transformación de la noción de fenómeno: en tanto se asocia a lo que es aparente y engañoso, se legitima como tema central el problema de la certeza y el mundo se desdibuja como contingente en una “idea que la existencia se inventa para sí misma, en cierta medida, a partir de una inteligencia que se ha vuelto loca”.⁵³ Así es que la mirada perdió su apropiación de las cosas y partió en pos de certezas ilusorias, de modo tal que es la idea la que impone su tiranía sobre un estado de cosas, en lugar de escuchar cómo ese estado de cosas establece el modo de ser abordado. Con esto invita Heidegger a no hacer “recortes” de objetos sujetos a la imposición de métodos, sino a la espera de que el método surja de la confrontación con las cosas.⁵⁴

En el acercamiento propuesto, si la *ousía* es la presencia y apunta al ser del ente, el fenómeno es el ser mostrándose a sí mismo, manifiesto u oculto, y a este aspecto se orienta la fenomenología.⁵⁵ Para aclarar este punto Heidegger refiere a *Ideas I*, donde Husserl afirma que la fenomenología es “la ciencia eidética descriptiva de la conciencia trascendental pura (*deskriptive Wesenslehre der Transzendental reinen Erlebnisse*)”,⁵⁶ lo cual incorpora a la conciencia como tema de esta disciplina. Con esto surge la pregunta acerca del pasaje que permite que la conciencia tome este lugar primordial. Volviendo al análisis aristotélico del ver advierte Heidegger que, a falta de una noción de conciencia, se reconoce ahí “el ver mismo como ente”,⁵⁷ y lo mismo sucede con la *nóesis*, pero hay que esperar mucho más para que se desarrolle una noción de conciencia que soporte a la fenomenología como disciplina. Esto apenas sucederá con la publicación husserliana de *Investigaciones lógicas*, que pretenden traer a la conciencia las cosas y provocan por tanto un “ir a las cosas mismas”.⁵⁸ “Conciencia” remite,

51 GA 17, 43.

52 Sobre el error en Descartes y su relación con la precipitación, véase C. Wee (2006, 77-150) y E. Scribano (2016, 599-613).

53 GA 17, 43.

54 GA 17, 44.

55 GA 17, 46.

56 Hua III/I 156.

57 GA 17, 48.

58 GA 17, 50. Sobre esta fórmula, véase A. Ziri3n Quijano (1989) y (2003).

por tanto, a una categoría de objetos a los que se accede por percepción interna y que se dirigen hacia algo.

La clave hermenéutica a la que apela Heidegger para caracterizar la conciencia es la preocupación, que deja venir al ser aquello de lo que se preocupa. La estructura intencional es comprendida y redefinida en términos de preocupación y, por tanto, descubrimiento de su objeto, que resulta, en esta preocupación, explicitado. En este proceso la conciencia se entrega (*sich verschreibt*) y se pierde (*sich verliert*).⁵⁹ Dando por sentada esta estructura, la pregunta es ahora qué preocupación toma a la conciencia misma como contenido temático, vía por la cual se configura una manera de dar cuenta de la noción husserliana de *reflectio* convertida ahora en una suerte de “preocupación de sí”.⁶⁰ En este movimiento “la preocupación se dirige al conocimiento reconocido (*Die Sorge geht auf die erkannte Erkenntnis*)”.⁶¹ El diseño husserliano se orienta a explicar el lugar de la ciencia y del conocimiento en general y reorientarlo “a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*)”.

Para caracterizar esta posición Heidegger apela a una revisión rápida del artículo “La filosofía como ciencia rigurosa” publicado por Husserl en la revista *Logos* en 1911, donde la preocupación epistemológica en pos de un fundamento es clara.⁶² Heidegger retoma sintéticamente los términos del artículo de Husserl a propósito de la relación entre el naturalismo como efecto del descubrimiento de la naturaleza como objeto de la ciencia natural matemática y su búsqueda de legalidades, fagocitando el objeto específico de la filosofía. En este clima se produce “la naturalización de la conciencia (*Naturalismus des Bewusstseins*)” que se inicia con Descartes, en la cual el ser anímico es tratado como objeto de la psicología experimental y lleva a un planteo general “ciego para las ideas”.⁶³ Heidegger nota que si bien podría decirse que en el tiempo transcurrido desde su planteo inicial estos desarrollos permearon en la psicología, no lo hicieron con la fuerza suficiente como para crear cambios efectivos y “no se ha seguido ninguna purificación de la ciencia guiada por la fenomenología (*aber keine von da aus geleitet Reinigung der Wissenschaft*)”.⁶⁴ En este sentido, la posición conservaba su vigencia en 1923 y la

59 GA 17, 57-58.

60 No nos detenemos aquí en la serie de conexiones que esta idea presenta con las ideas clásicas de *epiméleia heautoû* y *cura sui* y sus apropiaciones contemporáneas, sobre todo el terreno de la filosofía foucaultiana, que por esta vía presentarían vínculos con la fenomenología comprendida como una suerte de *cura sui*.

61 GA 17, 60.

62 Sobre el artículo de *Lógos*, véase J. González López (1998), R. Walton (2006), L. Rabanaque (2013) y H. Inverso (2017b).

63 GA 17, 67. Véase A. Xolocotzi (2004, 43-44).

64 GA 17, 69.

situación, por cierto, no había cambiado, sino que, al contrario, décadas posteriores vieron el surgimiento de movimientos de naturalización de la fenomenología.⁶⁵

El ser de la conciencia, asociado con el flujo y la variación, se opone al ser de la naturaleza y sus identidades y, conforma, en todo caso, una unidad monádica por encontrarse en una temporalidad doblemente infinita.⁶⁶ Esas peculiaridades requieren un método distinto del de las ciencias naturales y hay que recurrir al análisis de esencias, orientado a ver las conexiones ideales. Sólo por esta vía es posible alcanzar evidencia y certezas absolutas que funden el conocimiento.⁶⁷ Revisando los elementos de la posición de Husserl, Heidegger sugiere que incluso “el planteamiento purificado del problema es, sin embargo, todavía naturalismo (*die gereinigte Problemstellung ist trotzdem noch Naturalismus*)”, afirmando que hay elementos en estos desarrollos cuya potencialidad no fue captada por su autor.⁶⁸

En este sentido, la preocupación por la científicidad estricta quita la atención de “las cosas mismas”, salvo como condición de posibilidad y lleva a concebir la conciencia de un modo parcelado, lo cual se nota especialmente en que “la conciencia práctica es tratada siempre de modo analógico (*Das praktische Bewusstsein wird immer analogisieren behandelt*)”,⁶⁹ es decir que toda la atención va hacia los aspectos teóricos y sobre lo que no entra en esta categoría se presupone una aplicación similar. Hay que notar, no obstante, que las indicaciones de aplicabilidad son repetidas y numerosas, lo cual indica que si bien es cierto que el problema de la rigurosidad se enfoca desde la perspectiva teórica, eso no implica en modo alguno que la fenomenología se desentienda de otros terrenos.⁷⁰

La caracterización husserliana del historicismo como exageración de la idea de la historia como ciencia de hechos queda emparentada con el naturalismo, según sostiene Husserl en “La filosofía como ciencia rigurosa”, pero Heidegger nota que

65 Sobre estas líneas, véase G. Vargas Guillén (2001, 71-82),

66 GA 17, 70.

67 GA 17, 72.

68 GA 17, 81.

69 GA 17, 82.

70 Heidegger caracteriza la preocupación con cuatro rasgos: la luz de fondo, que recorta el campo de visión y lo enfoca en una determinada orientación; el caer presa de la preocupación en tanto no sabe nada de ella misma y consume toda energía absorbiéndose en sí misma; el construir anticipadamente como reflejo de su expresabilidad en tanto “sistemática programática”, es decir que se da un sentido mediante un programa que brinda tranquilidad con la fuga hacia la supuesta omniabarcancia del plan general; el entrapamiento se desprende de lo previo, en tanto la preocupación se entrama a sí misma determinando todo desde su luz de fondo y condenando como inexistente todo lo que queda fuera de ella; el descuido surge del entrapamiento, finalmente, en tanto toda preocupación descuida algo y es precisamente de lo que pretende ocuparse (GA 17, 85).

las bases no son las mismas y eso sume al enfoque íntegro en una cierta vacilación,⁷¹ que termina en la asociación entre historicismo, relativismo y escepticismo sin una consideración cabal y específica del fenómeno histórico. En este sentido, la existencia humana sería lo que queda descuidado en la preocupación por la certeza científica, en una formulación que en cierto modo resume la objeción de principio que lleva a Heidegger a derivas que conformarán una variante fenomenológica con cambios sustantivos respecto del modelo husserliano.

Es así que Heidegger plantea que la cuestión principal es comprender la conciencia en lo que toca al carácter de su ser. Esto no conduce por el camino husserliano. Al contrario lleva a notar sus deficiencias revelando el sentido que guía su preocupación primaria y, en ese mismo movimiento, permite captar qué se excluye, qué se deja “auténticamente como descuidado” para “no ser molestada de ninguna manera en su descuido (*nicht in ihrem Versäumnis gestört wird*)”.⁷² Así, la fenomenología en su variante husserliana pone la existencia humana como algo abandonado en el concepto de ser humano, la aísla para borrarla y que de este modo no se vuelva peligrosa y afecte el programa general.

Heidegger nota una torsión sugestiva en la consideración del historicismo en relación con la validez apostando a suscitar angustia ante la idea de la existencia sin validez absoluta, donde se recrea la sensación existencial de inseguridad para provocar el abandono de este terreno, de modo tal que la angustia ante la existencia dicta el descuido de la esfera existencial y el arrojarse en la trampa de la búsqueda de certeza científica que deja inexploradas las condiciones de la angustia originaria. Esta exploración conduce a Heidegger a identificar preconcepciones sobre la existencia que traicionarían la intención de un abordaje sin supuestos: se supone un hombre que valora por sobre todo la verdad y su conservación, considerando que la verdad equivale a validez y que se alcanza por la vía teórica, con el absurdo como su contrario. Heidegger cuestiona con esto, como es notorio, la radicalidad del enfoque husserliano.

4. Conciencia y facticidad

Sobre la base de estas revisiones Heidegger explora la tensión entre conciencia y facticidad. Todo el desarrollo está puesto a los efectos de enfatizar, como ya se indicó, que los extravíos de Husserl están provocados por su compromiso con postulados cartesianos. En este sentido, los reparos que, según hemos visto, el filósofo de Moravia dirigió contra el horizonte cartesiano son a juicio

71 GA 17, 89.

72 GA 17, 90.

de Heidegger insuficientes, dado que habría quedado atado a presupuestos más básicos que pervierten la investigación íntegra con la preocupación de la certeza y sus persistencias medievales. Heidegger evita afirmar que se trata del mismo mecanismo y sugiere que la distinción fundamental entre los dos enfoques radica en el contenido de la conciencia y se refleja en varios puntos de vista que conectan ambas filosofías.⁷³

La impronta cartesiana “ha obstruido y cortado el paso de un modo todavía más radical a las posibilidades de que nos encontremos con el ser específico de la conciencia (*sie hat die Begegnismöglichkeiten des spezifischen Seins des Bewusstseins noch radikaler verlegt und verbaut*)”.⁷⁴ Esto impide el acceso al ser genuino de la conciencia y ofrece material para señalar tres aspectos en que Husserl se interna en determinaciones fatales para el curso de la fenomenología. El primero concierne a la consideración de la intencionalidad como comportamiento específicamente teórico, lo cual se revela en que la mención opera como parámetro de toda vivencia. El segundo señala el modo de concebir la evidencia como coincidencia de lo mentado y lo dado asociada con la aprehensión y la determinación que se transfiere análogamente a los distintos modos. El tercero apunta a la determinación de la investigación fenomenológica como investigación eidética según determinaciones ontológicas ajenas a la conciencia y tributarias de la lógica formal, de modo tal que “la conciencia trascendental cae presa de una ulterior reducción, la eidética (*Das transzendente Bewusstsein verfällt einer weiteren Reduktion, der eidetischen*)”.⁷⁵ En este sentido, afirma Heidegger: “Hoy se ha hecho real y toda la intensidad del trabajo husserliano se concentra en encontrar en el *cogito* un punto de partida todavía más radical que el que logró Descartes, para desde él encontrar la *máthesis* de las vivencias, y determinar puramente *a priori* las posibilidades puras de las vivencias. El principio fenomenológico “a las cosas mismas” ha experimentado una interpretación totalmente determinada (*Heute ist es faktisch geworden und die ganze Intensität der Husserlschen Arbeit konzentriert sich darauf, noch einen viel radikaleren Ausgangspunkt im cogito zu finden, als es Descartes gelungen war, um con da die Mathesis der Erlebnisse zu finden, rein a priori die reinen Möglichkeiten der Erlebnisse zu bestimmen. Das phänomenologische Prinzip ‘zu den Sachen selbst’ hat eine ganz bestimmte*

73 Sobre este punto, Inverso (2015, cap. 3). Sobre la cuestión del cartesianismo en Husserl y la discusión sobre su supuesto abandono progresivo, véase L. Landgrebe (2004, 163 ss.), I. Kern (1977), J. Drummond (1975, 47-69), S. Luft (2004, 198-234), A. Staiti (2012, 39-56) y H. Inverso (2016b).

74 GA 17, 266.

75 GA 17, 274.

Auslegung erfahren)”.⁷⁶ Se asiste, por tanto, a un recorte arbitrario que somete a las cosas a un lecho de Procusto, en tanto se va hacia ellas no directamente, como se declara, sino en la medida en que son tema de una ciencia.

Sobre esto vuelve Heidegger al análisis de la preocupación por el conocimiento reconocido en relación con su ser-que-descubre (*das Erschliessendsein*). A los ya mencionados suma tres grupos de caracteres que revelan cada uno un rasgo de la preocupación por la certeza -lejanía,⁷⁷ transponer⁷⁸ y nivelación del ser-⁷⁹ que conforman determinaciones del *Dasein* mismo en fuga ante sí mismo, preocupado por encubrirse. A este ser-en-huida del *Dasein* llama Heidegger ‘retorcimiento’, y constituye un rasgo que mina la intencionalidad como orientación hacia la existencia, pues “lo que rehúye la preocupación es la existencia en la posibilidad de su ser-conocida y de su interpretación (*Was die Sorge flieht, ist das Dasein in der Möglichkeit seines Erkenntseins und seiner Ausgelegtheit*)”.⁸⁰ Este fenómeno de retorcimiento fue visto hasta ahora como *reflectio* y aquí se enfoca como una mirada a la estructura del ser en cuanto tal y especialmente del “ente que se es” (*Das Seiende, das man ist*),⁸¹ el que lleva en sí la posibilidad de convertirse en “yo soy”.⁸²

Con esta redefinición y comprensión en otro horizonte de nociones como intencionalidad y reflexión se arriba al *Dasein* en el mundo, en su facticidad, en su determinación originaria como existente, que huye como defensa ante la amenaza que surge del extrañamiento, del volverse extraño en el ente que acecha en la cotidianidad. Esta huida se da hacia la familiaridad y el tranquilizarse, y al perderse en la reflexión el *Dasein* se vuelve invisible. Esta idea que cierra la *Introducción a la investigación fenomenológica* redefine las coordenadas de búsqueda filosófica, ya que no hay que practicar la reducción para ir tras la conciencia pura, sino que cabe avanzar en pos de lo que llamará más tarde una metafísica del *Dasein*.

76 GA 17, 274.

77 La *lejanía del ser* implica que se *encumbra* en tal lejanía y en este sentido *se capta erróneamente* y trastorna cualquier posibilidad de conocimiento. Lejos de alterarse, la idea de la certeza la *tranquiliza* y *enmascara* su actitud con al proyecto de una fundamentación radical (GA 17, 281-282).

78 El *transponer* señala que el acceso al ser pasa por la ciencia y *madura la carencia de necesidad*, en el sentido de que no se interroga a las nociones tradicionales sobre su origen y alcances, ocultando la *pregnancia* de su temporalidad y sumiéndose en el *descuido* que lleva al ausentarse de la temporalidad (GA 17, 282-283).

79 La preocupación por la certeza cierra el paso a la posibilidad de que el ser del *Dasein* se halle en su propia posibilidad, y en este sentido extravía la pregunta por el ser, la cambia por el ser-objeto para la ciencia y por ello todo ser se reduce a un mismo plano (GA 17, 283).

80 GA 17, 285.

81 GA 17, 287.

82 GA 17, 288.

5. Corolarios

Esta labor de diseño de una hermenéutica de la facticidad será acompañada de una revisión de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología y del papel de la reducción,⁸³ tal como se ve en el curso de 1925 *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, que explicita los puntos de distanciamiento en vista de una radicalización del proyecto husserliano privilegiando la autodonación del ser frente a la conciencia y su *reflectio*.⁸⁴ Se trata, en algún sentido, de una revisión de la intencionalidad, en tanto la conciencia no es constituyente sino que se da en el mundo y desde él el *Dasein* lo comprende desde el horizonte de la precomprensión. La intencionalidad como actividad noética se redefine en términos de preocupación como orientación al plexo mundano. Ya no hay enigma de la trascendencia, como en *La idea de la fenomenología* de Husserl,⁸⁵ sino un sujeto instalado en la mundanidad que tiene como desafío no extraviarse en la cotidianidad y esto muestra precisamente que la estructura intencional no indica distancia sino habitación en el mundo, estado de apertura.

Se trata de un cambio de perspectiva respecto de las condiciones para la donación, de modo tal que donde Husserl encuentra la vía de la conciencia pura, Heidegger prefiere la mundanización del sujeto ante la sospecha de “teorización” de la relación intencional. Está lejos de ser claro que las críticas de Heidegger sean realmente aplicables al programa husserliano, especialmente porque los ámbitos que se consideran dejados de lado no lo son dentro de la lógica del diseño original, mucho menos si se tienen en cuenta las obras del último período, prefigurados ya entre sus planteos tempranos, como ejemplo de lo cual oficia el recorrido temático del curso de 1910/1911, *Problemas fundamentales de fenomenología*. En realidad, la *epoché* introduce un cambio de actitud que amplía en lugar de reducir el campo de la experiencia y apunta a deshacerse de los prejuicios que entorpecen el acceso al mundo, que desde el inicio permanece íntegro. Por ello Husserl insistirá en que la constitución es el proceso que permite que lo constituido aparezca y se muestre tal cual es, y en él yo y no yo son momentos inseparables e irreductibles.

El mundo queda implicado sin dualismos y sin riesgo de pensarlos como instancias separadas. Por el contrario, es clara la fórmula del final del § 62 de *Ideas II*: “Yo, nosotros y el mundo nos pertenecemos mutuamente (*also ich, wir, die Welt gehören zusammen*)”,⁸⁶ de modo que nos aproximamos al mundo sin que pierda

83 Sobre este punto, véase Inverso (2015, 87-99).

84 Véase J. Adrián (2011, 225).

85 Véase, por ejemplo, Hua II, 43.

86 Hua IV, 288.

nada de su ser u objetividad, como se afirma en el § 41 de *La crisis de las ciencias europeas*.⁸⁷ Esto no persuade a Heidegger, que propone como alternativa una suerte de estrategia de “tracto abreviado” que asegure una hermenéutica de la facticidad diseñando un “sujeto” arrojado al mundo mismo que comprende a la manera de un borramiento de toda distancia potencialmente distorsiva.

Estos desarrollos desembocan en *Ser y tiempo*, obra que constituye el trabajo al que suelen dirigirse las lecturas de la tradición posterior. A ella se asocia el texto de los *Problemas fundamentales de la fenomenología* que Heidegger dictó en 1927 y completan, aunque con desarrollos parciales, los planteos inconclusos de *Ser y tiempo*.⁸⁸ El curso de 1927 dedica toda su segunda parte a la cuestión de la diferencia ontológica, que resulta de fundamental importancia para dar cuenta de esta suerte de redefinición de la estrategia trascendental tras el abandono de la oposición entre empírico y trascendental. Este lugar será ocupado por la diferencia entre Ser y ente, que será denominada en el curso de 1927 “Diferencia ontológica”,⁸⁹ pero cuyos rasgos generales operan ya en los textos previos.⁹⁰

Las lecciones de Friburgo y los trabajos del período de Marburgo se declaran repetidamente encolumnados en un enfoque fenomenológico y apelan a menudo a la fórmula de “ir a las cosas mismas”, en un marco de amplia libertad para variar los focos y contenidos del nuevo proyecto. El esquema tributario de la filosofía de Husserl se hará presente en el desarrollo posterior de la obra de Heidegger, cuando la transformación de la conciencia en *Dasein* resulte insuficiente para completar el programa de abandono de la metafísica de la presencia que se vuelve central.⁹¹ En este desplazamiento se asentó la posición de Heidegger para señalar la necesidad de colocar el punto de partida del pensar en la comprensión del mundo cotidiano. Así, el poner entre paréntesis husserliano contrasta con el comprender el “ser en el mundo” de la vertiente existencial. Este contraste impulsó la toma de posición en las

87 Hua VI, 154-155.

88 Con una estructura planificada de dos partes, la primera dedicada al sentido del ser y la segunda pensada como destrucción de la ontología de Occidente, finalmente el texto sólo contiene las dos primeras secciones de la primera parte, la analítica del *Dasein* y su relación con la temporalidad, y falta la tercera, que debía abordar la vuelta desde la temporalidad al sentido del ser. Heidegger señaló que los desarrollos de esta tercera sección podían rastrearse en el curso de 1927, aunque la conexión no es directa, y su primera parte, que constituye un recorrido histórico-crítico de tesis tradicionales sobre el ser puede asociarse a este trabajo también con los contenidos de la segunda parte.

89 Mencionemos aquí solamente a título de ejemplo la caracterización del *Dasein* en tanto distinto de los entes por su precomprensión del ser, de modo que “sólo hay ser si el *Dasein* comprende el ser” (GA 24, 22) y, por tanto, de la diferencia entre el ser y los entes, que implica la precomprensión de la prioridad trascendental del ser sobre los entes y sus rasgos de condicionamiento histórico (GA 26, 199).

90 Sobre estos rasgos, véase C. Lafont (2004, 268-269).

91 Sobre este punto, véase T. Sheehan (2001, 3-16) y A. Xolocotzi (2005, 733-744).

líneas posteriores que adhirieron a la fenomenología llevándolas a redefinir la noción de reducción. En efecto, el análisis de los existenciaristas del *Dasein* se transformó a partir de la *Kehre* en una impugnación de la metafísica de la presencia que dictó la sospecha respecto de los elementos de subjetividad que operaban tras la noción de *Dasein* y, consecuentemente, la necesidad de avanzar hacia una tematización del ser que no se desvíe a través de esas sendas peligrosas.

En suma, el inicio del período de Marburgo trae aparejado el diseño de un diagnóstico de fallo general de la fenomenología tributario de su actitud teórica, junto con la serie de desarrollos que preparan una vertiente alternativa unida a la ontología de la facticidad, lo cual constituye el material con el cual Heidegger pretende haber logrado “quebrar el cuello” de Husserl. Hemos visto que varios planteos son forzados y exagerados, tanto como los juicios despectivos que para esta época desperdiga contra Husserl entre sus conocidos,⁹² pero pueden ser comprendidos todos en el horizonte de un intento de autoafirmación que disminuye los méritos de la tesis adversaria para facilitar el encumbramiento de la propia. Con el tiempo llegarán juicios más benévolos, donde Husserl recupera un lugar de privilegio.⁹³ Por otra parte, esta serie de objeciones respecto de la actitud teórica, su relación con la estructura intencional y la dimensión de la facticidad, que hacia 1927 entrarían en conocimiento y frontalmente en colisión con Husserl,⁹⁴ coadyuvarían los desarrollos del último período de producción husserliana, donde se multiplican

92 La carta a Jaspers en julio de 1923 es clara a este respecto: “Husserl está completamente desatado –si realmente estuvo “atado” alguna vez, lo cual he comenzado a dudar más y más. Anda como loco, profiriendo trivialidades que te harían llorar. Vive de su misión como “Fundador de la Fenomenología”, pero nadie sabe lo que significa. Nadie entiende una “matemática de la ética” (¡lo último!)”.

93 El reconocimiento de los aportes husserlianos es claro en textos tardíos como *Mi camino en la fenomenología*, donde las *Investigaciones lógicas* dejan de ser un ejemplo de ridiculez, y el *Seminario de Zähringen*, donde Husserl está asociado con el desvelamiento de la investigación radical.

94 Husserl se lamentó hacia finales de la década de 1920 de la dirección de sus seguidores, donde Heidegger está primariamente señalado. En una carta a G. Albrecht de diciembre de 1930 se lamenta: “Es una situación trágica, en la que, a pesar de que estoy absolutamente seguro de que en la última década llevé mi filosofía fenomenológica a la madurez, a la claridad y pureza, a un amplitud de problemas y métodos abarcativos que trazan el genuino sentido y la vía para la filosofía de todo el futuro, vino una nueva generación a escena que malinterpreta mis fragmentos y comienzos incompletos publicados en su sentido más profundo, que propaga una fenomenología supuestamente mejorada y me reverencia como a un viejo pasado. Así es que estoy otra vez filosóficamente solo, como estaba cuando empecé (*Es ist eine Tragik der Situation, dass, während ich dessen absolut gewiss bin im letzten Jahrzehnt meine phänomenologische Philosophie zu einer Ausreifung, zu einer Klarheit und Reinheit und zu einer problematischen und methodischen Weite gebracht zu haben, die der Philosophie für alle Zukunft den echten Sinn und die notwendigen Wege vorzeichnet –eine neue Generation aufgetreten ist, die, meine veröffentlichten Bruchstücke und unvollkommenen Anfänge ihrem tiefsten Sinn nach missdeutend, eine vermeintlich verbesserte Phänomenologie propagiert und mich als den alten Papa verehrt, der nunmehr überholt sei. So bien ich wieder philosophisch einsam wie in meinen Anfängen*)”. (HuDo III/ IX, 75).

las reflexiones sobre la generatividad y sus aspectos culturales y geo-históricos, en una suerte de respuesta sobre la potencia de la fenomenología para dar cuenta de la facticidad y una muestra de que el cuello de Husserl no estaba tan roto.

Bibliografía

1. Adrián, J. (2005). “Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revision Heideggers früher Stellung zu Heidegger ausgehend vom Kriesgnotsemester 1919”. *Analecta Husserliana*, 88, 157-173.
2. Adrián, J. (2011). “El joven Heidegger y los postulados de los prepuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica”. *Thémata. Revista de Filosofía*, 44, 212-238.
3. Adrián, J. (2013). “Husserl, Heidegger y el camino de la reflexión”. *Logos*, 46, 47-75.
4. Ariew, R. (1999). *Descartes and the last scholastics*. Ithaca: Cornell University Press.
5. Berti, E. (2009). “‘Phainomena’ ed ‘endoxa’ in Aristotele”. In W. Lapini *et al.* (eds.), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battezzatore*. Genova: Glauco Brigati, 2009, 107-119.
6. Bowler, M. (2008). *Heidegger and Aristotle: Philosophy as Praxis*. London: Continuum.
7. Cleary, J. (1994). “φαινόμενα in Aristotle’s Methodology». *International Journal of Philosophical Studies*, 2, 2, 61-97.
8. Constante, A. (2004). *Martin Heidegger, en el camino del pensar*. México: UNAM.
9. Cordero, N. (2002). “L’interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de ‘forme’ (eidos, idea)”, en M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*. Paris: Vrin.
10. de Lara, F. (2009). “Fenomenología y dialéctica. La crítica de Heidegger a la dialéctica”, en A. Rocha (ed.) *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. Barranquilla: Uninorte.
11. Drummond, J. (1975). “The Structure of Intentionality”, en R. Bernet, D. Welton y G. Zavota (eds.) *Critical Assessments of Leading Philosophers*. London: Routledge, vol. 3.

12. Fink, E. (1994). “La philosophie phénoménologique d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine”, en *De la phénoménologie*, traducción al francés de D. Franck. Paris: Minit, 95-175.
13. García Ruiz, P. (2002). ¿Ontología Fundamental o Teoría Del Conocimiento? Heidegger Crítico Del Neokantismo. *Signos Filosóficos*, 7, 125- 150
14. González Di Pierro, E. (2011). “Gegebenheit y Donation: dos modos de dación fenomenológica. La crítica de Marion a Husserl. Coincidencias y divergencias”. *Devenires*, 12.
15. González López, J. (1998). “Husserl-Dilthey. Análisis de una confrontación a propósito del artículo de *Logos*”, *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas*, Santiago de Compostela.
16. Greisch, J. (1991). “L’herméneutique dans la phenomenologie comme telle”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96.
17. Gutiérrez, C. (1998). “La hermenéutica temprana de Heidegger”. *Ideas y Valores*, 47,107, 27-42.
18. Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie*, I, Paris: PUF.
19. Heidegger, M. (1975-). *Gesamtausgabe* = GA, Frankfurt: Klostermann.
20. Hermann, F. (1981). *Der Begriff bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt: Klostermann.
21. Hermann, F. (1990). *Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt, Klostermann.
22. Husserl, E. (1950-). *Gesammelte Werke-Husserliana I-LX* = Hua, Dordrecht: Springer.
23. Inverso, H. (2011). “Ontología y verdad: la dimensión antepredicativa y el problema de los simples en Antístenes, Platón y Aristóteles”, en C. Mársico (Ed.), *Polythreleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Rthesis.
24. _____. (2015). *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*. Buenos Aires: Prometeo.
25. _____. (2016a). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires –Tesis doctoral.

26. Inverso, H. (2016b). “La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental”. *Eidos*, 26, 43-73.
27. _____. (2017a). “¿Qué es la fenomenología? La vía psicológica y la colaboración entre Husserl y Heidegger en el artículo de la *Enciclopedia Británica*”. *Daimon*, 70.
28. _____. (2017b). “El programa fenomenológico y la construcción husserliana de los adversarios en ‘La filosofía como ciencia estricta’”, *Ideas y valores*, 66.
29. Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
30. _____. (1977). “The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl”, en F. Elliston et al. (Eds.) *Husserl: Exposition and Appraisals*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
31. Kisiel, T. (1988). “The Missing Link in the Early Heidegger”, en J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*. Washington: University Press of America, 1-40.
32. Kisiel, T. – Scheehan, T. (2015). *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 9. London: Routledge.
33. Lafont, C. (2004). *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt: Suhrkamp.
34. Landgrebe, L. (2004). “Husserl’s departure from Cartesianism” from Moran, D. - Embree, L.E., *Phenomenology: Critical concepts in philosophy 5: Heritage of phenomenology*. London: Routledge.
35. Luft, S. (2004). “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism”. *Research in Phenomenology*, 34.
36. Marion, J.-L. (1989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, PUF.
37. Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
38. Moran, D. y Mooney, T. (2002). *The Phenomenology Reader*. New York: Routledge.
39. Owen, G. (1980). “Tithénai ta phainómena”, en: Mansion, S. (ed.), *Aristote et les problemes de méthode*, Paris: Editions de l’institut supérieur de philosophie.

40. Rabanaque, L. (2013). “La vida entre conceptos abstractos y conceptos saturados. Dilthey y Husserl en torno a la naturaleza y el espíritu”, *Escritos de filosofía*, 1, 207-221.
41. Rickert, H. (1923/1924). *Gesammelte Schriften*. Tübingen: Mohr.
42. Schalow, F. (1992). *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue. Action, Thought, and Responsibility*. Albany: State University of New York Press.
43. Scharff, R. (2014). *How History Matters to Philosophy: Reconsidering Philosophy's Past After Positivism*. London: Routledge.
44. Scribano, E. (2016). “Descartes on Error and Madness”. *Rivista di Storia della Filosofia*, 4.
45. Sheehan, T. (2001). “A Paradigm Shift in Heidegger Research”. *Continental Philosophy Review*, 34.2, 183-202.
46. Sheehan, T. – R. Palmer (1997). *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931): The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, “Phenomenology and Anthropology”*, Dordrecht, Springer
47. Shields, C. (2012). *Categories and De Interpretatione*. Oxford: OUP.
48. Spiegelberg, E. (1994). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Dordrecht: Kluwer.
49. Staiti, A. (2012). “The Pedagogic Impulse of Husserl’s Ways into Transcendental Phenomenology”. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 33.1.
50. Trendelenburg, F. (1877). *Aristotelis opera*. Berlin: Weber.
51. Vargas Guillén, G. (2001). “La naturalización de la fenomenología”, *Franciscanum*, 43, N°129, 71-84.
52. Velasco Guzmán, L. (2010). “Cartesian Metaphysics. The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy”. *Multidisciplina*, 6.
53. Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
54. Waitz, T. (1846). *De Interpretatione*. Leipzig: Hahn.
55. Walton, R. (2006). “La filosofía como ciencia estricta según Husserl”. *Anuario de filosofía jurídica y social*, 21-53.

56. Wee, C. (2006). *Material Falsity and Error in Descartes' Meditations*. London: Routledge.
57. Wrathall, M. (1999). "Heidegger and Truth as Correspondence". *International Journal of Philosophical Studies*, 7.
58. _____. (2004). "Heidegger on Plato, truth, and unconcealment: The 1931-32 lecture on the essence of truth". *Inquiry*, 47.
59. Wu, R. (2002). *Consciousness-only Phenomenology*, Taipei: SB.
60. Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a "Ser y tiempo"*, México, Plaza y Valdés.
61. _____. (2005) "Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino de pensar de Martin Heidegger". *Endoxa*, 20, 733-744.
62. _____. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana.
63. _____. (2009) "'Quizás el Viejo advierta que le estoy retorciendo el cuello...'. Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929", *Contribuciones desde Coatepec*, 15, pp. 11-37
64. Zirion Quijano, A. (1989). "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema 'A las cosas mismas'". En A. Ziri3n Quijano (comp.) *Actualidad de Husserl*, Facultad de Filosofía y letras, UNAM, México, pp. 99-123.
65. _____. (2003). "La noci3n de fenomenología y el llamado a las cosas mismas", en Ángel Xolocotzi Yáñez (Coordinador), *Hermenéutica y fenomenología. Primer Coloquio*, Universidad Iberoamericana, México, 31-58.