



BUAP

**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

**FENOMENOLOGÍA DE LA *FACTICIDAD*: UNA
INVESTIGACIÓN ENTRE LA ETAPA TEMPRANA DE
HEIDEGGER Y EL HUSSERL TARDÍO**

Tesis presentada para obtener el grado de:

DOCTORADO EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA:

MTRO. MAYCO BERNAVE BURGOS MARTÍNEZ

Director de tesis:

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

Asesores de tesis:

**DR. RICARDO GIBU SHIMABUKURO
DR. ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ**

ENERO 2020

Agradecimientos

La presente tesis doctoral es el resultado del acompañamiento de mis asesores, Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro y Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez, a quienes agradezco todas sus observaciones, aportes y facilidades directivas para ampliar esta investigación. El tiempo en el cual desarrollé mi tesis estuvo enriquecida de las conversaciones con mi tutor Prof. Luis Ignacio Rojas Godina, quien siempre tuvo la disposición para atender todas mis dudas y ahondó mi trabajo con su vasto conocimiento en literatura fenomenológica. Del mismo modo, en el trayecto del trabajo no olvidaré las amenas reuniones friburguesas durante mi paso por la Universidad Albert Ludwigs, que de una u otra manera dieron impulsos, no sólo a la investigación, sino también la templanza para llevarla a cabo: a Álvaro, Erika, José Luis, José Pedro y Alexandra. Finalmente, es un hecho que sin el apoyo de mi esposa Samanta no hubiera sido posible terminar esta investigación, pues solo ella supo tolerar con aplomo mis largas ausencias, todas ellas exigidas por las cosas mismas.

Contenido

Introducción.....	6
Primera Parte: Aspectos metódicos.....	14
Capítulo I: La fenomenología en su contexto	14
1. <i>La década fenomenológica de Heidegger (1919-1929)</i>	15
2. <i>La fenomenología tardía de Husserl (1916-1936)</i>	16
3. <i>El trabajo en colaboración entre Husserl y Heidegger en Friburgo</i>	17
4. <i>El neokantismo y la fenomenología</i>	19
a) <i>El método trascendental</i>	22
b) <i>Psicología como filosofía trascendental</i>	25
5. <i>Wilhelm Dilthey y el principio de la vida</i>	28
a) <i>La ambigüedad de Dilthey en la historia de la hermenéutica</i>	29
b) <i>Husserl-Dilthey</i>	31
c) <i>Heidegger-Dilthey</i>	35
d) <i>El concepto de vivencia (Erlebnis)</i>	37
e) <i>La psicología y la fundamentación de las ciencias del espíritu</i>	39
f) <i>El mundo histórico</i>	44
6. <i>El concepto de “vivencia” en las Investigaciones lógicas</i>	46
a) <i>El papel de la “psicología descriptiva”</i>	47
b) <i>Las vivencias como actos psíquicos, contenido sensible (Inhalt) e intencional</i>	49
c) <i>La relación entre la vivencia y el fenómeno</i>	55
d) <i>La conciencia que vive</i>	57
e) <i>La corriente de vivencias y la temporalidad</i>	59
7. <i>La “vida fáctica” como tema de las primeras lecciones (1919-1923) en Friburgo de Heidegger</i>	60
8. <i>La fenomenología y las filosofías de la vida</i>	61
Capítulo II: Los caminos de la fenomenología	66
1. <i>El método fenomenológico</i>	66
a) <i>La reducción trascendental y la intuición eidética</i>	67
b) <i>El desarrollo de la intuición eidética</i>	70
c) <i>Descripción del método eidético</i>	71
d) <i>El a priori y la filosofía trascendental kantiana</i>	74
e) <i>El sentido genuino del a priori fenomenológico</i>	75
f) <i>La fenomenología eidética como posibilidad</i>	77

2.	La radicalización de la fenomenología	78
a)	Las nuevas vías para la reducción trascendental	78
3.	La reconfiguración del método: análisis estáticos y genéticos	80
a)	El sistema de la fenomenología	81
b)	La relación entre la actividad y la pasividad	84
c)	La constitución como articulación entre los análisis estáticos y genéticos	86
4.	La fenomenología como método de acceso	87
a)	La reducción y la epojé	87
b)	La intencionalidad	87
5.	La indicación formal como eidética concreta del Dasein	89
a)	El problema de la formación de los conceptos filosóficos	90
b)	La generalización y la formalización	92
6.	Excursus: Consideración sistemática de la edición de Husserliana	95
a)	La disposición del Archivo Husserl como índice de la sistematización de la fenomenología	96
Segunda Parte: la fenomenología como ciencia primordial de la vida		103
Capítulo III. El mundo como fenómeno		103
1.	La constitución del mundo de la vida (Lebenswelt): nivel eidético	106
a)	Las estructuras eidéticas del mundo: La actitud natural y el “concepto natural de mundo”	106
b)	La primera configuración del mundo como naturaleza	107
2.	El concepto natural del mundo (natürlichen Weltbegriff) y el estar-en-el-mundo (in-der-Welt-sein)	109
a)	La mundaneidad del mundo como estructura eidética	113
3.	La constitución del mundo: nivel trascendental	114
a)	El regreso desde las regiones de la naturaleza y el espíritu al mundo de la vida	114
b)	Mundo de la vida y mundo circundante (Umwelt)	118
c)	El carácter meditativo de tematización: ejecución de los análisis en primera persona	119
d)	La percepción (Wahrnehmung) del mundo natural como punto de partida 120	
e)	Estética trascendental u ontología del mundo de la vida	121
f)	La “pérdida” del mundo en la vía cartesiana	123
g)	La reducción como método de acceso al mundo de la vida	124
IV.	La fenomenología en su radicalidad como ontología del mundo de la vida	126

1. Crítica fenomenológica al primado de lo teórico	126
a) Logos, lógica, ciencia y la “lógica del origen” neokantiana.....	129
2. Las investigaciones “lógicas” de Husserl y Heidegger	133
a) La interpretación fenomenológica del logos	137
3. La correlación entre la lógica y la ontología.....	143
4. La relación entre la fenomenología y la ontología.....	144
5. ¿Ontología fundamental o regional?	149
6. La descripción fenomenológica.....	151
7. La “ontología fundamental” como ontología del mundo de la vida	155
8. La fenomenología trascendental sistemáticamente desarrollada es auténtica ontología universal: ciencia universal concreta o, también, lógica concreta del ser 159	
9. Excurso: La fenomenología como ciencia originaria o de los orígenes.....	160
a) El problema de la autodeterminación de la fenomenología como filosofía primera	163
b) El problema de la fundamentación de la ciencias o filosofías segundas..	165
c) La fenomenología trascendental en la articulación del método estático y genético.....	169
Conclusiones	171
Bibliografía.....	175

Introducción

Si bien estamos ya a un siglo del encuentro entre Husserl y Heidegger, todavía sigue pendiente una comprensión adecuada en torno a la relación filosófica de dos de los más importantes personajes de la filosofía contemporánea. Las más recientes investigaciones que han dado en un aspecto esencial respecto a estos dos pensadores mantienen una constante: la unidad de sus pensamientos. No obstante, la unidad es vista al interior del trabajo global de cada uno de estos filósofos. Estos trabajos se han llevado a cabo de lado de cada una de las “escuelas”, de lado husserliano está el trabajo de Welton (2000), y del lado heideggeriano Von Herrmann (2000). Pero aún dentro de cada unidad, no se ha podido transparentar cabalmente la posible unidad entre las dos propuestas en base a una idea común de fenomenología.

La tesis que buscamos defender es la siguiente: Aun cuando cada fenomenólogo se desmarcó de la propuesta que cada uno propugnaba, dentro de todas las diferencias que hayan podido enunciar, existe, a nuestro juicio, un punto común al radicalizar sus ideas de fenomenología, a saber, el fenómeno de la “experiencia fáctica de la vida”. Con ello no buscamos, como dijera Ricoeur, “injertar”¹ un concepto ajeno dentro de la fenomenología (Ricoeur 2003, 9). Ya el alumno y yerno de Dilthey, Georg Misch había intentado -estando en vida Husserl y Heidegger- tratar de vincular sus propuestas fenomenológicas como un tipo de filosofía de la vida, tal como en el fondo latía en la de aquél (Misch, 1930). Tanto Husserl como Heidegger marcaron sus distancias en su momento. Entonces, nuestra investigación no es novedosa al colocar en el centro de la discusión la problemática de la experiencia de vida con ambos pensadores. No obstante, en nuestro trabajo no buscamos simplemente algo no dicho dentro de la amplia literatura, lo que pretendemos más bien, antes que aceptar o rechazar la auto interpretación de cada uno, atendernos al análisis de cómo a partir de una radicalización de la fenomenología, aun separadamente, se desvela ésta misma estando asentada en el estrato originario de la vida fáctica.

Ahora bien, habría que especificar que entendemos por tal concepto, ya que por sí solo es bastante amplio. Ya en la concepción de la filosofía de la vida de Dilthey se hace un esfuerzo por circunscribir la vida a la “vida humana”. Pero tal como Rickert muy tempranamente vio en las “filosofías de la vida” (*Lebensphilosophie*), que todavía

¹ Ricoeur se refiere en su libro a la “hermenéutica”.

resonaba el influjo de una visión naturalista en cada una de ellas, más precisamente bilogista. (Rickert 1920).

La comprensión de la vida fáctica en la fenomenología, radicalmente, no se atiende a una región o visión positiva de la vida, tal cual lo haría, por ejemplo, la biología. La fenomenología no es una ciencia positiva, sino más bien ciencia que aclara el sentido de toda ciencia positiva. La relevancia que tendrá la vida fáctica para la fenomenología, tanto de Heidegger como de Husserl, será que con ella se comprende en amplio sentido nuestro estar en el mundo, el cual, por ello, es también “mundo de la vida”. Por ello, cada uno de ello se demarcará de cualquier perspectiva regional, tales como un antropologismo, psicologismo, vitalismo, biologismo etc. Entonces, debemos tener en cuenta que el surgimiento de la experiencia de la vida dentro de la fenomenología, en tanto vida fáctica, no atiende a ninguna de estas perspectivas regionales.

Un aspecto más a destacar será la metodología para justificar nuestro enfoque. De acuerdo con la línea interpretativa que seguiremos, nuestra investigación no puede ser ubicada simplemente como histórica o sistemática. Tendrá parte de las dos en tanto no podemos desvincular una de otra por el tema en cuestión. Los textos seleccionados corresponden mayormente al trabajo que cada uno realizó en Friburgo, es decir, al momento, más o menos, del encuentro de Husserl y Heidegger en Friburgo y los trabajos que realizaron en este periodo. Esto es, por un lado, la llamada década fenomenológica de Heidegger que va de 1919 a 1929, y, por otro, la vía genética de Husserl que puede datarse a partir de 1918 en adelante, aunque no todos los manuscritos de esta época, sino en volúmenes específicos de *Husserliana*. La elección de estos periodos radica en el énfasis que cobra, con amplia conciencia, como problemática central de sus investigaciones fenomenológicas.

En el Capítulo I se tematizará el contexto del encuentro entre Husserl y Heidegger a raíz de la llegada del primero a Friburgo en 1916. Con ello damos cuenta que las preocupaciones filosóficas de Husserl en esos años, las cuales se desprende de las problemáticas tratadas en los cursos en Gotinga y la preparación de su primera elaboración sistemática de la fenomenología de 1912, la cual se vio limitada a la publicación de *Ideas I*. En este punto Natorp y Dilthey fueron actores determinantes para la reconfiguración del método e idea de la fenomenología madura. El primero en su crítica a la noción de sujeto ya desde *IL*, su crítica al platonismo de la teoría fenomenológica del conocimiento y, finalmente, sobre el problema de la fundamentación última de la misma. El segundo pensador entrará en escena a raíz de la polémica del artículo de 1911 *La*

filosofía como ciencia estricta, pues a partir de ahí, en boca del mismo Husserl, se ampliará las investigaciones sobre la problemática sobre la constitución de la “naturaleza” y el “espíritu”, cuyos resultados se verán la noción extensa de la conciencia trascendental como cognitiva, volitiva y afectiva, además de la reconsideración del carácter “histórico” de la “conciencia” y del “mundo”. Por todo esto, tanto Natorp y Dilthey serán precursores para una reconfiguración del análisis estático y genético de la fenomenología. Con la división patente entre una parte estática y genética de la fenomenología, Husserl plantea realmente una sistemática de la fenomenología, esto aunado con la consideración de las diversas vías posibles para el método de la reducción (cartesiana, psicológica y del mundo de la vida) a partir de la década de los veinte del siglo pasado.

En el capítulo II planteamos el punto desde donde se puede ir configurando las afinidades fenomenológicas entre Husserl y Heidegger. La ubicación temporal que hemos elegido para la tematización de nuestro trabajo de investigación coincide con la profundización y radicalización de la fenomenología llevada a cabo por su fundador y su alumno estrella alrededor y después de 1919. Casi a su llegada a Friburgo en 1916, Husserl empieza a desarrollar las transformaciones en profundidad de la fenomenología, las cuales consistirán en una reelaboración del método e idea de la primera presentación de la “fenomenología trascendental” en *Ideas I*. Si bien ya desde 1912 en los manuscritos para lo que hoy conocemos como *Ideas II* encontramos planteamientos que se enmarcarán en lo que más tarde se entenderá como los “análisis genéticos” (el yo de las habitualidades y de las afecciones, el mundo de la vida, la motivación y la asociación), será hasta la década de 1920 que Husserl logre dar una presentación sistemática de estas investigaciones, cuyo contenido tuvo que ser retirado para su publicación en 1912 puesto que presentaban dificultades a ojos del autor. La clara diferenciación entre una fenomenología estática y genética vendrá de la mano con la elaboración de otras vías para la reducción, esto es, la distinción entre una vía cartesiana, psicológica y la del mundo de la vida. Las investigaciones más amplias y sistemáticas sobre la fenomenología genética ya las podemos encontrar en los llamados *Manuscritos de Bernau sobre la conciencia del tiempo* de 1917-1918 y las diversas lecciones sobre Lógica que Husserl dictará entre los años que van de 1920 a 1925. Por otro lado, la tematización de otras vías para la reducción será expuesta en las lecciones de invierno sobre *Filosofía primera* de 1923-1924.

El problema de la fenomenología tardía de Husserl fue precisamente la elaboración de una “sistemática de la fenomenología”. De esta ingente idea se ocupó Husserl hasta el

final de sus días. Por ello es muy complejo comprender fácilmente esta pretensión del fundador del movimiento fenomenológico, ya que esto implica conocer de manera adecuada sus investigaciones tanto públicas como inéditas. En tanto sistemática, los análisis estáticos y genéticos son “modos” de acercarse al “fenómeno” correlacional. De acuerdo con la concepción madura de la fenomenología, las investigaciones estáticas tienen como fin destacar estructuras esenciales de lo que se toma por objeto, en este nivel se toma a éste en su forma “acabada” u “horizontal”, y por lo cual su constitución se efectúa en base al esquema contenido-aprehensión (*Inhalt-Auffassung*) o en correlación noético-noemática. Por otro lado, desde un punto de vista de las investigaciones genéticas el objeto es tomado desde su origen, esto es, en su “desarrollo” o “verticalmente” en profundidad indagando por su constitución temporal y por ello, asimismo, se abre brecha para indagar por la conformación de su sentido en la historia. Por eso para Husserl, por un lado, las indagaciones estáticas serán formalistas y, por otro, los desarrollos genéticos serán “concretos”. Ahora bien, sabemos que para acceder propiamente al campo de lo “trascendental” o de los “fenómenos” Husserl se valdrá de la reducción. Una de las problemáticas de la llamada vía cartesiana serán los resultados solipsistas y de la difuminación o pérdida del mundo de esta vía. Con la implementación de la vía psicológica y del mundo de la vida se procede deliberadamente tomando de manera unilateral los problemas fundamentales de donde puede partir el fenomenólogo, pero que, sin embargo, tematizan a la fenomenología omnilateralmente. Por un lado, la vía psicológica hace abstracción de todo lo que no es el sujeto -por ello se considera una continuación de la vía cartesiana-, indagando o destacando directamente las estructuras esenciales noéticas, por ejemplo, de mi yo concreto, que en variación eidética pueden dar estructuras posibles de cualquier otro sujeto anímico. Estas estructuras esenciales una vez efectuada la reducción pueden resultar paralelas a las de la subjetividad trascendental. Además, en esta vía se hace tematiza el problema de la “empatía” (*Einfühlung*) y, por eso, llegando al contexto de la interacción en intersubjetividad o comunidad intersubjetiva. Por otro lado, en el mundo de la vida se toma el estrato de sentido noemático sin tomar en cuenta el polo egoíco. Esta vía tiene como fin destacar la “estructura” del mundo de la vida. A estos debemos las amplias descripciones de la apercepción y de la formación de sentido de acuerdo con una tipicidad de la experiencia del mundo. Al final no es que tengamos dos ámbitos de investigación separados, sino más bien una estructura necesaria de correlación noético-noemática, o, también llamado por Husserl el *a priori* de correlación universal: entre mundo de la vida y vida de la conciencia trascendental. Tanto

en la vía psicológica y la del mundo de la vida Husserl implementa los análisis estáticos y genéticos. Con ello Husserl mantendrá en sincronía el sentido esencialista y dinámico de la fenomenología en un sentido completo o sistemático.

Por otro lado, Heidegger empieza su camino abiertamente como fenomenólogo al iniciar su labor como *Privatdozent* en 1919 en Friburgo. Los primeros cursos en Friburgo son paradigmáticos, ya que ahí encontramos su idea de la fenomenología en tanto “ciencia” y “método” originarios pre-teoréticos, lo cual contrasta con de la delimitación exclusivamente “metodológica” patente de *Ser y tiempo*. Los primeros paralelos entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger en el contexto de los años veinte del siglo XX, son en la concepción científica y metódica de la misma. Sin embargo, el concepto “ciencia” -y correlativamente el carácter científico- no se atenderá a ninguna concepción naturalista, propio del estilo de la época, sino, más bien, en una concepción más originaria. Es verdad que ya la fenomenología de Heidegger desde sus primeros cursos no es una mera continuación del programa que había delineado Husserl hasta ese momento. Heidegger en esos años realizará estudios muy disimiles sobre el proto-cristianismo, los griegos, San Agustín, neoplatonismo y las distintas tendencias de su época. Pero debajo de todas estas investigaciones late una problemática en especial, a saber, la pregunta por el acceso a la “vida fáctica”. Tal como quedará planteado en el § 7 de *Ser y tiempo*, las investigaciones tempranas serán posibilitadas por el *modo de investigación* fenomenológica. El modo de tratamiento de las investigaciones seguirá la pauta husserliana de atenerse al “principio de todos los principios”, esto es, que la apertura de los fenómenos se dé en base a sus propias posibilidades. Ciencia y método originarios se entenderán en una concepción última o radical y, por cual, el método es sobre el que se montará la idea de ciencia, sin tener un objeto en especial o particular como las ciencias positivas, sino más bien ciencia fundamental o última. En este punto la idea de ciencia y método fenomenológicos coincidirán entre la noción del maestro y el alumno.

La fijación conceptual de los primeros cursos de Heidegger será de especial importancia. A ello debemos que Heidegger, apoyado en la fenomenología del maestro, forje el instrumental conceptual o las estructuras de la vida fáctica, a saber, como “indicadores formales”. Como antecedente a esta idea, no podemos obviar la teoría de Natorp sobre el método reconstructivo para la aprehensión de la subjetividad y la teoría Dilthey sobre las categorías de la vida. Sin dejar de mencionar, lo que el mismo Heidegger menciona en el primer curso de Friburgo de 1919, a saber, que Natorp había sido el único que había hechos objeciones genuinas a la fenomenología (GA 56/57, 101; 122). Estas

objeciones databan ya con la aparición de *IL* de 1900 y posteriormente a las *Ideas I* de 1912.² Para entender esta noción del joven Heidegger, tenemos que resaltar el carácter esencial de la vida fáctica fenomenológicamente, esto es, siendo genuinamente intencional. Tal como la teoría husserliana del conocimiento ya desde *IL* había dejado asentado, junto al modo intencional de tratamiento se encuentra otro elemento importante, a saber, la “intuición”, pues esta da cuenta del cumplimiento intencional, ya sea en su sentido vacío (como en la significación) o en cumplimiento (en persona), también llamado “evidente”. Pero Heidegger pretende un planteamiento más originario de esta concepción husserliana, que a sus ojos es unilateralmente “teorética”. Sobre esto se erige, de acuerdo con Heidegger, tres momentos en la concepción de la indicación formal: el sentido de contenido, el sentido referencia y el sentido de ejecución. Siguiendo esto, para Heidegger cada uno de los indicadores formales son las estructuras que articulan, siempre en sus tres momentos, el carácter intencional de la vida fáctica. De las distintos indicadores formales o vivencias intencional, será la “vivencia del mundo circundante” la que tematizará ejemplarmente la vida en su estado originario, cuyo sentido aparecerá eminentemente en tanto “pre-teorético”. Una vez explicitado el modo de tratamiento del joven Heidegger, entenderemos porque la intuición o actos sensible, sobre la cual Husserl aclaraba como el grado más primitivo sobre el cual se podría encaminar hasta los grados más altos del conocimiento, para Heidegger anteponga una intuición más originaria, a saber, como “hermenéutica”.

En el último capítulo se abordará el punto concerniente a la ontología como fenomenología, lo cual por mucho tiempo se pensó que no había relación en la idea de una ontología con Husserl y Heidegger.

Heidegger será reconocido en el escenario filosófico como el renovador de la antiquísima pregunta por el “ser”. Si embargo, las bases textuales para el planteamiento ontológico casi siempre se atienen a su auto-interpretación. Por ello, es muy probable que la delimitación de la fenomenología exclusivamente como “método” haya influido para que se descarte *a priori* la posible vinculación estructural de “contenido” entre su idea de ontología y la de su maestro. Dentro de la literatura secundaria son pocos los trabajos que han abordado esta cuestión. (Welton 2000), (Overgaard 2004) (Thurnher 2004), (Figal 2013).

² Como ya se ha mencionado, las objeciones habían calado hondo en el espíritu de Husserl y, por lo cual, le confesaré más tarde al mismo Natorp en una carta del 29 de junio 1918 que “Por más de una década yo he empezado a superar el platonismo estático y he planteado la idea de una génesis trascendental como el tema principal de mi fenomenología.” (Hua Dok III/5, 137)

La vieja interpretación que veía a la fenomenología de Husserl y Heidegger, una de corte “epistemológico” y la otra como “ontológica” (Schacht, 1972), respectivamente, ya no tiene mucho sustento con base, casi en su mayoría, de la obra completa de cada uno de estos pensadores. Fenomenología y ontología son asuntos que se asocian más fácilmente al trabajo temprano de Heidegger; sin embargo, con Husserl tal asociación requiere más de un revés.

En este último capítulo se intenta demostrar que hay una vinculación estrecha entre ambas ideas de ontología. Esto se verá más claramente, por un lado, en las primeras lecciones de Heidegger en Friburgo (1919-1923) y después en Marburgo (1923-1928) -lo cual se desdibuja totalmente en *Ser y tiempo*-, y, por otro, el trabajo de sistematización del periodo maduro de Husserl (1920-1936). En las lecciones de Heidegger antes aludidas se ve claramente como la pregunta por el “ser” va emergiendo en paralelo con la problematización de la “fenomenología constitutiva” de Husserl, esto es, el trabajo estático de las ontologías regionales y la idea de la fenomenología como ciencia última o filosofía primera de la década de 1920.

La ontología en Husserl empieza a perfilarse más claramente en su última obra *Crisis* de 1936, en particular como una ontología del “mundo de la vida”; no obstante, la idea presentada en *Crisis* apenas es esbozada. La ontología tendrá un papel significativo ya en el giro trascendental de la fenomenología, precisamente como la pregunta expresa por la “trascendencia” (*Ideas I*), motivo por el cual se deje de hablar de una “neutralidad metafísica” de la fenomenología (*Investigaciones lógicas*) y ahora se reconozca la importancia de la “constitución”. La idea más madura será planteada en las *Meditaciones cartesianas* como una ontología “universal” o también llamada “concreta”.

Por otro lado, la idea de la “ontología fundamental” de Heidegger surge en las primeras lecciones en confrontación con las “ontologías regionales” de Husserl. De ahí que el adjetivo “fundamental” se use para distinguirla de cualquier modo “regional” o, en otras palabras, de cualquier intento de tematizar al “ente” que precisamente no tiene la forma de “objeto” -tal es el caso del tratamiento de las ontologías regionales. Pero, para Husserl, el asunto de la propia constitución de la subjetividad trascendental no tiene el mismo nivel “estático” que el de las ontologías regionales. Para la tematización de la autoconstitución de la subjetividad Husserl ejecuta otro nivel de análisis, a saber, el de una fenomenología genética.

Para Husserl la idea de la fenomenología como ciencia última o filosofía primera se reconoce como tal cuando se asume a la subjetividad trascendental como fuente última

que constituye el sentido del mundo. Este reconocimiento sacará a flote el modo anónimo de vivir de la subjetividad trascendental en la “actitud natural”, asunto que no puede dejar de compararse con el cotidiano vivir del Dasein en la medianía del “uno” de Heidegger. Más allá de las diferencias terminológicas con ambos fenomenólogos, podemos ver casi el mismo nivel de análisis, esto es, el planteamiento ontológico a partir del fáctico “estar-en-el-mundo” o del “mundo de la vida”, lo cual nos permite hablar -si se nos admite el término- de una “ontología fenomenológica concreta”.

Primera Parte: Aspectos metódicos

Capítulo I: La fenomenología en su contexto

Ha pasado ya un siglo desde que diera inicio el trato estrecho entre Martín Heidegger y Edmund Husserl. La importancia de sus aportes y la más cercana culminación de sus obras completas, ha venido a rehabilitar el debate respecto a su complicada relación. La cuestión de la evolución o movimiento intelectual es de suyo complejo. No puede, de entrada, establecerse fácilmente ni una evolución, movimiento lineal, fracaso o quiebre en relación con el desenvolvimiento del pensar de un autor. El abordaje que nos permite aprehender mejor a un autor y su obra, en términos filosóficos, es por problemas. Ya que esto nos permite relacionar el tratamiento sistemático que da un autor a un problema e indagar sus orígenes y desenvolvimiento, en un contexto, para sólo así relacionarlo al todo. Esto nos posibilita establecer una comprensión adecuada de “la unidad del problema”.³ En lo que sigue buscaremos exponer la problemática de la experiencia originaria de la “vida” en la obra de dos de las figuras más destacadas del movimiento fenomenológico, Edmund Husserl y Martin Heidegger. Para ello, en este primer capítulo, remitiremos a otros dos personajes que en principio pueden parecer disimiles, pero que, no obstante, contribuyeron ampliamente en el abordaje o planteamiento y posterior desarrollo del problema que pretendemos investigar. El neokantiano Paul Natorp y el historicismo⁴ hermenéutico de Wilhelm Dilthey.

³ A esta conclusión llega Heidegger una vez terminada su disputa con Cassirer en Davos, dirigiéndose a la audiencia, “Y yo querría llamarles la atención sobre el hecho de que ven aquí en pequeña escala, la diferencia entre filósofos en *la unidad de la problemática*, cuando se trata de una escala mayor se expresa de manera muy distinta, y que, *en la confrontación con la historia de la filosofía, el primer paso es liberarse, en la historia de la filosofía, de la diferencia de las posiciones y puntos de vista para ver cómo precisamente la diferenciación de los puntos de vista es la raíz del trabajo filosófico.*” (GA 3, 296; 256. Cursivas nuestras). Está claro que aquí Heidegger se refiere a una liberación de “posiciones” y “puntos de vista” no fundados. Del mismo modo para Zahavi, las diferencias entre la llamada filosofía analítica y continental, las cuales han guardado una aparente distancia infranqueable en la historia de sus desenvolvimientos, pero que ya no sólo por tener un origen y problemas en común, sino que ya en el dialogo que está suscitándose entre representantes de ambas “corrientes” se logra entrever unas “inesperadas similitudes tanto como fructíferas y productivas diferencias”. “Acknowledging the diversity allows us to recognize the presence of unexpected similarities as well as fruitful and productive differences. Despite the undeniable sociological and institutional reality of the divide, however, the future looks more promising. An increasing number of philosophers are now active bridge-builders. *They work in and with different traditions and are actively pursuing philosophical insights wherever they are to be found.*” (Zahavi 2016, 11).

⁴ El adjetivo lo tomamos de Angela Ackermann, quien propone traducir *Historismus* por “historismo”, ya que como normalmente el adjetivo “historicismo” -que se utiliza para caracterizar a la filosofía de Dilthey- se le identifica con el modo reduccionista de las distintas escuelas históricas del siglo XVIII y XIX, de las cuales fue

1. La década fenomenológica de Heidegger (1919-1929)

La denominada “década fenomenológica”⁵ sirve para encuadrar el inicio de la labor docente de Heidegger tanto en Friburgo (1919-1923) como en Marburgo (1923-1928), cuyos resultados desembocarán en la publicación de su *Opus Magnum* de 1927. El año de 1929 es normalmente en donde se ubica el llamado tránsito hacia el “pensar onto-histórico”, es decir, un replanteamiento de la pregunta por el ser desde el enfoque de la “historia del ser”. Como muchas veces, la comprensión de las fechas sirve para como “indicación” solamente, pues tratándose del pensar, difícilmente podemos encontrar un punto en el tiempo que pueda dar cuenta del movimiento del pensar.

Con esto no queremos entrar en el debate de si después de esta fecha, la filosofía de Heidegger ya no puede considerarse como “fenomenológica”. Asunto que para él, en una visión retrospectiva, aun cuando el título pueda desaparecer como rotulo, su sentido se conserva auténticamente como “posibilidad del pensar.”(GA 14, 101;102).

La importancia de ese periodo radica en que en él encontramos una reflexión directa con el fundador de la fenomenología. No obstante, la apropiación de la fenomenología no se hará de manera acrítica, pues en cada lección encontramos tanto las valoraciones como las deficiencias, a ojos del joven docente, de la nueva ciencia descubierta por su maestro. Asimismo, en este momento hallamos una problemática en común con ambos, si bien nunca suficientemente explicitada, a saber, una radicalización de la fenomenología que los llevara a reflexionar sobre la temporalidad, el mundo, la cotidianidad, la historia, en resumen, la vida misma.

Ya la confrontación de cada uno de estos temas daría para investigaciones independientes de gran calado, asunto que desbordaría el objetivo de la presente investigación. Lo que intentaremos demostrar es el camino fenomenológico que siguieron en paralelo, maestro y alumno, hasta llegar al mismo puerto: la facticidad de la vida.

Durante esta época, el trabajo reflexivo de Heidegger no se abocó al pensamiento del maestro, dentro del mismo se encuentra una reflexión importante con el proto-cristianismo, neokantismo, Aristóteles, Dilthey, Kierkegaard, Lutero, las filosofías de la

deudor Dilthey, pero a partir de las cuales, también, él fue más allá de los objetivos a las que se ajustaron aquellas. Así, “historismo” busca destacar el carácter auténtico del descubrimiento de lo “histórico” del mundo humano en la filosofía de Dilthey. (Grondin, 1999).

⁵ Como es sabido, la denominación fue acuñada por el investigador norteamericano Theodore Kisiel (1993, 59).

vida, Descartes, Leibniz, Kant, etc. Pero la determinación de la “interpretación” de Heidegger se consolidará con el epíteto de “fenomenológica”. Tal como el mismo lo confirmará tardíamente, sin “la actitud fenomenológica fundamental no hubiera sido posible la cuestión del ser.” (GA 14, 54; 65). Y esto se ratificará, como es ampliamente conocido, en el §7 de *Syt* al plantear el método de la ontología como “fenomenológico”.

Durante este periodo se logra ver como Heidegger, mediante una “crítica inmanente”, ira transformando algunos de los conceptos fundamentales de la fenomenología, tales como la intencionalidad, la intuición categorial y el concepto mismo de “método.” Por ello, esta década sigue siendo el lugar adecuado para ver los puntos en común, así como las diferencias, de los impulsores del movimiento fenomenológico.

2. La fenomenología tardía de Husserl (1916-1936)

Una de las primeras interpretaciones de la publicación de la última obra publicada por Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, fue la de que el longevo fundador de la fenomenología daba un giro hacia la historia. Como ya han destacado varias investigaciones, tal apreciación podría haber sido motivada por la escasez de publicaciones del filósofo moravo.

Actualmente esto ha cambiado con la publicación de una parte considerable de la *Gesammelte Werke (Husserliana)*, del maestro de Friburgo. En gran parte de su investigación temprana, registrada en lecciones, conferencias y manuscritos de trabajo encontramos ya reflexiones que parecerían únicamente del periodo tardío, tal es el caso del problema de la intersubjetividad, el cual será abordado desde la lección de invierno 1910-1911, *Problemas fundamentales de la fenomenología*⁶ (Hua XIII), o el concepto natural del mundo (*natürliche Weltbegriff*) abordado por primera vez en la lección verano de 1907, *Ding und Raum* (Hua XVI). Estos son dos de los problemas que Husserl ya abordaba en su etapa en la universidad de Gotinga.

Pero en el periodo tardío no se ocupará solamente de la historia y del mundo de la vida. En el encontramos profundizaciones importantes respecto al método y, por ende, de la idea o sistema de la fenomenología. Sin embargo, esto no tiene que verse como un cambio en la idea de la fenomenología, sino más bien como una reconfiguración de ésta, la cual consiste en una distinción entre una fenomenología estática y una fenomenología genética, lo que acarreará una reconsideración de la “temporalidad”, la “historia”, la

⁶ Husserl, E. *Problemas fundamentales de la fenomenología* (referencia completa al final en la Bibliografía).

relación entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, la lógica como ciencia universal, etc. Pero todo esto pudo abordarse por la “doble cara” metódica de la fenomenología, la cual, finalmente, terminará definiendo su idea como sistemática fenomenológica.

Las lecciones Friburgo sobre Filosofía Primera (1923-1924) de Husserl también vendrá a aclarar la idea de la reducción fenomenológica de acuerdo con varias vías para su ejecución, las cuales Iso Kern, sintetizó en tres: la cartesiana, la psicológica y la del mundo de la vida.⁷ Dentro de esta línea, la vía desde el mundo de la vida resulta de vital importancia para una confrontación con la fenomenología hermenéutica de Heidegger, pues, como sabemos, el maestro de la selva negra fue uno de los primeros en criticar una supuesta recaída del cartesianismo de la fenomenología con el llamado “giro trascendental” iniciado públicamente con *Ideas I* de 1912. Pero la implementación de varias vías hacia la reducción por parte de Husserl -en particular la del “mundo de la vida”-, no se deben a un “fracaso” tal como apuntará Landgrebe en su famoso artículo de 1962 “Husserl y su separación del cartesianismo” (Langrebe 1963), sino a una reflexión interna que mostraba los límites de la vía cartesiana, mas no por ello un abandono de esta.⁸

La profundización en la problemática del mundo de la vida servirá para mostrar la deficiencia en la elección del vocablo de “aniquilación” del mundo de las *Ideas I*. Aparte de este lugar, Husserl ya no hablará en lo sucesivo de una “aniquilación”, pues con ello daba la impresión de que se “perdía el mundo”, lo cual complicaba un regreso a él. Pero esto fue uno de los motivos de idear otras vías hacia la “reducción”.

Un aspecto más que solamente podrá ser desarrollado en el periodo tardío será la reconsideración de sus investigaciones lógicas, las cuales iniciarán alrededor de 1919 y terminarán con la publicación de su obra mayor, *LFLT* de 1929. Ya el subtítulo de la obra se anunciaba como una “crítica de la razón lógica”. Pero en ella no encontramos una hegemonía de lo teórico, sino la manera en que Husserl demuestra como los niveles más altos de objetividad, tal es el caso de la lógica formal o pura, tienen que remitir a los sustratos de sentido, esto es, del mundo de la vida. Por ello, no encontramos una primacía de lo teórico, sino una idea amplia de razón, la cual es, también, afectiva y volitiva.

3. El trabajo en colaboración entre Husserl y Heidegger en Friburgo

⁷ La cuestión de la determinación del número de las “vías hacia la reducción” es un desiderátum dentro de la investigación fenomenológica. De acuerdo con Luft, ya en su momento Eugen Fink había registrado hasta once vías para la reducción.

⁸ Esto ha sido enfatizado por Don Welton en su *The Other Husserl* (2000, 96 ss).

Curiosamente, la llegada de Husserl a Friburgo en 1916 tendrá dos rasgos: en ese momento empezará el contacto, esporádico, con Heidegger, por un lado, y empezará ampliar su idea de la fenomenología mediante el método genético, por otro. Si bien Heidegger dará cuenta que su encuentro con la fenomenología se dio en la época como estudiante en la Facultad de Teología alrededor de 1909, el acercamiento con el padre de la fenomenología se verá mediado por la petición de referencias por parte de Natorp a Husserl para ocupar una plaza laboral en la universidad de Marburgo en el año de 1917 (Xolocotzi 2013, 59). El contexto de la Primera Guerra Mundial dilatará el trabajo en cercanía entre Husserl y Heidegger. Con el final de la guerra en 1919, iniciará el intercambio filosófico en proximidad entre los pensadores de Friburgo. Debido a los cursos que dictará Heidegger a partir de 1919 a 1923 en Friburgo, y continuando en el periodo de Marburgo de 1923 a 1928, éste será reconocido por Husserl mismo como el alumno promesa de la fenomenología, pero, no obstante, terminando en un desencuentro irreparable entre maestro y alumno a finales de 1929.

Como es ampliamente conocido, al final no hubo un acuerdo expreso de la idea de la fenomenología entre Husserl y Heidegger. El desacuerdo “abierto” consistió en la no aceptación madura de la fenomenología de Husserl por parte de Heidegger, la cual puede ubicarse con la implementación del método la “reducción” a partir de 1912. De esto se desprendía calificar a la fenomenología en una supuesta recaída moderna, esto es, en una fenomenología que se define como ciencia de la “región” de la conciencia trascendental.

Para Husserl el método de la reducción será determinante para desarrollar la idea de la fenomenología trascendental, o, dichos con otras palabras, la verdadera “filosofía fenomenológica”. El desacuerdo no es mínimo, pues para Husserl el método de la reducción será crucial para poder llevar a cabo el programa trascendental de la fenomenología apenas esbozado en *Ideas I*. Por otro lado, Husserl se formó una verdadera imagen de la fenomenología de su alumno sólo después de haberse publicado *Syt* y por la lectura de otros trabajos de la misma época. La conclusión a la que llegó Husserl fue que en aspectos esenciales Heidegger no tenía nada que ver con lo que él planteaba como ciencia y método en sentido fenomenológico; a juicio de Husserl, apenas una antropología mundana o empírica (Hua XXVII, 164 ss.). A pesar de la falta de acuerdo entre maestro y alumno sobre la verdadera idea de la fenomenología, y tomando en cuenta una visión amplia de la misma, podemos ver temáticas no sólo afines, sino que dichas temáticas también se desprenden de una reconsideración amplia del método fenomenológico. Así, el primer proyecto del joven Heidegger de un “Hermenéutica de la facticidad” de

principios de 1920 se conecta con trabajos que Husserl ya venía trabajando alrededor de 1917 sobre una reconsideración de la temporalidad, la individuación y la facticidad (Hua XXXIII). Aclarar el contexto de trabajo en cercanía entre maestro y alumno no tiene como fin destacar quién inició las investigaciones sobre lo que podríamos llamar una fenomenología de la “facticidad”, sino más bien mostrar cómo ambos pensadores, llevando a cabo una reconfiguración orgánica de la fenomenología, arribarán a puntos paralelos, esto es, a los ámbitos de la “vida” “concreta” o “fáctica” y su correlato, esto es, el mundo.

4. El neokantismo y la fenomenología

La fenomenología difícilmente se entiende sin el contexto neokantiano en el que surgió por primera vez, al punto que el famoso grito de combate de la fenomenología “a las cosas mismas” (*zurück zu den Sachen selbst*)⁹, haya sido la respuesta de Husserl frente al lema de los neokantianos que afirmaban una “vuelta a Kant” (*zurück zu Kant*)¹⁰. Y así lo hace ver Husserl en un texto de 1917, “Así, no fue un llamado afortunado el ‘Volvamos a Kant’, que irremisiblemente trajo consigo al poco tiempo los equisonantes llamados ‘Volvamos a Fichte’, ‘Volvamos a Hegel’, a Fries, a Schopenhauer. El llamado legítimo reza de nuevo: A las cosas mismas como espíritus libres, con un interés puramente teórico.”¹¹ (Hua XXV, 207; 17). Pero con el “llamado”, a secas, difícilmente podemos transparentar la serie de problemas que perseguían los iniciadores y continuadores de ambos movimientos. Ahora bien, el llamado no tiene que ver como una determinación superficial. Ya que en cada línea el “llamado” surge por un combate que se estaba librando en un contexto determinado con una serie de ideas y pensadores.¹²

⁹ Como es ampliamente sabido, enunciado por Husserl en la “Introducción” a las *Investigaciones lógicas*.

¹⁰ Atribuido a las figuras de Helmholtz y Otto Liebmann. En una mirada retrospectiva Liebmann en 1880 asevera “Mi primer trabajo *Kant y los epígonos* (1865) expreso de forma precisa la convicción ‘Es necesario regresar a Kant’; solamente mediante este regreso, pensaba yo, llegaremos, después de tantos caminos equivocados, al punto de partida desde donde es posible un progreso ulterior.” (Citado por: Köhnke 2011, 224). (Cassirer 1956, 12).

¹¹ Para una revisión en la “interpretación” en torno al lema “A las cosas mismas”, puede consultarse el muy sustancioso debate entre Zirión y Xolocotzi, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*, México: Miguel Ángel Porrúa, 2018.

¹² La contemporaneidad de ambos movimientos muestra la postura radical -de combate podemos decir- respecto al contexto intelectual en que se encontraban. El neokantismo, por su parte, ante el declive de los grandes sistemas idealistas hicieron un énfasis de lo material (Lange) o empírico (Helmholtz). Por otro lado, Husserl, iniciando al movimiento fenomenológico, en contra de una fundamentación de la lógica por parte del psicologismo. Asimismo, el maestro de Husserl, Franz Brentano mantenía la misma reacción frente al

Por otro lado, es un tópico dentro de las historias de las filosofías, ver al neokantismo como un movimiento meramente tangencial; al cual, a veces, se le cita a medias o incluso ni siquiera figura como un movimiento significativo para la filosofía del siglo XX.¹³ Todavía se les sigue identificando con una serie de juicios de valor en la cual queda desdibujado¹⁴, pero que, sin embargo, tiene una relevancia subestimada sobre aquel otro movimiento que rápidamente lo eclipsa, acarreado con ello el que sea un movimiento poco estudiado en nuestros días. En el presente trabajo no pretendemos elaborar una exposición completa del movimiento neokantiano¹⁵, el interés está enfocado en la meta de nuestra investigación, que de seguro se vincula periféricamente a la visión que se tiene del neokantismo en general.

Entonces, sin más preámbulo, la relación que queremos hacer patente es aquella que guarda con la fenomenología, especialmente con Husserl y Heidegger. Sebastian Luft menciona que esta relación entre la fenomenología y el neokantismo permanece como la “historia no contada”, aunque “el cruce entre ambas es extensa”. (Luft, 2010, 59) Ahora bien, hemos mencionado que dentro de las historias de la filosofía permanece una visión unilateral respecto al neokantismo, sin embargo, no todas las determinaciones acríicas provienen desde afuera, ya que en el seno mismo de ambos movimientos, los protagonistas también mantienen una determinada autocomprensión que favorece poco al entendimiento del mencionado “cruce”.¹⁶

La disputa más famosa entre neokantianos y fenomenólogos se dio en el año 1929 entre Cassirer y Heidegger en Davos. Sin embargo, el movimiento neokantiano para ese tiempo, ya no guardaba la efervescencia de los años de mayor auge que van desde la

idealismo alemán tal como hicieran los primeros neokantianos. Ahora bien, la comprensión del movimiento neokantiano nos hace ver que no se puede considerar como algo monolítico. Así lo ve Köhnke, “Justamente las secciones y transiciones de las épocas filosóficas no pueden entenderse echando mano de las categorías causa y efecto, motivo y consecuencia, pues cada época y cada uno de los periodos de la evolución descansa sobre el ‘zocalo’ de una situación histórica propia, de la cual pueden salirse una sección individual pero difícilmente alejarse demasiado todo un movimiento que consta de cientos de académicos.” (Köhnke 2011, 23).

¹³ Tal es el caso de la famosa *Historia de la filosofía* de Frederick Copleston, en cuyos últimos volúmenes correspondientes a la filosofía contemporánea no hay un apartado dedicado a una figura del neokantismo.

¹⁴ Enjuiciamientos como los del “al parecer no tan motivado regreso a Kant” de Karl Löwit en su *Von Hegel zu Nietzsche*, o respecto al Kant histórico afirma Ernst Bloch “Esta falsificación especial se llama neokantismo” en su *Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie*. Citados por Köhnke (2011, 16-17).

¹⁵ Para una exposición completa de los orígenes y auge del neokantismo remitimos al trabajo ya citado de Köhnke, *Surgimiento y auge del neokantismo: La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, *Op. cit.*

¹⁶ Por ejemplo, Paul Natorp menciona en *Kant y la escuela de Marburgo* que el neokantismo saluda gustoso el ataque que Husserl dirige contra el psicologismo en los *Prolegomenos*, sin embargo, “nada nuevo para ellos”.

segunda mitad del siglo XIX a 1924, año en el que fallece Paul Natorp. Pero el “cruce” entre las dos figuras más destacadas de ambos movimientos empezó antes de 1900, e incluso se prolongará hasta poco antes de la muerte de Natorp. Husserl ya en el segundo volumen de *Investigaciones lógicas*, específicamente en la “V Investigación”, menciona las distintas acepciones de la “conciencia”, una de las cuales es la de Natorp (Hua, XIX/2. § 8). Como menciona Luft, la relación de Husserl-Natorp estuvo marcada por una alta estima del trabajo del uno para el otro (Ibidem, 84). En los epistolarios de Husserl encontramos cartas que van desde 1884 hasta el año 1922 (Hua-Dok III/5). Además de que no sólo se mantuvo amplio contacto epistolar, sino también reacciones que se plasmaron en varios trabajos llevados a cabo por cada uno¹⁷. A tal punto que podemos afirmar que algunos conceptos claves de la fenomenología trascendental estuvieron, en alguna medida, impulsados por este fructífero dialogo. Específicamente la reducción trascendental y el método genético. Con ello se cae la afirmación de Heidegger, pronunciada en el mismo debate de Davos, cuando se refiere –algo que también echa luz sobre la auto-interpretación de su camino en la fenomenología- a una recaída de Husserl en los brazos del neokantismo en los años que van de 1900 a 1910 (GA 3,275; 239). Esto quiere decir que, a ojos de Heidegger, el influjo se reducía hasta antes de la formulación madura del giro trascendental de la fenomenología en 1913. Asunto que retomaremos más adelante respecto a la inflexión que le dará Husserl a la fenomenología estática hacia una vía genética, la cual con e inmanentemente va cobrando importancia aunada a la disputa con el método la reconstrucción de Natorp.¹⁸

Por otra parte, en Heidegger también se pueden rastrear las influencias de Natorp en su análisis sobre el problema de la “donación” (*Gegebenheit*) y la idea de la

¹⁷ La ya mencionada definición de la conciencia que aparece en la “V Investigación” como “ser concio” (*Bewusstheit*), es decir, de la relación al yo. Asunto que aparece en la *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* de Natorp de 1888. Natorp también realizará una reseña de los *Prolegomena zur reinen Logik* de Husserl un año después de publicarse. Asuntos que quedarán expuestos en siguiente libro sistemático de Natorp *Allgemeine Psychologie* de 1912. Natorp realizó también una reseña a propósito de la aparición de la primera parte de *Ideen* de Husserl de 1913. En esta obra Husserl ya acepta la idea de un yo puro, es decir, vuelve sobre la crítica natorptiana de un yo puro distinto de los egos empíricos. Lo más sorprendente es la continuidad que seguirá ejerciendo Natorp sobre Husserl, a tal punto que aun cuando recibe como obsequio de su padre un ejemplar de la *Allgemeine Psychologie* en 1912, Husserl la abandona porque ve en ella solamente una reedición de la *Einleitung* de 1888. No obstante, a partir de 1918 él comienza a estudiarla cuidadosamente y a hacer anotaciones. Como ya hiciera ver Iso Kern, y más recientemente Sebastian Luft, el “método genético” y la reducción, muy probablemente, surgieron a raíz de la influencia del método de la reconstrucción natorptiana. Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant zum Neukantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, p. 350, nota 4. (Luft 2010).

¹⁸ Asunto que ya ha sido ampliamente recalado en los trabajos sobre la obra póstuma de Husserl. Welton, D. *The New Husserl: A Critical Reader*, Press Bloomington, Indiana University, 2003. También en (Luft 2010)

fenomenología como ciencia del origen (*Ursprung*). A su vez, retomará –aunque no al pie de la letra- las críticas de éste dirigidas a la fenomenología husserliana respecto a la tematización adecuada de la subjetividad. Otro aspecto que Heidegger deja ver en “Sobre la historia de la cátedra filosófica desde 1986” (GA 3, 304-311; 263-269), es el punto de partida de las “filosofías de la vida” en dos obras que aparecieron a finales del siglo XIX: la *Vida de Schleiermacher I* (1870) de Dilthey y la *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874) de Brentano, en contraposición a la línea de trabajo del neokantismo marburgués. No obstante, “en ambas direcciones –menciona Heidegger-, que hoy comienzan fundirse en forma sistemática, se delineaba la superación del Neokantismo, aunque de tal modo que también del desarrollo y reestructuración de la ‘Escuela de Marburgo’ fue impulsado por ellas.” (Ibidem, 305; 264) Nos parece que la ruta que nos presenta Heidegger sobre el panorama intelectual de finales del siglo XIX y principios del XX, nos dan una idea cabal de los caminos en sus orígenes con él y con Husserl sobre la problemática de la vida. Por ello, queremos enfatizar, se puede afirmar que a partir de las discusiones con Dilthey y Natorp es posible transparentar las similitudes de ambas ideas de la fenomenología con Husserl y Heidegger, ambas enfocadas en la problemática de la vida. Con relación a Brentano, en este punto tuvo un mayor influjo al proporcionar los impulsos esenciales para el surgimiento de la fenomenología en general. Sin embargo, con relación a la problemática de la vida, la cual será parte fundamental para el joven Heidegger y para el Husserl tardío, fueron más fructíferos los diálogos con Natorp y Dilthey.¹⁹ Esta será la parte fundamental que nos encargaremos de demostrar en el siguiente apartado

a) El método trascendental

La postura frente a Kant por parte de los neokantianos, algo irónico, fue establecida como un despegarse de la letra del filósofo de Königsberg, ya desde los primeros en pronunciarse por una “vuelta a Kant”. Sin embargo, en el contexto de la escuela de Marburgo, Natorp recuerda que, efectivamente, se puede hablar de una “escuela”, en la cual un conjunto de jóvenes, él incluido, se unían, a partir de la triple obra fundamental

¹⁹ Es digno de notar lo que el mismo Heidegger menciona al final del mismo anexo respecto a “las reflexiones de principio sobre la psicología” que resultaron fundamentales Natorp –después de la publicación de su *Einleitung in die Psychologie nach kritische Methode* de 1888-, en las cuales sólo menciona a Husserl y a Dilthey, “En la discusión configurada en forma más animada en las dos décadas siguientes, con la reflexión de principio sobre la psicología (Dilthey, Husserl) que sólo hoy apenas se comprende en su amplitud por la psicología misma, Natorp avanzó hacia un planeamiento radical del problema.” (GA 3, 308; 267).

de Hermann Cohen²⁰. En la conferencia *Kant y la escuela de Marburgo*, Natorp traza muy bien la doctrina de la escuela en sus orígenes y el objetivo de sus investigaciones. Sin embargo, algo que no deja de llamar la atención, es que él mismo afirme, aun confesando su formación en esta “posición completamente libre” respecto a las doctrinas Kantianas,²¹ “yo no he sido jamás discípulo de Cohen.” (Natorp 2007, 94).

El primer gran aprendizaje del maestro fue, sobre todo, partir de la noción del “método trascendental”,²² diferenciándolo, de la vía “trascendental” del mismo Kant. “¿Qué queremos decir cuando, en lugar de esto, con Kant, y más rigurosamente aún que él, exigimos para cada afirmación filosófica una fundamentación ‘trascendental’, una *deductio juris* [...]?” (Natorp 2007, 95). Según Natorp, la fundamentación trascendental, es decir, el método trascendental como él la entienda a partir de Cohen, conlleva a dos puntos: 1) “La primera es la relación con los hechos patentes, históricamente determinables de la ciencia, de la moralidad, del arte, de la religión. La filosofía [b]usca [...] el ‘fecundo Bathos’ (tierra honda) de la experiencia, en el sentido amplio de la palabra, esto es, aspira a arraigarse en el total trabajo creador de la cultura [...]” Aquí también se ventila la acepción en sentido amplio del término “experiencia” –proveniente de la interpretación de la *CRP* por parte de su maestro Cohen-, distinguiéndola de la mera experiencia empírica al que los positivistas de la época la restringían. Por el contrario, con la “experiencia” en sentido trascendental se refiere al “[...] hecho creador de la objetivación de toda especie, en la que solamente el mismo hombre construye su ser humano y objetivándose en él, imprime perfecta y unitariamente la imagen de su espíritu al mundo.” (Ibidem).

Ahora bien, tal “hecho creador” de ninguna manera puede entenderse como una libre variación sin ningún orden. Precisamente en esto consistiría el siguiente punto que remarca Natorp: 2) “El fundamento creador de todo hecho tal de la objetivación es la ley; en el fondo, aquella ley primitiva, que se designa de una manera bastante clara como la del *Logos* de la razón, de la *Ratio*. Y esta es la segunda, la decisiva exigencia del método trascendental *indicar para el hecho (Factum) el fundamento de posibilidad, y con esto el ‘fundamento de derecho’ (Rechtsgrund); esto es, indicar y hallar en su pureza el*

²⁰ Las cuales llevan por título *Kant's Theorie der Erfahrung* (1885), *Kants Begründung der Ethik* (1887), *Kants Begründung der Esthetik* (1889).

²¹ Evidentemente Natorp no queda como el eterno alumno del maestro, él llevó a un plano más amplio la primera apuesta de la idea del método trascendental del “venerado maestro”.

²² Aquí no contrastaremos la idea de la trascendental con Kant y la escuela de Marburgo; simplemente nos interesa delimitarla frente a pensadores contemporáneos, dentro de los cuales se encuentra Husserl.

fundamento nómico, la unidad del logos, de la razón en todo hecho creador de la cultura." (Natorp, 2007, 95. Cursivas nuestras). Por eso, aquí, lo "trascendental" no tiene que ver con un desprendimiento de altos vuelos metafísico, al contrario, esta idea de lo trascendental "no está reñida con la inmanencia del auténtico punto de vista de la experiencia, sino que coincide con él." Entonces, al menos desde la perspectiva natorptiana, la idea del método trascendental tiene como meta "exponer en su pureza la ley, por lo que como problema mismo 'es posible' para confirmarlo en segura conciencia, de esta propia ley, en su independencia, también para su ulterior progreso, y defenderla de toda extraña desviación." (Ibidem). Natorp delimita el concepto de "experiencia" gracias al método trascendental frente la "heteronomía de un metafisicismo" y de un "empirismo sin ley."²³

Si se busca tematizar aún mejor el *factum* de la ciencia, habría que decir que en realidad es un *fieri*, es decir, algo que se ejecuta en y a través de los actos en las ciencias dadas. Por ello "afirmo –dice Natorp- yo el carácter de proceso del conocimiento, su carácter de *fieri*, no de *factum* rígido y acabado, esto es, como devenir; según Platón, como llegar a ser el ser (*zum Sein Werden*), como movimiento hacia un ser, no reposo en un ser inmóvil." (Natorp, 2007, 98). Asimismo recalcará, "precisamente esto quiere decir para nosotros la filosofía como *método*: todo 'ser' fijo debe resolverse en una 'marcha' (*Gang*), en un movimiento del pensar." (Natorp 2007, 96).

Por otro lado, Natorp retoma la consideración kantiana de entender al "entendimiento" como espontaneidad, a saber "como producción de un fondo de infinitud; y así, pues, como acción, como función; se expresa también el resultado de la analítica trascendental que el entendimiento, con respecto a la 'forma', esto es, conforme a la función, según ley, es el autor de la naturaleza, y no sólo su interprete (a saber: de la naturaleza de la ciencia natural)." (Natorp 2007, 97). Pero con esto, no continuará en la línea argumentativa kantiana, ya que Natorp arriesgará una "corrección" al pensamiento de Kant, apoyándose en éste mismo, "según la exigencia irremisible de su último y profundo principio propio." El problema más urgente por resolver, para Natorp, radica en el dualismo que se anuncia desde el comienzo de la "*Crítica*", la distinción entre, por un lado, la "intuición" como algo que afecta y "da algo" propiamente, y, por otro lado, el "pensamiento" como la función esencial del conocimiento, esto es, como espontaneidad.

²³ La primer gran obra de Cohen interpretaba ya la *Crítica de la razón pura* como una teoría general de la experiencia.

Según Natorp aceptar tal dualismo nos lleva a aceptar una postura metafísica al interior del método trascendental.

Pero este ser *dado* (*Gegebenheit*) no es dado sino exigido, exigido por el pensar. Pues *pensar quiere decir determinar*. Determinado para el conocimiento no es nada que no haya sido determinado por él mismo. Exigida es la determinación total sin limitación alguna, una determinación, pues, que nada deja indeterminado. Esta determinación, del objeto ('como hecho') exigida por el pensar, ha de ser también realizada por el pensar, pues sólo así es hecha. Mas sólo puede ser producida en el sentido de una anticipación (*Wagnis*) de la hipótesis. Esta anticipación es indispensable si ha de ponerse en marcha el proceso de la experiencia y seguir en marcha, del mismo modo que mi pie debe de apoyarse en alguna parte para poder andar. (Natorp 2007, 100. *Cursivas nuestras*).

Con esto se habla de una inversión, o mejor dicho de una subordinación de la estética trascendental a la lógica trascendental de Kant. Y, por lo cual, terminará diciendo Natorp que "intuir es pensar".

b) Psicología como filosofía trascendental

Parece contradictorio que al reclamar una autonomía de la filosofía Natorp, intente demarcarla con la idea de una "psicología general", -la cual es el tema de una de las obras claves del último neokantiano de la escuela de Marburgo-. Pero uno no tiene que irse con la primera impresión respecto al título de estas dos obras fundamentales natorptianas. La primera obra, hasta cierto punto sistemática, lleva por título *Introducción a la psicología según el método crítico* de 1888²⁴. De entrada, tiene que enfatizarse que, como asegura Luft, Natorp no entiende a la psicología como una "disciplina empírica sino como una subdisciplina bajo la rúbrica de filosofía trascendental" (Luft 2010, 63). Entonces la "psicología trascendental" de Natorp, no se vincula con ninguna de las líneas de investigación de las psicologías naturalistas de la época.²⁵ Ya en el Prólogo de *Psicología general* advierte que el libro "[...] no pretende introducir inmediatamente en la *investigación* psicológica, sino clarificar *los fundamentos lógicos*."²⁶ Cuando Natorp se refiere a los "fundamentos lógicos", se refiere a la distinción de aristotélica entre "lo que es primero en sí" y "lo que es primero para nosotros". Para Natorp este último comprenderá el ámbito de los datos

²⁴ Natorp, P. *Einleitung in die Psychologie nach kritische Methode*, Freiburg: J.C.B. Mohr, 1888.

²⁵ No la vincula, sin embargo, permanecen en el trasfondo de una comprensión de la problemática de la subjetividad.

²⁶ Natorp, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübinge: J.C.B. Mohr, 1912, p. III.

empíricos. Por otro lado, “lo que es primero en sí” tiene que ver con el objeto de la filosofía, esto es, con el *proton*, lo “absolutamente primero en cada dominio del conocimiento, lo que es el *arche* lógico, el comienzo lógico, aunque no empírico, de la ciencia –este comienzo que se denomina de una manera más justa, *origen*.” (Ibidem, IV). Por consiguiente, la idea de la psicología general no tiene que ver con una “aplicación” que se le pudiera dar, sino que “ella busca precisamente el *logos* de la *psique*”.

Ahora bien, aún con las distinciones de su psicología general, uno no ve claramente por qué Natorp es llevado a una investigación de tal tipo. Lo que interesa a Natorp es “el dominio del problema”, el cual, como ya se dijo, es el objeto de la psicología. Por ello él no duda en matizar su propuesta como una “filosofía de la psicología.” En este sentido se tiene que entender la pretensión de fundamentación subjetiva del conocimiento, ya patente desde su texto de 1887, *Fundación objetiva y subjetiva del conocimiento*.²⁷ En este primer trabajo ya podemos ver la idea natorptiana de la doble fundamentación del conocimiento. Sin embargo, según Natorp, para hablar de “la fundamentación subjetiva del conocimiento”, antes se tiene que establecer cómo se “construye” por “la vía objetiva el conocimiento”. En síntesis -ya que es una postura que ve parcialmente la problemática psicológica-, la vía objetiva consiste esencialmente en tomar a la subjetividad como un objeto, es decir, a la manera como las ciencias positivas “construyen” sus objetos.

En esto consistiría la primera parte de la fundamentación del conocimiento, sin embargo, no la última fundamentación, ya que “dar el alma a su *logos*, dar a la palabra al alma no es el primer problema de la filosofía, sino, precisamente, el último.” Por ello, la objetivación es sólo una parte de la fundamentación del conocimiento, la primera, pero seguiría una segunda parte esencial, en sentido trascendental, que se ocuparía de dar cuenta de la parte subjetiva de la fundamentación. Precisamente en esto coinciden ampliamente Husserl y Natorp, ya que los dos asumen una subjetividad que con todo derecho se puede determinar como trascendental, en tanto campo de constitución objetiva. Husserl, por un lado, la entenderá como “campo infinito de vivencias absolutas”; por otro lado, Natorp la concebirá a su vez como “unidad última y concreta”. Ahora bien, la diferencia radicaría en el modo de acceso a este campo originario. Y por lo cual Natorp considerará la propuesta trascendental de Husserl acerca de la determinación de este campo originario como de una segunda objetividad, ya que no logra determinar

²⁷ Natorp, Paul. «Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (Erster Aufsatz).» En *Philosophische Monatshefte*, 23: 257–286 (1887).

adecuadamente el modo de acceso, puesto que esto requerirá de un determinado método, cabe insistir, atendiéndose al plano unitario de método trascendental; pues “no se puede llegar –dice Natorp- inmediatamente a lo inmediato de la experiencia (*Er-leben*) psíquica sino volviendo regresivamente (*im Rückang*) de su objetivación, que por esto debe ser antes asegurada en su pura fundamentación objetiva.” (Natorp 2007, 96). La principal razón por lo cual requiera de una reconstrucción se debe, ante todo, por la problemática de un “darse inmediato de la conciencia”. Lo cual hará eco en las afirmaciones del joven Heidegger acerca de la “vida fáctica”, pues como afirma Natorp,

[...] se oculta en la exigencia de un regreso a la ‘vida’ inmediata, concreta de la conciencia, desde todas las puras abstracciones, sea de la ciencia o de la filosofía, un motivo justificado, a saber, la tan fundada oposición contra toda pretensión de una filosofía absoluta, de apoderarse, con una suma presta de elementos conceptuales, *de la vida continuamente cambiante de la conciencia*, haciéndolo de un modo puramente lógico esto es, en verdad, no apoderarse de ella, sino *deformarla*: la oposición contra la pretensión de *detener la corriente eternamente móvil de esta vida*.(Ibidem. Cursivas nuestras).

Por ello, cobrará más sentido la remisión al “origen”, esto es, según la visión general de la teoría del conocimiento de Natorp, el conocimiento no se establece como algo acabado, sino como algo que tiende siempre a una determinación.

Esta unidad de una fuente inagotable de creación, según ley, la ha traído a expresión Cohen en su principio del ‘Origen’ (*Ursprung*). Quiere decir este, nada debe ser aceptado como ‘dado’ sin reducción, sin una reductibilidad al menos patente al último fundamento de unidad del conocimiento creador. Un ‘ser dado’ no debe significar más que el carácter de un problema que aún hay que resolver, problema que consiste en la indicación del origen en el fondo de la unidad del conocimiento.

Y más adelante “no hay, no puede haber un ‘dado’ en el sentido de acabado, concluido, de lo que se sustrae una elaboración cada vez más honda del conocimiento.”(Natorp, 2007: 97). Esta elaboración más honda conllevará la idea de una subjetividad última y concreta, únicamente cuando se haya establecido la vía objetiva o de construcción del conocimiento.

Finalmente, afirma Natorp que,

No existe un contenido absolutamente subjetivo, como tampoco un objeto absolutamente transubjetivo (más allá del sujeto), sino que en cada estadio del conocer ha llegado a ser ‘contenido’, fue en otro inferior, objeto; y el objeto cognoscible en un estadio, en otro superior se convierte, como ya conocido, en ‘contenido’, que indica de nuevo un objeto = X más lejano, más alto, que hay que conocer. (Natorp 2007, 105).

Por cual, concluye Natorp, “mirada así la oposición de subjetivo y objetivo se hace relativa, de tal modo, que la dirección de la objetivación precede siempre y la subjetivación es definible solamente como un regreso de ella; a saber, hacia los grados inferiores de la subjetivación [...]” (Ibidem). Así las cosas, los dos caminos representan una sola línea que va de un lado a otro. Y por ello se puede hablar de un pan-metodismo en el sistema natorptiano.

5. Wilhelm Dilthey y el principio de la vida

No deja de ser llamativo que la figura de Dilthey haya sido determinante para Husserl y Heidegger justo en el momento que sus programas de investigación buscaban retrotraer la filosofía a la fuente originaria de la vida. Nos parece que el encuentro de la fenomenología con el historicismo hermenéutico de Dilthey fue un hecho relevante para la filosofía contemporánea. Tampoco es menos interesante el hecho de que aunque Husserl hubiera tenido ya contacto con Dilthey desde la época de la irrupción de la fenomenología, solamente haya entresacado positivamente sus logros ya en su etapa tardía. Una de las problemáticas más acuciantes de la fenomenología ha sido precisamente la aclaración de la falta de unidad entre sus fundadores. Esto es por lo que resulta importante destacar el papel de Dilthey dentro de la problemática fenomenológica, pues sirve como “puente” para comprender las posibles filiaciones entre la fenomenología hermenéutica (Heidegger) y la fenomenología trascendental en su vía regresiva genética (Husserl). Como sabemos estas etapas están demarcadas a la etapa temprana de Heidegger (1919-29) y al periodo maduro de Husserl a partir de 1916. Lo significativo de esta etapa en ambos, es que encontramos como elemento central la problemática del regreso a la vida pre-teorética, a partir de la cual se radicaliza la fenomenología con sus fundadores. Y en medio de dicha problemática encontramos a Dilthey.²⁸

De acuerdo a las notas dejadas por Heidegger, sabemos que él ya tenía conocimiento de la obra de Dilthey desde 1910 y 1914, y esto se confirma, a veces

²⁸ De acuerdo con G. Kerchoven, Husserl dictará su curso sobre Psicología fenomenológica a partir del 19 de mayo de 1925, esto es, solo un mes después de que Heidegger pronunciara sus conferencias sobre Dilthey en Kassel, del 16 al 21 de abril de 1925. (Kerckhoven 1999, 157-158). El cometido Husserl al revisar las *Ideas* de Dilthey estaba orientada a hacer una lectura comparada entre la psicología descriptiva y la idea de la intencionalidad de Brentano.

entrelíneas, en varias de las primeras lecciones en Friburgo.²⁹ Podemos decir que su apreciación de la obra diltheyana, en general, es positiva aunque subraya sus límites, tal como lo deja ver ya en las famosas conferencias de Kassel de 1925, además en los § 10 y 77 de *Syt*.³⁰ El caso de relación Husserl-Dilthey representa un panorama más complejo. Podemos demarcarlo en un primer momento al malentendido a raíz de la publicación del artículo de Husserl, *La filosofía como ciencia estricta* de 1911, en donde se le acusa de promulgar tendencias relativistas e historicistas (Hua XXV, 3-62). En un segundo momento, ya en la vía de una fenomenología genética, Husserl reculará y realizará una visión en retrospectiva en donde destacará el trabajo positivo de Dilthey y los impulsos para la ampliación del ámbito de investigación fenomenológico (Hua IX, 20-34). Aun con estas dificultades, podemos afirmar que Dilthey jugó un papel importante dentro del movimiento fenomenológico que, paradójicamente, también lo deslumbró de su posterior camino.

a) La ambigüedad de Dilthey en la historia de la hermenéutica

En general, la determinación del lugar que ocupa Wilhelm Dilthey dentro de la historia de la filosofía es harto compleja. Pues como algunos intérpretes han visto, en Dilthey se nota una ambigüedad que va del empirismo al idealismo. (Gadamer 1984, 277). Hay algo de verdad en esta apreciación, sin embargo, la articulación tiene que ser vista en su unidad y no como la mera suma. Por otra parte, otras causas que han contribuido más a la indeterminación de la figura de Dilthey, en buena medida, se deben a la propia manera en que proyectó su investigación y la posterior edición de sus Escritos completos (*Gesammelte Schriften*).³¹ Del mismo modo, habría que agregar la difícil situación contextual en la que vivió. Como ha destacado Khönke, un ambiente en el cual la mayoría de las cátedras de filosofía de las universitarias alemanas estaban ocupadas por

²⁹ GA, 56/57, 58 y 59 especialmente. Por ello en la última lección de Marburgo señalará que ya en sus primeras lecciones trataba con Dilthey “[...] cuando era todavía indecente nombrarlo en un seminario”. (GA 26, 178; 165).

³⁰ Aun cuando Heidegger reconozca un gran avance en la investigación diltheyana la determinación del “todo de la vida y a su forma –sino que lo relevante está en que, en medio de todo ello, Dilthey se hallaba encaminado *ante* todo hacia la pregunta por la vida. Sin embargo, aquí se muestran también con mayor fuerza los límites de su problemática y del aparato conceptual en que ella tuvo que formularse.” (GA 2, 46-47; 68).

³¹ Para tener una idea sobre los avatares de la edición de la obra Dilthey Cfr. Fernández (2001).

neokantianos.³² Además de que en general primaba una postura desde la filosofía positivista. (Köhnke 2011)

Ahora bien, como ya es conocido, Dilthey mantenía programáticamente dos frentes respecto a su trabajo de investigación. Esto lo podemos ver en el Prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu*, en donde destaca la visión global de su labor filosófica conformada por una parte “histórica” y una parte “sistemática”³³. La primera estaba ya desarrollada en los distintos trabajos que había publicado estando en vida, dentro de los cuales están, *Vida de Schleiermacher* (1870), *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en el mundo exterior*, *Ideas relativas a una psicología descriptiva y analítica* (1894). Posteriormente hubo otros trabajos sobre Hegel, Lessing Goethe, Novalis, Hölderlin, y en 1911, *Los tipos de la concepción del mundo y su constitución en sistemas metafísicos*. Por el carácter histórico que se dejaba ver en algunas de estas obras, le valió para que se le caracterizará como “genial historiador”. La segunda parte vislumbrada contendría la porción “sistemática” o teórica. Un fragmento de esta parte sistemática ya se deja ver en la publicación de *La estructuración del mundo histórico* de 1910. Sumado a esto tenemos que añadir el acontecimiento de la II Guerra Mundial, motivo por el cual se vio interrumpida la edición. Todo esto ha propiciado una imagen unilateral o ambigua de su pensamiento.³⁴

A partir de la interpretación de su alumno George Misch, y en esta misma línea O.F. Bollnow, se dividió su trabajo en una primera etapa en donde lo determinante era una fundamentación de las ciencias del espíritu a partir de la psicología descriptiva, y una segunda etapa (tardía) en donde la “hermenéutica” sería la nueva base metodológica en lugar de la psicología. Como ya han destacado algunos intérpretes, dividir el trabajo de investigación de Dilthey entre una etapa psicológica y una última hermenéutica es una

³² No pocas veces a Dilthey se le da el mote de neokantiano, sin embargo, aun cuando se mueva dentro del ámbito de las tendencias empiristas, uno de su principal cometido fue precisamente completar radicalmente la empresa del maestro de Königsberg con una “crítica de la razón histórica”.

³³ En este mismo Prologo Dilthey entiende la primera parte como, “El método histórico sigue el curso de la evolución a través de la cual la filosofía ha pugnado hasta ahora por lograr una fundamentación semejante; pretende determinar el lugar histórico que las teorías particulares ocupan en el seno de ese desarrollo, así como orientar acerca de su valor, condicionado por el contexto histórico; y finalmente, partiendo de la profundización en ese contexto del desarrollo acontecido hasta hoy, aspira a obtener un juicio sobre los impulsos más íntimos del movimiento científico actual.” La parte “sistemática” solo sigue de la parte histórica, pues “la exposición histórica prepara la fundamentación gnoseológica”. (Dilthey 1986, 17)

³⁴ De 1914 a 1936 se editaron nueve volúmenes de la *GS*. Debido a la II Guerra Mundial, el siguiente volumen se llegó a editar hasta 1958, por parte de H. Nohl.

idea menos diltheyana de lo que normalmente se supone. (Grondin 1999) (Xolocotzi 2007), (Labastida 2001)

La interpretación canónica de esta segunda etapa fundamentalmente hermenéutica se puede contrastar con la configuración más amplia dentro de los manuscritos de Dilthey, a saber, aquel de 1900, *Orígenes de la hermenéutica*. No obstante, y en líneas generales, ahí la hermenéutica queda circunscrita a la vieja tradición de la exégesis de textos. Como apunta Grondin, la monografía de Bollnow de 1936 contribuyó a mantener “durante muchos años la imagen coherente de un movimiento intelectual que se había anticipado al espíritu de su tiempo y distanciado de una psicología aún determinada por la teoría del conocimiento, para inaugurar finalmente la perspectiva de una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu.” (Grondin 1999, 26).³⁵ Sin embargo, el papel de la hermenéutica tendría uso meramente secundario. Por ende, se terminó considerando a Dilthey únicamente como el metodólogo de las ciencias del espíritu, ya que no encontraríamos un desarrollo cabal de esta hermenéutica.

Por eso Jean-Claude Gens en su trabajo *Le pensée hermétique de Dilthey*, viene a echar nuevas luces sobre la imagen ambigua que se tenía de Dilthey, sobre todo, acerca de la unidad de un pensamiento hermenéutico (Gens 2002). Gens lo configura, precisamente, a partir de la fecundidad del reencuentro con la fenomenología de Husserl a partir de 1905.³⁶ Además de que la desarrolla como una reconsideración “del lugar central acordado por esta hermenéutica al fenómeno del lenguaje y en particular del arte”. (Gens, 2002, 24), aquí no desarrollaremos esta vía. Lo que recogemos del trabajo de Gens es el nuevo horizonte que se abre para la comprensión de las posibles filaciones, no negando las diferencias, entre la fenomenología de Husserl y Heidegger, en el sentido indicado más arriba.

Entonces, veamos un poco más de cerca como se dio la relación entre Dilthey y los fundadores del movimiento fenomenológico.

b) Husserl-Dilthey

De acuerdo con las obras publicadas en vida de Husserl, podemos ver -y esta ha sido la imagen estándar- un cambio de temas sin unidad entre una primera etapa de la

³⁵ Grondin se refiere al trabajo de O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Schaffhausen, 1980.

³⁶ Según noticias de Ricoeur, Dilthey se enfrentará a la fenomenología ya desde su momento de irrupción, esto es en 1900 (Ricoeur, 2000: 79). No obstante, los primeros resultados se verán hasta 1905, en los *Studien zur Grunlegung der Geisteswissenschaften*. (Estudios sobre la fundación de las ciencias del espíritu).

“irrupción” de la fenomenología en 1900, una segunda caracterizada por el “giro trascendental” de las *Ideas I* de 1912 y una última representada por *La crisis de las ciencias europeas* de 1936. Dejando de lado la obra de irrupción, Husserl en las dos obras siguiente presenta el rostro maduro de la fenomenología y, por ello, pretenderá a través de ellas introducir a la fenomenología trascendental. En la primera obra encontramos el programa de la fenomenología trascendental, y en la segunda, en cambio, podemos ver nuevos desarrollos como aquellos del “mundo de la vida” y de la historia. Esto ha propiciado que, muchas veces, no se aprecie una determinación interna o el hilo conductor de las investigaciones fenomenológicas husserlianas.

Por ello es importante sacar a la luz el desenvolvimiento histórico de la fenomenología, a través de sus interlocutores, para así comprender mejor su determinación interna. En este caso, especialmente, para la temática de la vida, del mundo y de la historia. En el curso titulado “Psicología fenomenológica” de 1925, Husserl declara cómo inicio la relación con Dilthey, las razones por las cuales no lo abordó más tempranamente y los aspectos positivos que vio después en él.

Fue el mismo Dilthey quien inicio nuestra relación, pues, desgraciadamente, bajo la crítica brillante de Ebbinghaus, yo no había creído necesario leer el gran trabajo de Dilthey, en suma, sentí además en aquellos años poca predisposición para captar la importancia de los escritos de Dilthey. Luchando en mi interior para vencer, en principio, al positivismo, tenía que repugname la fuerte inclinación hacía el positivismo que se notaba en la obra anterior de Dilthey, la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Me sorprendió primero, y no poco, *oír personalmente a Dilthey*, que la Fenomenología, y precisamente los análisis descriptivos de la segunda parte específicamente fenomenológica de las *Investigaciones lógicas*, obran en armonía esencial con sus *Ideas*³⁷ y que había que considerarlos como una base primera para una verdadera realización, con un método madurado, de la Psicología en que pensaba como un ideal. Siempre concedió Dilthey a esta coincidencia de nuestras investigaciones,³⁸ *a pesar de puntos de partida completamente distintos*, la mayor importancia y, en sus años de vejes reanudo, con entusiasmo verdaderamente juvenil, sus abandonadas investigaciones acerca de la Teoría de las Ciencias del Espíritu. Su resultado fue la última, la más hermosa de su obra a este respecto, aunque, desgraciadamente murió

³⁷ *Hua IX*, 20. El título completo de la obra de Dilthey es *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, de 1894.

³⁸ En la escasa correspondencia entre ellos, Dilthey mencionará en la carta del 29 de junio de 1911 que además de los análisis descriptivos del segundo tomo de las *IL*, también mantienen el común acuerdo sobre la determinación general de “una teoría universalmente valida del saber”, por ello, Dilthey “También concordamos en que el *acceso* a ella sólo se realiza mediante investigaciones que esclarecen el sentido de las *significaciones* que tal teoría requiere en primer lugar, y que son necesarias, además, para las partes de la filosofía. Luego, en la ulterior estructuración de la filosofía nuestros caminos se separan.” (Husserl, 2007: 69). El subrayado es nuestro.

durante su preparación: *La estructura del mundo histórico* (1910) en la disertación de la Academia Berlinesa. (Hua IX, 34; 103-104.³⁹ *Cursivas nuestras*).

Precisamente en este último trabajo citado por Husserl, Dilthey deja claro en el cuerpo del texto y en una nota, cuán importante fueron las *IL*, “Al tratar ahora de desarrollar mi fundamentación de una teoría del conocimiento orientada realista o crítico-objetivamente, tengo que advertir de una vez por todas cuanto debo a las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900,1901), que *hacen época* en lo que se refiere a la descripción en la teoría del conocimiento.” (Dilthey 1944, 17. *Cursivas nuestras*). Pero, ¿no sería una mera cortesía la de Husserl para con Dilthey al calificar esta obra como “la más hermosa”, pues en esta obra Dilthey también ensalza la obra de irrupción del movimiento fenomenológico? Esto es lo que parecería en un primer vistazo, pero debemos tener presente que ya en esta obra se articula la parte “sistemática” que Dilthey había proyectado para su trabajo, y que para ese momento (1911) todavía se encontraba trabajando cuando repentinamente falleció.⁴⁰

Pero ya veinte años antes de esta declaración se había dado el encuentro personal entre el fundador de la fenomenología y Dilthey. Así lo afirma Husserl en una carta a su alumno Dietrich Mahnke del 26 de diciembre de 1927,

En el invierno de 1905-1906 tuvo lugar la primera «síntesis» entre Dilthey y mis tendencias teóricas, bajo la forma de algunas conversaciones privadas con ocasión de mi visita a casa de Dilthey. (El motivo me había sido ofrecido por la noticia, que me había transmitido un participante de los seminarios de Dilthey, el americano Pitkin, de que Dilthey había realizado algunos ejercicios en el semestre invernal 1904-1905 – según creo-, sobre el segundo tomo de mis *Investigaciones lógicas*.) El hecho de que Dilthey identificara mi fenomenología con la psicología de las ciencias del espíritu y la conectara con su objetivo de fundación filosófica de las ciencias del espíritu, me impresionó enormemente. (Hua Dok III/3, 460; 88)⁴¹

³⁹ (Biemel 1957)

⁴⁰ Dilthey falleció el 1 de octubre de 1911.

⁴¹ Como el miso Renato Cristin, traductor de las cartas, apunta, “A mediados de marzo de 1905, Husserl visitó a Dilthey en Berlín. En realidad, pues, el invierno a que Husserl, por distracción, hace referencia debió ser el de 1904-1905.” *Ibidem*. Un asunto que llama la atención es que algunos intérpretes, entre ellos el trabajo más reciente de Francisco F. Labastida (Fernández Labastida, 2001: 13), pongan en duda el encuentro entre Husserl y Dilthey. En su trabajo Fernández L. nos dice “[...] hubo un vivaz intercambio epistolar entre los dos filósofos (Husserl y Dilthey) durante el último año de la vida de Dilthey. Sin embargo, no llegaron a encontrarse personalmente, porque Dilthey murió el primero de octubre de 1911 [...]” (*ibidem*). Al momento de la edición de la correspondencia entre Husserl y Dilthey (1956), Walter Biemel no pudo documentar los detalles de tal encuentro. Por eso dice que en la primera década del siglo XX, cuando Husserl trataba las primeras investigaciones fenomenológicas sobre el tiempo y el asomo del método de la reducción, “en este tiempo traba amistad con Dilthey, sobre ello, por desgracia, poco se sabe hasta el

A partir de ese momento Husserl, entusiasmado, comenzará con unos ejercicios sobre la determinación de las ciencias del espíritu.

Me apresuré a incluir en el programa algunos ejercicios en Gotinga sobre «ciencias de la naturaleza y del espíritu», y a partir de ese momento, por largos años los problemas relativos a una fenomenología relativa a las ciencias del espíritu (*geisteswissenschaftliche*) me tuvieron casi más ocupado que todos los otros problemas, a pesar de que hasta ahora no haya publicado nada de eso. La segunda parte de *Ideas*, esbozada en el invierno de 1912 junto a la primera parte, trataba estos problemas de manera ya más ampliada, y tales inicios, ya ricos de por sí, se han visto sucedidos, a partir de 1916, por una serie de nuevos y consistentes estudios para su profundización y su extensión. (Ibidem).

Para la época de la “irrupción” de la fenomenología, no se veía todavía el alcance de la investigación fenomenológica. Las mismas afirmaciones de Husserl lo llevan a decir que a partir de estos ejercicios la fenomenología fue evolucionando para llegar a ser una “ciencia universal”. A raíz de su encuentro con Dilthey, la fenomenología pudo ampliar su horizonte, pues en palabras de Husserl, realmente la “[...] fenomenología no es sino la ciencia «absoluta», «universal del espíritu».” (Hua Dok III/3, 460; 88) Es decir, la ciencia que llevaba a cabo lo que Dilthey había dejado sólo de manera programática.

Del mismo modo, el combate de Husserl contra el psicologismo del Primer volumen de las *IL*, se encontraba en sintonía con las críticas de Dilthey al reduccionismo naturalista o positivista de algunos de sus contemporáneos. El desarrollo posterior de la fenomenología desde la crítica de explicación naturalista de los objetos de la lógica, estaba ya a un paso para extenderse hasta la objetividad en general. Por ello, aunque tardíamente, Husserl valoró en toda su amplitud las investigaciones de Dilthey, si bien consciente de sus límites, llegó a considerarla como “una anticipación y una etapa preliminar genial de la fenomenología”.⁴²

Como Dilthey ve muy bien, la confluencia de sus puntos de vista está en la determinación de las “vivencias” como elementos primigenios de toda “experiencia”. Del

momento.” (Biemel 1957, 103) Pero por cartas dirigidas a algunos de sus alumnos se ha dado fe sobre este encuentro en Berlín, como en la anterior cita en el cuerpo de nuestro trabajo.

⁴² Efectivamente en la mencionada segunda parte, nunca publicada en vida, Husserl comienza la tercera parte de este trabajo, dedicada a la constitución del mundo espiritual, del siguiente modo “Dilthey, un hombre de *intuición genial*, pero no de teorización rigurosamente científica, vio en verdad los problemas que entrañaban metas susceptibles de ser alcanzadas, las direcciones del trabajo que había que llevar a cabo: pero no llegó a penetrar en las formulaciones decisivas de los problemas ni en las soluciones metódicas seguras, por grandes progresos que haya hecho en ello en justamente en los años de sabiduría de su vejez.” (Hua IV, 173; 217-18. Cursivas nuestras).

mismo modo, Husserl aseguraba que ambos mantenían “[...] puntos de partida muy distintos”, ya que, como es sabido, él provenía de una formación desde las ciencias exactas, cuyo cometido fue, en los trabajos tempranos, la determinación de la lógica desde sus propias posibilidades. Dilthey, por su parte, era el último heredero de la escuela histórica, cuyo trabajo de vida estribó en buscar la fundamentación científica de las ciencias del espíritu en general. Ya podemos ver en este escueto esbozo la proyección que ambos tenían para sus trabajos. Por una parte, Husserl apelando a la legalidad universal y necesaria de las ciencias exactas, mismo que pretendía para las leyes y objetos de la lógica en su época de irrupción (1900), y, por otro lado, Dilthey buscando una fundamentación de los objetos de las ciencias del espíritu, cuyos “objetos” distan de lejos del carácter o modo de ser que el de los objetos de las ciencias exactas.⁴³ Esto resultará determinante para fijar el método de las ciencias del espíritu. “Pero ya en el comienzo de nuestra investigación queremos proclamar la pretensión de las ciencias del espíritu a determinar de un modo independiente sus métodos, a tenor de su objeto.” (Dilthey 1978, 197). Con esto Dilthey enfatizaba el punto de partida en común con las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, no pretendía como J. S. Mill trasladar simplemente los métodos ya establecidos de las ciencias de la naturaleza a este campo, esto es, partiendo de sus “objetos espaciales” mediante métodos de medición, de relaciones de causa y efecto, sino más bien comportándonos como ellas respecto a sus objetos, “[...] plegando nuestro conocimiento a la naturaleza de nuestros objetos y comportándonos respecto a éstos de igual modo a como ellos se comportan con los suyos. *Natura parendo vincitur.*” (Dilthey 1978, 196-197). La primer gran diferencia sería que las ciencias de la naturaleza tienen sus objetos como “hechos que se presentan en la conciencia dispersos,” obtenidos del exterior, dicho en sentido kantiano como “fenómenos”. En cambio, en las ciencias del espíritu sus objetos “se presentan desde dentro, como realidad, y, originalmente, como una conexión viva.” (Ibídem).

c) Heidegger-Dilthey

La vinculación de Heidegger con Dilthey es más del conocimiento del público filosófico. Sobre todo por las propias declaraciones de Heidegger en distintos momentos de su vida. La anécdota más famosa, de la misma pluma de Heidegger, a saber, que la publicación de

⁴³ El trabajo de Gens ilustra muy bien los impulsos que recibió Dilthey de Husserl, como de Husserl hacia Dilthey (Gens 2002).

la correspondencia entre el conde Yorck von Wartenburg y Dilthey sería el inicio del *opus magnum* de 1927. O más ampliamente, las conferencias posteriores en Kassel de 1925, dedicadas a la memoria de Dilthey y su lucha por la determinación histórica del mundo. Por no dejar de mencionar lo vertido en la segunda parte de *Syt*, especialmente en el § 77. Aquí no repetiremos este camino, simplemente queremos tener presente la verdadera concepción que Heidegger ya veía en la psicología de Dilthey y su importancia para la pregunta por la historicidad del hombre.⁴⁴

Como sabemos, el objetivo de las primeras lecciones en Friburgo (1919-1923) consistirá en un tratamiento y acceso adecuado a la “vida fáctica”. Por otro lado, una vez que revisamos los principales trabajos de Dilthey, no pueden dejar de asaltarnos los parentescos que hay entre los dos, especialmente en tres puntos:

- La independencia y punto de partida de la filosofía desde la vida
- El carácter primigenio de esta última
- La necesidad de un acceso metódico

Con esto no pretendemos decir que la obra de Heidegger pierda originalidad. Solamente con ello constatamos cómo Heidegger hizo suyos algunos de los aspectos centrales de la investigación diltheyana.

Como hemos visto, Dilthey buscaba desde un inicio fundamentar a las ciencias del espíritu con una metodología adecuada a sus propios objetos. Por ello, en el curso de verano de 1925, Heidegger puntualiza que Dilthey “se dio cuenta de que la pretensión de entender filosóficamente las disciplinas históricas solo podía llevarse a buen puerto si se reflexiona acerca de lo que es el objeto de dichas ciencias, su verdadero asunto, la realidad; y si se logra poner al descubierto la estructura básica de tal realidad, que él llamaba vida.” De ahí la necesidad de una psicología, es decir, de una ciencia de la conciencia, entendida como “[...] una psicología que tuviera como cometido de llegar a ver la vida, las estructuras de la vida, realidad básica de la historia.” (GA 20, 19; 33) No obstante, “Vaciló –dice Heidegger- a veces, tuvo momentos en que vio su propio trabajo en la misma línea que la filosofía tradicional de su época [...]. Pero una y otra vez volvía a surgir en él el instinto elemental de un planteamiento propio. Esa inseguridad viene a ser la prueba de que no llegó a poseer ningún método propio, ni un verdadero planteamiento.” Estas afirmaciones son un tanto severas respecto a los logros de Dilthey.

⁴⁴ Para una visión más amplia sobre la anécdota sobre la génesis a través de la correspondencia entre York-Dilthey ver: (Xolocotzi 2007, §7).

En el mismo curso, Heidegger justifica que lo decisivo no es tomar las “cosas” con conceptos de la tradición, “sino alumbrar uno mismo nuevos dominios, nuevos dominios de cosas, y hacerlos propios de la ciencia por medio de la formación productiva de conceptos [...]” (GA 20, 21; 35). Razón por la cual Heidegger es muy duro con Dilthey, pues éste tenía el horizonte adecuado de investigación, pero lo seguía abordaba con conceptos de la época. En cambio, él busco esto desde sus primeras lecciones, y cuyo resultado se verán reflejados en *Syt*.

Con esto pretendemos esbozar cómo se vinculan los trabajos del primer Heidegger y el llamado Husserl tardío a partir de la psicología como ciencia de la vida. Por ello, el cometido del siguiente apartado lo circunscribiremos a dos conceptos que nos permitirán comprender el posterior camino en Husserl y Heidegger desde las problemáticas que había planteado Dilthey, las cuales son, a nuestro juicio, el de vida, vivencia y mundo histórico.

d) El concepto de vivencia (Erlebnis)

Según Gadamer y también del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, el origen del término “vivencia”, dentro del ámbito alemán, sólo llega a ser habitual en el siglo XIX, ya que ni Schiller ni Goethe lo llegan a usar en sus obras. Del mismo modo, existe un consenso general al señalar a Dilthey como el creador del concepto *Erlebnis* en su acepción filosófica, el cual muy pronto pasará a ser un término de moda, incluso tomado en préstamo por otras lenguas europeas, en especial para el género de la literatura biográfica. (Gadamer, 1984: 96).

La vivencia (*Erlebnis*) es la forma sustantivada del verbo alemán *erleben*, el cual tiene el carácter de ser un verbo transitivo; así lo vemos en la entrada de *Erlebnis* del *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm “*was man erlebt, erfahrung*” (Grimm 1971).⁴⁵ A diferencia de la forma sustantivada, el verbo *erleben* es de uso más antiguo, y éste, efectivamente, ya lo podemos encontrar en la obra de Goethe. Según el mismo

⁴⁵ *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Leipzig: 1971.

Gadamer “Lo vivido (*das Erlebte*) es siempre lo vivido por uno mismo.” (Gadamer 1984, 97).⁴⁶

Pero al mismo tiempo la forma *das Erlebte* se emplea también en el sentido de designar el contenido permanente de lo que ha sido vivido. Este contenido es como un resultado o efecto, que ha ganado permanencia, peso y significado respecto a los otros aspectos efímeros del vivir. Es claro que estas dos direcciones de significado subyacen simultáneamente a la formación *Erlebnis*: por una parte la inmediatez que precede a toda interpretación, elaboración o mediación, y que ofrece meramente el soporte para la interpretación y la materia para su configuración; por la otra, su efecto, su resultado permanente (Gadamer 1984, 97).

En este sentido, la forma como la vertió Ortega y Gasset al castellano fue también un logro no sólo para el ámbito filosófico en español, sino para el enriquecimiento de la lengua de Cervantes, pues ya es un término usual dentro del bagaje lingüístico de los hispanohablantes.⁴⁷ De acuerdo con el Diccionario de la RAE, el sustantivo mantiene el carácter fijo o permanente, pues tiene el sentido de la “Experiencia que se tiene de algo.” Asimismo, remite al carácter inmediato del “hecho de vivir o experimentar algo”, lo que denota la transitividad del vivir.⁴⁸ Como término técnico, para Dilthey “vivencia es, en primer lugar, la unidad estructural de actitud (*Verhaltensweisen*) y contenido (*Inhalt*). Mi actitud (*Verhalten*) perceptiva, junto con su relación con el objeto, es una vivencia, lo mismo que mi sentimiento por algo o mi voluntad para algo. La vivencia tiene siempre certeza para sí misma”. (Dilthey 1994, 31).

⁴⁶ Como sabemos, en alemán existen dos verbos para nuestro término “vivir”. El vivir en el sentido de “existir”, o “estar” con “vida” se utiliza el verbo *leben*. Para la forma transitiva, como se apunta arriba, está el verbo *erleben*. Cfr. *Duden Wörterbuch*.

⁴⁷ Resulta interesante anotar la historia del mismo Ortega y Gasset al verter el término *Erlebnis* al español. “[...] un problema que hoy ha conquistado la atención de toda la filosofía alemana, y, sin embargo, hace muy pocos años -no llegaron a cincuenta- hubieron los pensadores alemanes de buscar o componer de nuevo una palabra con que expresarlo. Esta palabra, *Erlebnis*, fue introducida, según creo, por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante muchos años esperando tropezar algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficiente apto para transmitir aquella, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como «vivir la vida», «vivir las cosas», adquiere el verbo «vivir» un curioso sentido. Sin dejar su valor deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que «vivencia», todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente a una unidad de vivencias.” (OC. I, 634).

⁴⁸ Véase la entrada del término “vivencia” en el diccionario de la RAE.

e) La psicología y la fundamentación de las ciencias del espíritu

Dejando la génesis del término y retomando las afirmaciones que hace Husserl en el curso sobre *Psicología fenomenológica* de 1925, podemos observar que las conexiones las pone sobre la mesa Dilthey, quién fue uno más, de los tantos, que fue “tocado” por las *IL*. Como es conocido, es en ese lugar en donde Husserl hace un desarrollo de las vivencias marcando su carácter esencial en tanto “intencional”. Del mismo modo, Husserl llega a comentar que Dilthey reconocerá la idealidad pretendida por esta psicología descriptiva, esto es, no meramente empírica sino “pura”. El mismo Heidegger en las famosas conferencias de Kassel afirmará que la psicología diltheyana se distinguía de las psicologías naturalistas de la segunda mitad del siglo XIX.⁴⁹ Por lo cual él tematiza, en las citadas conferencias, en detalle el contenido de la “psicología descriptiva”, marcando la importancia que guardaba dentro del proyecto general de Dilthey. Sobre todo porque ahí se despejaba el análisis de la vivencia en el marco de una psicología descriptiva y analítica, así como su tarea central dentro de la fundación de las ciencias del espíritu. Veamos esto.

El presunto “psicologismo”⁵⁰ que se le achaca normalmente a Dilthey tiene que ser tematizado a la luz de la concepción global de su proyecto.⁵¹ Ya Heidegger destacaba que la psicología en juego mantenía una relación más cercana a la noción griega de *psiche*, esto es como “vida”. Para Heidegger esto significaba partir de una concepción del mismo

⁴⁹ Este punto es de suma importancia para nuestro trabajo de investigación. Si bien en la filosofía del conocimiento de finales del siglo XIX primaba una explicación psicologista, hubo una serie de psicologías que buscaban ser más radicales que las meramente naturalistas o explicativas. Husserl reconoce a Dilthey como el primero en haber diferenciado pertinentemente “las diferencias esenciales, y también el primero en alcanzar viva conciencia de que la psicología moderna, una ciencia natural de lo anímico, era incapaz de suministrar a las ciencias del espíritu concretas la fundación científica que reclaman conforme a su esencia singular. Es menester una ‘psicología nueva’ y de especie esencialmente distinta, una ciencia general del espíritu que no es ‘psicofísica’ ni es científico-natural.” (Hua IV, 173; 217). La primera sería la precursora de la fenomenología, y es la que promulgaba el maestro de Husserl, Franz Brentano, a saber, una “psicología desde el punto de vista empírico”. La segunda sería la de Dilthey, entendida como una “psicología descriptiva y analítica”. La tercera sería la Natorp, entendida como una “psicología filosófica”. Husserl rechaza la “psicología descriptiva” de la primera edición de las *IL* ante las críticas de Natorp, más no abandona la idea de una “psicología fenomenológica”, defendida hasta la *Crisis*, de 1936.

⁵⁰ Husserl fue uno de los más enérgicos en ver en Dilthey como alguien que se enmarcaba en un psicologismo llano, al menos en artículo de la revista *Logos* en 1911.

⁵¹ En este caso nos referimos a la “unidad” de las investigaciones de Dilthey. A partir de la división, que comenzará Bollnow y Misch, entre una primera etapa marcada por sus estudios psicológicos y la última por los estudios hermenéuticos. Pero hay otros intérpretes que ven en Dilthey más bien una unidad de su pensamiento o, a lo mucho, dos acentos que, sin embargo, desembocan en la unidad de la fundamentación de las ciencias del espíritu a partir “la naturaleza de la vida y del ser del hombre” siempre en su unidad como mantiene Fernández L. (2001), del mismo modo Xolocotzi (2007).

hombre en su totalidad. (Heidegger 2009)⁵². La visión de la pretensión filosófica de Dilthey no cambiara en el Heidegger de *Syt*, “las investigaciones de Dilthey están animadas por la constante pregunta por la ‘vida’. Dilthey intenta comprender las ‘vivencia’ de esta ‘vida’ en su contexto estructural y evolutivo partiendo del todo de esta misma vida [...]” (GA 2, 46; 68). Y esto lo encontramos confirmado ya el Prólogo de 1983 al primer volumen de la *Introducción...* en donde Dilthey afirma que su cometido filosófico es “querer entender a la vida desde sí misma.” (Citado por Xolocotzi 2007, 84).

Normalmente, Dilthey es enmarcado en la historia de la filosofía como el promulgador del debate entre las ciencias de naturaleza y ciencias del espíritu. La delimitación era de suma importancia para el desarrollo del método de las llamadas ciencias del espíritu, o más recientemente, “humanas”.⁵³ Sin embargo, a Dilthey solo se le reconoce como el iniciador, mas sus resultados quedan en la indeterminación. Parte de ello se debe, empero, a la manera que se interpretó sus investigaciones, en buena medida provocada por la manera en que se editó e interpretó su trabajo. No obstante, con ayuda de los escritos póstumos se puede obtener una idea más amplia de los objetivos y resultados de la *opera diltheyana*.⁵⁴

Como ya apuntamos, Heidegger fue uno de los primeros en exponer que la problemática de Dilthey era el de la “vida”, enfáticamente esta vida en tanto histórica, pues no sólo compete al conjunto o sociedades humanas, pues “También el hombre individual, en su existencia individual, que descansa en sí misma, es un ser histórico.” (Dilthey 1978: 158). Por ello, no es casual que escuchemos resonancias en el joven Heidegger y también el Husserl tardío cuando Dilthey afirme que, “también en las proposiciones de esta ciencia [natural] resuena la plenitud de la vida.” (Dilthey 1978: 140). En esto podemos ver la científicidad que pretendía Dilthey para las ciencias del espíritu. Pero no como una mera determinación de la especificidad de las ciencias del espíritu, más bien su objetivo será fundamentar el conocimiento en amplio sentido, esto es, a partir de la fuente originaria de la vida.

⁵² Debido a que la obra de Heidegger en cuestión no proviene de *Gesamtausgabe*, la homogeneizamos con nuestra forma de citar la literatura secundaria.

⁵³ Ya hace más de un siglo que se planteó el debate y aun no se ha agotado tal problemática. Lo patente sigue siendo el avance continuo de las ciencias de la naturaleza.

⁵⁴ De acuerdo Hermann Nohl, la visión unitaria del trabajo de investigación diltheyana ni siquiera era comprensible para sus alumnos cercanos. (Fernández 2001). Efectivamente, la inmediatez temporal impedía que se tuviera una visión adecuada de sus investigaciones. Un caso parecido sucede con la edición de la obra póstuma de Husserl, motivo que ha dado una visión renovada de su trabajo de este último, aún en nuestros días.

Ahora bien, antes de un solipsismo, el problema moderno del “conocimiento” del mundo externo es abordado desde lo que Dilthey asume como “el principio de fenomenalidad” (*Satz der Phänomenalität*), el cual dicta que “todo lo que está presente para mí se halla bajo la condición, la más general, de ser un hecho de mi conciencia; también toda cosa exterior se me da como un enlace de hechos o fenómenos de la conciencia; objeto, cosa, es sólo para una conciencia y sólo se da en y para una conciencia”. (Dilthey 1978, 133.) Esto quiere decir que, aunque parte del fundamento de la conciencia, no mantiene la problemática cartesiana entre lo interno y lo externo; antes bien, todo lo que se me da en tanto experiencia –no importando si es interior o exterior– se da como hecho de conciencia.

Solo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento, y espero confiadamente que ningún lector se substraera, en este terreno, a la fuerza de la demostración. Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexos original y validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. [...] la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna. (Dilthey, 1978a, 5).

La experiencia sólo puede ser entendida como hecho de conciencia. Por ello tematiza que “ese principio nada dice sobre el modo en que todo ello se da en mi conciencia.” (Dilthey, 1986: 99).

Ya en las *Ideas* de 1894, Dilthey dejaba claro el papel fundamental de la psicología como teoría del conocimiento. La demarcación de las ciencias del espíritu no bastaba, tenían que tener su modo de acceso y fundamentación, cosa reservada para la psicología como él la entendía. Ante la aparente especificidad investigativa de las llamadas ciencias del espíritu, Dilthey asegura que la conexión entre éstas no depende de “ninguna limitación de especialidades [...]: por lo mismo que los sistemas culturales, la economía, el derecho, la religión [...], se han originado a partir de la conexión viva del alma humana, tampoco pueden explicarse más que a base de ésta. (Dilthey 1978, 200). Y como ya dijimos antes “las realidades psíquicas constituyen su elemento más importantes y no es posible estudiarlas sin recurrir al análisis psicológico. Por eso la comprensión de esta conexión interna que se da en nosotros condiciona por doquier su conocimiento.” Además de que esto también las conecta en un sistema “sin referencia alguna a la conexión psíquica en que se fundan las relaciones, las ciencias del espíritu no son más que un agregado, un haz disperso pero no un sistema.” En contra de la apreciación de Husserl,

Dilthey afirma que "nuestro ensayo pretende mostrar cómo la psicología descriptiva contiene los medios para *un conocimiento universalmente válido de semejante conexión que se halla en las bases de las ciencias del espíritu*" (Dilthey 1978, 201. *Cursivas nuestras*).

Ahora bien, ¿cómo entender la vida? Pues la vida no es un todo indeterminado o irracional como tal, al contrario, es algo que antecede más originariamente tales apelativos. La vida en Dilthey queda circunscrita a la vida del hombre. Para no dejar a dudas, antes de asumir una metafísica –cuestión en la cual el coincide con Kant–, Dilthey limita el término vida al mundo del hombre, "Empleo la expresión 'vida' en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; en el queda determinada por el campo en que se emplea y no queda expuesta a ninguna mala interpretación." (Dilthey 1978, 362). De lo que se desprende que para Dilthey lo común del conjunto de las llamadas ciencias del espíritu es que sean ciencias del hombre en un sentido bien determinado. Por ello la vida es "el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía" (Dilthey 1944, 286).

Y en este punto es que Dilthey enfatiza porque es necesaria una psicología descriptiva y analítica. Pues antes que enfretarse con el todo indeterminado de la vida,

El curso de la vida se compone de partes, de vivencias que se hallan en una interna conexión (*Zusammenhang*) entre sí. Toda vivencia singular está referida a un yo, del que es parte; mediante la estructura se enlaza con otras partes en una conexión. En todo lo espiritual encontramos conexión; así, la conexión es una categoría que surge de la vida. (Dilthey 1944, 219-220).

Por ello, la ciencia que se encarga de este cometido es la psicología como él la comprende, "bajo psicología descriptiva entiendo –dice Dilthey– la exposición de las partes y el nexos que aparecen de igual forma en toda vida anímica humana desarrollada y cómo se hallan ligados en un nexos [...]" (Dilthey 1978b, 204-205). La idea de una psicología descriptiva no desaparecerá en los trabajos tardíos. Esto ya lo podemos ver en los escritos del 1910, *La estructuración del mundo histórico*, en donde se reforzará el análisis psicológico con los jalones y la terminología de la *IL* de Husserl. En lo que sigue no expondremos la continuidad de la psicología a lo largo del camino de trabajo de Dilthey. Lo importante es ver en la psicología como la ciencia que tiene por cometido sentar las bases de las ciencias del espíritu en particular, y del conocimiento en general.

Por lo anterior se comprende la importancia de la vivencia, pues ésta es entendida como el elemento mínimo de la vida, la cual se compone de las diversas conexiones de las

vivencias. Sin embargo, la vivencia no tiene que entenderse como átomos que formarían el todo que llamamos vida, las cuales podrían o no estar sujetas a la vida, al contrario, antes que un desprendimiento en partículas, las vivencias, a priori, ya se encuentran en conexión en la unidad de la vida. Así, la conexión es, según Dilthey, una categoría que surge del propio movimiento de la vida. Por ello asume que tiene que tenerse ante la mirada la misma “conexión” y no las diferenciaciones de las vivencias que componen la vida. “La conexión vida (*der erlebte Zusammenhang*) es lo primario y lo secundario la distinción de los diversos miembros de la misma. [...] La vida se nos da únicamente como conexión.” (Dilthey 1978, 197).

Por eso la vida, como tal, se da en tanto todo estructurado “La vida es estructura. La estructura es conexión de vida.” (Dilthey 1986, 193). Pero antes de un formalismo vacío, Dilthey afirma que estas conexiones no es una mera abstracción de la vida, pues “La conexión de la vida y sus estructuras son una sola cosa; esa conexión es viviente, [...] es la vida misma.” (Dilthey 1986, 196)

Si bien es cierto que Dilthey hunde sus raíces todavía en la corriente romántica, cuyo sentido primario era un remontarse a las corrientes primigenias de la vida, en oposición franca a la visión racionalista moderna del hombre, para él “la expresión ‘vida’ designa lo más íntimo, lo más conocido para cada uno, pero al mismo tiempo lo más oscuro, incluso algo completamente insondable. La pregunta ‘¿qué es la vida?’ constituye un enigma insoluble.” (Dilthey 1986, 184).⁵⁵ Aunque habría que puntualizar que Dilthey rechaza el irracionalismo del romanticismo; él se distancia porque a su parecer es unilateral tomar la vida como la contracara de la razón, puesto que la vida en su unidad es sentimiento, voluntad y razón.

De lo anterior se comprende la difícil cuestión, de importancia capital para la descripción y análisis psicológico, a saber, la conexión o nexo (*Zusammenhang*). Para entender esto se tiene que hechar un vistazo a la filosofía en sus comienzos en la modernidad. A partir de Descartes la determinación del hombre fue vista en su capacidad fundamental de representar (*vorstellungen*). En Kant seguía primando esto, pero haciendo una disección del hombre a raíz de una limitación de la razón en su parte teórica o especulativa; quedando aparte la voluntad y el sentimiento; permaneciendo ambigua su vinculación con la parte especulativa.

⁵⁵ No podemos pasar por el eco en las posteriores afirmaciones heideggerianas sobre el doble sentido óntico-ontológico del ser.

Para Dilthey esto es una deformación de lo que realmente es el hombre. Por ello la idea de la conexión será fundamental. Pues ante la infinita variedad de vivencias, que puede ser de cualquiera de estos ordenes, antes que una abstracción del hombre en su aspecto puramente racional, éste es unión de voluntad, sentimiento y razón. Mucho más, la razón es dependiente de la voluntad y del sentimiento. Y en el caso de cualquier acto teórico, éste ya lo encontramos mezclado con las otras partes primigenias que componen al hombre.

Así como la voluntad es una parte integrante de nuestra percepción y dicha voluntad es también una parte necesaria de nuestro pensar, del mismo modo, por otro lado, el contenido de la representación es una parte que no puede faltar en el caso de la voluntad. No podemos pensar absolutamente un acto voluntario, sin que algo sea querido, sin un motivo por el cual nuestra actividad se ponga en movimiento. Al mismo tiempo, este contenido de representación posee siempre para nosotros un valor afectivo. De esta manera, por lo que aquí se muestra, en cada momento de nuestra actividad espiritual están contenidos, siempre y al mismo tiempo, representación, voluntad y sentimiento. (Citado por Xolocotzi, 2007, 95).

Un aspecto que se deriva de la referencia de la conciencia al mundo, en un modo que no puede hablarse el uno sin el otro, es lo que explica precisamente la autoconciencia. En esto podemos ver, en alguna medida, el hecho de la facticidad del Dasein con Heidegger, el cual no es un contemplador del mundo, sino que su postura originaria frente al mundo es la de un estar ya afectado o templado, misma que determina cómo se abre el mundo,

Este es el hecho continuo que subyace a la autoconciencia; sin mundo no tendríamos autoconciencia, y sin autoconciencia no habría un mundo para nosotros. Lo que se consume en este acto de tangencia, por decirlo así, es la vida: no un proceso teórico, sino lo que designamos con la expresión «vivencia», presión y contrapresión, posición frente a las cosas que a su vez son también posición, poder vivo en nosotros y a nuestro alrededor que se experimenta y está constantemente ahí en el placer y el dolor, en el miedo y la esperanza, en la aflicción por aquello que pesa insuperablemente sobre nosotros, en la dicha por aquello que estando fuera del yo se le ha entregado como propio: no un espectador, el Yo, que se sienta ante el escenario del mundo y que experimenta prepotentemente la misma facticidad, con independencia de que en dicho escenario actúen reyes o bufones y patanes, sino acción y reacción. Por ello ningún filósofo ha convencido nunca a los que en él se hallan de que todo aquello es representación, escenario, y no realidad. (Dilthey 1986, 124).

f) *El mundo histórico*

En Dilthey podemos ver la confluencia de dos tradiciones. La que le venía del idealismo y la escuela histórica, por una parte, y el psicologismo de la segunda mitad del siglo XIX, por otra. Dilthey era consciente de las ventajas y los avances de la recién inaugurada psicofísica y pisco-fisiología, sin embargo, de modo kantiano, habría que especificar los métodos y límites de esta ciencia nueva. Pero aún más importante era destacar que ésta no formaba parte de las ciencias naturales. Esto lo podemos identificar con el término de una “psicología comprensiva”, es decir, del lado de las ciencias del espíritu. Por ello termina su *Ideas* de 1894 del siguiente modo. “Gran tarea la que representa el echar los puentes entre la psicología actual y la visión del mundo histórico. Podremos aproximarnos poco a poco a esa meta cuando a los recursos actuales se añada el estudio de los productos históricos [...]” (Dilthey 1978, 282). No se trata simplemente de juntar estas dos tradiciones, sino de que ver que a la base de la comprensión de la historia se hallan las vivencias, y que las vivencias sólo encuentran su expresión en el nexo histórico. Por ello Dilthey no abandonará los análisis psicológicos. Esto lo podemos constatar en su último trabajo de las actas presentadas ante la Academia Berlinesa de 1910. No obstante, ya con la ayuda del instrumental conceptual de la fenomenología husserliana.

Como se ha enfatizado, la vida no es algo puramente indeterminado. Pero si la vivencia es el elemento básico, el “mundo histórico” será el espacio de expresión de esta. La vida adquiere sentido especialmente en él. Como heredero de la escuela histórica, Dilthey se montaba sobre los pensadores que ya habían sentido la profundidad del mundo histórico. Es por lo que el nombre de Giambattista Vico sea de gran importancia para la determinación del mundo histórico con Dilthey. El aprendizaje de éste fue el concebir a la historia como el conocimiento más originario del hombre, pues la historia es el producto de lo que él mismo es. El hombre se entiende más perfectamente en su historia. Por ello para Dilthey, el hombre es originalmente un ser histórico, y sólo por ello es precisamente posible la historia. Entonces, con ello supera una empirismo que circunscribiría la historia a la historia particular de cada individuo.

Debemos salir de la atmosfera tenue y pura de la crítica kantiana de la razón para dar satisfacción así a la índole bien diferenciada de los objetos históricos. Se presentan ahora las siguientes cuestiones: yo vivo mis propios estados, yo me hallo entretelado en las interacciones de la sociedad como un cruce de sus diversos sistemas. Estos sistemas han surgido de la misma naturaleza humana que yo vivi en mí y que comprendo en otros . El lenguaje, en el cual pienso, ha surgido en el tiempo, mis conceptos han crecido dentro de él. Por lo tanto, *soy un ser histórico* hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo. Así tenemos el primer elemento importante para la solución del problema del conocimiento de la historia: *la primera condición para la posibilidad*

de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico, y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace.” (Dilthey 1944, 304-305. Cursivas nuestras).

A diferencia de otros pensadores modernos, para Dilthey el mundo no es trascendencia llana, sino aquel que se determina por su condición histórica, es decir, por la correlación que guarda con el hombre, “[...] el mundo histórico se halla siempre ahí y el individuo no sólo lo contempla desde fuera sino que se halla entretelado en él (...). No es posible separar estas relaciones”, también agrega que, “somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo” (Dilthey 1944, 304). De ahí que las tareas filosóficas en Dilthey hayan sido comprender a la vida desde sí misma y buscar el acceso seguro a esta realidad, lo que implicaba la fundación del conocimiento de esta realidad.

Yo había crecido con un afán insaciable por encontrar en el mundo histórico la expresión de esta vida nuestra en su diversidad multiforme y en su hondura. El mundo espiritual es, en sí mismo, conexión de realidad, molde de valores y reino de fines, y todo ello en proporciones de una riqueza infinita dentro de la cual se ve plasmado el yo personal en nexos efectivos con el todo. [...] De esta situación surgió el impulso dominante en mi pensamiento filosófico, que pretende comprender la vida por sí misma. Este impulso me empujaba a penetrar cada vez más en el mundo histórico con el propósito de escuchar las palpitaciones de su alma; y el rasgo filosófico consistente en el afán de buscar el acceso a esta realidad, de fundar su validez, de asegurar el conocimiento objetivo de la misma, no era sino el otro aspecto de mi anhelo por penetrar cada vez más profundamente en el mundo histórico. Era como las dos vertientes del trabajo de mi vida, nacidos en tales circunstancias. (Dilthey 1978, XVIII-XIX. Cursivas nuestras).

La corriente de vivencias ya expresa la condición temporal de la vida. Pero no es una corriente sin ningún sentido, sino que ahí hallamos las sedimentaciones que conforman lo que llamamos historia. “La vida es histórica en cuanto es captada en su marcha en el tiempo y en el nexo efectivo que así surge.” (Dilthey 1944, 286). El carácter significativo que se capta en esta marcha, en conexión histórica, tiene sentido para lo que es el mundo humano. “La Historia no es sino la vida captada desde el punto de vista del todo de la humanidad, que constituye una conexión.” (Dilthey 1944, 281).

6. El concepto de “vivencia” en las *Investigaciones lógicas*

La mayor parte de la literatura secundaria sobre Husserl se ha encargado de revisar los conceptos centrales de la fenomenología, especialmente el que introduce en la vía

trascendental, a saber, el de la “reducción”. Pero no sólo en la etapa madura de la fenomenología encontramos dificultades respecto a los conceptos fundamentales. El trabajo pionero de Eugen Fink sobre los “conceptos operatorios” ha aclarado como algunos conceptos centrales de la fenomenología sólo se comprenden de manera operatoria pero no temáticamente. Del mismo modo Sokolowski en su trabajo sobre la formación del concepto de “constitución”, afirma, “Husserl raramente da una explícita y precisa definición” además agrega, “el sentido que él atribuye a éstos con frecuencia es determinado más por el uso que él hace de un término que por lo que él expresamente dice de éstos.” (Sokolowski 1979, 41). Además de esto, a nuestro juicio, muchas de las complejidades se desprenden del contexto en el que están inscritas las investigaciones psicológicas tempranas que realizara Husserl. Dado que nuestra investigación está centrada sobre un análisis sobre un concepto que surge ya en la etapa temprana de Husserl, nos daremos a la tarea de, precisamente, contextualizar el origen del concepto de “vivencia” (*Erlebnis*) en el plano de las *Investigaciones lógicas*; específicamente en la V Investigación.

a) El papel de la “psicología descriptiva”

El concepto de vivencia en su origen histórico, como hemos visto, se debe a Dilthey. No obstante, lo encontramos como término corriente en el psicologismo del siglo XIX. Los autores que ponen a Husserl en contacto con gran parte de esta corriente son sus maestros Brentano y Stumpf. Como hemos dicho, es por esta razón que Husserl no esté al tanto de la génesis de una concepción de la tematización psicológica sobre las vivencias con Dilthey. Por extraño que parezca, antes que a su maestro Brentano, Husserl mienta a W. Wundt como aquel representante de la psicología moderna en cuanto ciencia de los contenidos de las vivencias. Asimismo, Husserl asevera que la vivencia y el contenido, de modo corriente significan los “[...] acontecimientos reales (*reale Vorkommnisse*) que, cambiando de momento a momento, *constituyen*, enlazándose e interpretándose (*Durchdringung*, penetrándose) de múltiples modos, la unidad real de la conciencia del individuo psíquico del caso.” (Husserl, V Investigación lógica, 5)⁵⁶. No obstante, antes que

⁵⁶ Todas las citas de la V Investigación lógica las tomamos de la traducción, hasta ahora inédita, que ha hecho Miguel García Baro de acuerdo con la primera edición de las *IL*. Agradecemos al profesor Ángel Xolocotzi por facilitarnos una de sus copias de esta traducción, la cual incluye los capítulos 1 y 2 de la V Investigación lógica, además de extractos del Apéndice al segundo volumen de las *IL*. De ahora en adelante, cuando se cite de esta traducción inédita, se registrará sólo “V Investigación lógica”.

apoyarse en esta concepción, Husserl intentará aclarar esta triada de conceptos: *conciencia, vivencias y contenido* de la conciencia.

Una de las críticas más severas hacia la fenomenología han sido, precisamente, por caracterizarse como una psicología-descriptiva. Tal como hiciera Natorp, Husserl ve también que tanto la psicología (empírica) como la fenomenología mantienen como foco de análisis a la subjetividad. Sin embargo, ya desde este lugar vemos que Husserl intentará dar una fundamentación filosófica de los mismos temas que tratan varios psicólogos coetáneos a él, no obstante, los cuales adoptan métodos de las ciencias naturales, a saber, explicativo.⁵⁷ Husserl, por su parte, para decirlo en lenguaje trascendental, intenta tematizar desde un cambio de actitud. Si bien Husserl borrará en la segunda edición el mote de “psicología descriptiva” de la fenomenología, no abandonará los análisis psicológicos hasta el final de su vida. Por el contrario, llegará a formular la idea de una “psicología trascendental” que antecedería a cualquier psicología empírica. “Sin embargo, para no ser mal entendido, he de añadir enseguida que distingo con todo rigor entre psicología empírica y la fenomenología, que la fundamenta (como fundamenta, aunque de un modo muy distinto, la crítica del conocimiento); entendiendo esta fenomenología como una teoría eidética pura de las vivencias.” (Hua XVIII, 212; 180). Por ello resulta interesante aclarar qué entendía Husserl por “psicología descriptiva”.

Como hemos mencionado, Husserl entra en contacto con los análisis psicológicos a través de su maestro Brentano, mas no todos sus estudios estarán enfocados en este autor. Por lo expuesto en gran parte de sus trabajos tempranos, nos podemos dar cuenta del conocimiento amplio de las psicologías más importantes de su tiempo. Ahora bien, la primera toma de distancia de su maestro recaerá en no tomar el adjetivo “empírico” que daba Brentano a la psicología, sino el adjetivo derivado del método que según Husserl debía seguir la psicología si no quería verse envuelta en equívocos como la de aquél⁵⁸; a

⁵⁷ En una nota que aparece en los *Prolegómenos* a la segunda edición, Husserl se refiere a los progresos de la psicología explicativa, tal como Elsenhans lo comprendía, a saber, “Si la lógica actual trabaja con éxito creciente en los progresos lógicos, lo debe ante todo a haber profundizado psicológicamente en su objeto” Citado por Husserl (Hua XVIII, 212; 180). Por ello, al inicio de sus investigaciones él mismo, antes de la irrupción de la fenomenología, se enredó en el “conocimiento de las insolubles dificultades (...de la) concepción psicológica en la filosofía de las matemáticas”. No obstante, después de esto, “[...] puedo sin duda congratularme de del desarrollo de la psicología científica, por lo demás muy prometedor, y sentir el más vivo interés por él, pero no como quién espera de él explicaciones propiamente *filosóficas*.” (Ibidem).

⁵⁸ Si bien Brentano también considera su psicología como descriptiva, el carácter empírico remite todavía a su punto de partida de las ciencias naturales. Solamente Husserl atenderá a un sentido descriptivo puramente de estructuras esenciales de las vivencias con su idea de la fenomenología. (Seron, 2017).

saber, puramente en la “descripción”. Otra propuesta que buscaba ser meramente descriptiva era aquella de Dilthey.

Si bien muchas otras propuestas buscan seguir el método descriptivo –como aquella psicología de Dilthey-, Husserl entiende, de manera amplia, por tal aquel estudio puramente descriptivo de “las vivencias del yo (o contenidos de conciencia) según sus especies esenciales y sus formas de complejidad, para investigar luego genéticamente como nacen y mueren, las formas y leyes causales de su formación y su transformación. Los contenidos de conciencia son para ella contenidos del yo, de modo que también tiene la tarea de investigar la esencia real del yo (no un en-sí místico, sino tan sólo un en-sí que hay que fundamentar empíricamente): como los elementos psíquicos se reúnen para formar un yo y cómo, luego, se desarrollan y se descomponen”⁵⁹ (Husserl V Investigación lógica, 11). En esto podemos ver las líneas de investigación de Husserl que llevará a cabo en la V Investigación lógica. Aunque dejando de lado los estudios genéticos, por considerarlos como parte de un trabajo empírico. Asunto que, sin embargo, será retomado tardíamente con los análisis genéticos, pero mediados por la vía trascendental y los estudios sobre la constitución. Por ello, las vivencias son “[...] las percepciones, las representaciones fantásticas y las imágenes, los actos de pensamiento conceptual, las conjeturas y las dudas, las alegrías y los dolores, las esperanzas y los temores, los deseos y las voliciones, etc., tal y como acontecen en nuestra conciencia.” (Husserl V Investigación lógica, 5).

Lo enunciado anteriormente tiene que ver con el modo natural o empírico, tal como se entendía corrientemente en la psicología-descriptiva, en cambio desde una perspectiva fenomenológica, estará enfocada exclusivamente en “[...] desmembrar las vivencias interiormente percibidas, en ellas y por ellas y tal como están auténticamente dadas en la percepción; y ello, sin tomar en consideración relación genética alguna y sin considerar tampoco lo que pueda significar fuera de ellas mismas ni para que puedan valer.” (Husserl, V Investigación lógica, 34. Cfr. Seron, 2017). Veamos esto.

b) Las vivencias como actos psíquicos, contenido sensible (Inhalt) e intencional

⁵⁹ En la segunda edición se suprime el § 7 de donde tomamos la cita. El párrafo tenía como cometido diferenciar a la psicología de la ciencia natural. Ésta sería básicamente la propuesta de Brentano (Seron, 2017).

Ningún concepto suscita más equívocos en la etapa de la irrupción de la fenomenología que aquel de “acto”.⁶⁰ Por ello, gran parte de la investigación psicológica descriptiva –en sentido fenomenológico– recaerá en explicitar este concepto. Como se sabe, la aclaración estará directamente relacionada en contraposición con la psicología de su maestro Brentano. Así, Husserl menciona en la Introducción a la “V Investigación” de *IL*, lapidariamente, que el acto “delimita una importante unidad genérica dentro de la esfera de las vivencias” (Husserl V Investigación lógica, 2). Sin ambigüedad, tenemos que indicar que el término “acto” sustituirá aquel de “representación” (*Vorstellung*) de su maestro.⁶¹ Por lo cual apunta Husserl “que hay entre ambas cosas (el *acto* y las presentaciones) estrecha relación nos lo recuerda la conocida tesis que sostiene que los actos o son presentaciones o tiene presentaciones a su base.” (Husserl V Investigación lógica, 3). Como también puntualizaba Brentano en su *Psicología* “Apenas necesitamos advertir que una vez más entendemos por presentación, no lo presentado, sino el *acto de presentarlo*.”⁶² (Brentano 1935, 65) Pero esto exige que, según Husserl, escoger dentro de los variados conceptos de “representación” que existen, lo cual nos lleva a una cadenas de equívocos. Aun cuando Husserl reconocerá la importancia (críticándolos) de tres de las determinaciones de los “fenómenos psíquicos, a saber, el carácter presentador⁶³, el carácter referencial o intencional y la percepción interna, en todas logra ver algo más que la concepción de su maestro. En la primera acepción que afirma una presentación base en todas las vivencias, Husserl resalta más el “carácter o *acto presentador*” de las vivencias, y no tanto el objeto que aparece. Aunque este también será básicamente el sentido que dé Brentano a la “representación”, lo complicado recae, según Husserl, en afirmar que todas las vivencias tengan a la base una representación, que hubiera, por ejemplo, una

⁶⁰ “[...] en la psicología descriptiva no hay término que suscite mayor controversia que la pabra *acto*, de modo que la duda, sino es que no el inmediato rechazo, se habrá asociado a todos los lugares de estas investigaciones en los que, hasta aquí, el concepto de acto ha servido para caracterizar y expresar nuestra posición.” (Husserl V Investigación lógica, 2).

⁶¹ Algunos intérpretes han optado por traducir el término alemán *Vorstellung* por el de “presentación”, en lugar de “representación”, como regularmente se hace, por los equívocos que esto conlleva. En este contexto creemos pertinente dejar el término “representación” en tanto es el término que Husserl crítica. Sin embargo, como se aclara más adelante, en el cuerpo de nuestro texto, el concepto de *Vorstellung* ya con Brentano aduce al carácter presentador de la presentación, y no tanto al objeto que es presentado. De ahí la importancia de analizar la composición del término alemán *Vorstellung*, cuyo prefijo *vor* significa “frente a” y el sustantivo *Stellung*, que como verbo (*stellen*) significa “colocar” o “poner”. Así, el concepto indicaría un “colocar o poner frente a”. Ya en el contexto de la fenomenología se dejará el término “presentación”, tal como lo traduce García-Baró.

⁶² Traducción levemente modificada. Cursivas nuestras .

⁶³ Del mismo modo ya Brentano apuntaba que, “Tal como nosotros usamos la palabra ‘representar’, puede decirse que ‘ser representado’ vale tanto como ‘aparecer’, ‘ser fenómeno.’” (Brentano, 1935: 68).

“representaciones de sensaciones”, lo cual es imposible. En la segunda, Husserl niega que haya algo así como una existencia mental del objeto, y pone más atención en el modo de intención o referencia a objetos de las vivencias. Y, por último, la diferencia más importante será que él no reconocerá que todas las vivencias puedan ser captadas intencionalmente; en otras palabras, que podamos dirigir o atender en intención a las mismas vivencias, en especial al referirnos a las sensaciones o contenidos sensoriales. Esto último lo tematizaremos más adelante.

Por otra parte, Husserl afirma (con Natorp) que el concepto de acto no implica ninguna “acción de la conciencia”, ni “relaciones de la conciencia con un contenido (objeto)”. (Husserl V Investigación lógica 3). Por “unidad genérica” del acto entiende Husserl, aquel todo que envuelve las diversas especies (vivencias) que lo comprenden completamente. Entonces, Husserl no se interesará por las vivencias unilateralmente, sino más bien como éstas se encuentran en relación con el todo que las comprende unitariamente, a saber, lo que auténticamente significa “acto”.

La aclaración de este punto, nos parece, es fundamental para ver por qué Husserl cree relevante introducir un análisis fenomenológicos de las vivencias y sus contenidos para una comprensión adecuada de una “lógica pura”, aunque ya en los *Prolegómenos* había argumentado por qué la lógica no puede fundarse psicológicamente. Esto ha motivado que, como decíamos al principio, se le tachara de recaer en un tipo de psicologismo, y, con ello, todas críticas que esto acarrea. Pero ante estas críticas, se tiene que tener en cuenta el ámbito desde donde parte la tematización, esto es, ya con el método y la ciencia que él comprende como fenomenología. Así, “la fenomenología de las *vivencias lógicas* tiene por fin proporcionarnos una comprensión descriptiva (no empírico-psicológica) tan amplia de las vivencias psíquicas y del sentido implícito en ellas, como sea necesario para dar significaciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales [...]” (Hua XIX/1, 10; 219).⁶⁴ Pero esto no es tarea fácil, Husserl mismo no terminó de convencerle esta primera exposición.⁶⁵

⁶⁴ En la Introducción al primer tomo a las *IL*, Husserl aduce que ciertamente “al lógico puro no le interesa, propia y primariamente, el juicio psicológico, esto es, el fenómeno psíquico concreto, sino el juicio lógico, esto es, la significación idéntica que es una frente a las múltiples vivencias del juicio, descriptivamente muy distintas” (Hua XIX/1, 8; 217), no obstante, si lo lógico “hemos de hacerlo objeto de nuestra como objeto de indagación, y si ha de posibilitar la evidencia de leyes apriorísticas sobre el fundadas, tiene que ser dado con plenitud concreta [...] Pero esta evidencia adhiere a las significaciones de las palabras, significaciones que fueron *vivas en el acto* de llevar a cabo el juicio de la ley.” (Hua XIX/1, 9; 218).

⁶⁵ Será hasta 1929 -es decir, 28 años después de *IL*- que aparezca *Lógica formal y lógica trascendental*, obra que vendrá a ser la versión madura de esta fundamentación subjetiva de la lógica por parte de Husserl.

Además de lo anteriormente dicho, en la *V Investigación lógica*, habremos de aclarar cómo designa Husserl al “acto”, en tanto carácter genérico de las vivencias, estos es, como intencionales. En primer lugar, como ya mencionamos al principio, una vivencia, en general, designa cualquier acto psíquico: percepción, alegría, deseo, fantasía, imaginación, representación, etc, es decir, como actos de cualquier individuo psíquico. No como “procesos efectivos”, sino como modos de conciencia. Para Husserl, de acuerdo a su carácter intencional, en las vivencias no hay una jerarquía entre una y otra; simplemente modos distintos de darse sus objetos. A diferencia de Brentano, quién establecerá a la “representación” como base de las demás vivencias, Husserl tendrá una visión más neutral de las misma, borrando la primacía de la representación como idea base. En su lugar establecerá al “acto” como carácter genérico de las vivencia. En primera instancia, parecería que la “percepción” tendría una primacía sobre las demás, no obstante, “todas las vivencias tienen en este respecto los mismos derechos.” (Husserl, *V Investigación lógica*: 19).

Por lo general, Husserl designa a la “percepción” como vivencia ejemplar al presentar (*vorstellungen*) sus objetos adecuadamente. Sin embargo, Husserl de ninguna manera es un filósofo sensualista, esto es, el cual afirme que todo nuestros conocimientos comienzan por los sentidos. La introducción de la percepción como vivencia ejemplar está en el contexto de la controversia que entabla con su maestro Brentano a raíz de la división que hiciera éste entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos. División que pretendía delimitar el campo de la psicología como ciencia de los fenómenos psíquicos. Como se sabe, Brentano establecerá seis características de los llamados “fenómenos psíquicos”⁶⁶, dentro de la cual está la de ser objetos de la llamada “percepción interna”, -en oposición a la percepción externa-, esto es, “la percepción de vivencias propias”. Según Husserl la percepción interna se entendería mejor con la idea de “percepción adecuada”, que a su vez sera entendida como “evidente”. Con ello, Husserl busca aclarar el equivoco entre percepción interna y externa, que de acuerdo a él resulta errónea para la teoría del conocimiento y la psicología. Por ello, para Husserl sería mejor hablar de la “percepción adecuada” como “evidente” y de la “no adecuada” como no evidente. Se considera adecuada en cuanto toda percepción se caracteriza por “presentar” sus objetos, y lo hace de manera evidente, es decir, en persona (*leibhaftig*).

⁶⁶ 1. Representaciones o tienen representaciones por base 2. No tienen extensión 3. La referencia a objetos (in-existencia intencional). 4. Percibidos por la conciencia interior. 5. Sólo pueden existir fenoménicamente (no trascendentemente). 6. Sólo aparecen uno a la vez. Cfr. (Brentano, 1935)

Por otra parte, dentro de los análisis fenomenológicos, la aclaración de la función de los contenidos reales (*reell*)⁶⁷ o sensibles es una de las más complejas. En el § 16, Husserl establecerá la diferencia entre el contenido descriptivo y el contenido intencional. El primero será el, “contenido auténtico o fenomenológico de un acto”, a saber, “el conjunto global de sus partes, tanto si son concretas como si son abstractas; en otras palabras: el conjunto global de las vivencias parciales que los constituyen auténticamente. Mostrar y describir estas partes es la misión del análisis psicológico puramente descriptivo.” (Husserl, V Investigación lógica: 34). Por otra parte encontramos el contenido intencional, el cual se divide a su vez en objeto intencional, materia (en oposición a cualidad) y la esencia intencional. En este caso, en vista de que queremos exponer propiamente el concepto de vivencia, no atenderemos tanto al contenido intencional, pero si nos remitiremos a él frecuentemente en nuestro texto.

De este modo, Husserl entiende, precisamente, el momento sensible de las vivencias como el contenido auténtico (*reell*) fenomenológico. Del mismo modo que el concepto de percepción, por “momentos sensibles” Husserl no los comprende como las propiedades de un objetos físico (calor, sabor, sonido etc.), sino como los soportes de toda vivencia. Pero aquí existe una interdependencia entre las partes y el todo, es decir, no que puedan existir aisladamente, sino en dependencia con el todo de la vivencia o acto psíquico. Pero la característica de los momentos sensibles recaerá en que, a diferencia de la tematización amplia de las vivencias como intencionales, éstos no son precisamente intencionales. Para ello, Husserl recurre a los casos de las vivencias de percepción. Los cuales son, según Husserl “los *contenidos verdaderamente inmanentes (reell)*, los que

⁶⁷ Apoyándonos en las aclaraciones del traductor del artículo de Sacha Carlson, debemos tener presente los tres términos que existen en alemán para el concepto castellano de “real”, esto nos ayudará para diferenciar lo que entiende Husserl por “contenido auténtico (*reell*).” “1º es real lo que nombra la realidad (*Realität*) de la cosa (*res*) como cosa del mundo, es decir, como cosa empírica; no designa pues una idealidad; 2º es *reell* lo que se refiere a la “realidad” de lo que se siente en la inmanencia de una vivencia de la conciencia, es decir, a la “realidad” de lo que realmente se experimenta en el interior de ésta; 3º *wirklich* designa, por el contrario, la efectividad (*ἐνέργεια*) en general. Estos tres términos son susceptibles de articularse entre sí: así, esta silla que percibo ante mí es una cosa a la vez real (se trata de una cosa del mundo, que puede ser aprehendida mediante una experiencia empírica) y *wirklich* (esta silla se encuentra, efectivamente, ahí, frente a mí). A diferencia de la silla, muy inconfortable, de la biblioteca donde ayer trabajé, y que no con estar siendo reales, por ello, ahora y para mí, *wirklich* en el sentido en el que lo fue. Ahora no es sino mero objeto de mi recuerdo. Acudamos a otro ejemplo: cierta sensación, pongamos por caso el rojo de ese precioso vestido rojo de una joven que pasa ahora delante de mí, tiene estatuto tanto de *reell* – la realidad de este rojo, en mi percepción, no estriba en ser percibido como un objeto, sino en ser sentido como una sensación: el objeto percibido es el vestido (y la joven que lo lleva), pero no, en sí mismo, la sensación de color – como también de *wirklich*: la sensación está siendo efectiva, produciendo un inequívoco efecto.” (Carlson, 2014: 24).

pertenecen al acervo auténtico de las vivencias intencionales, *no son intencionales*. Ellos construyen el acto, ellos hacen posible la intención como puntos necesarios de apoyo para ella; pero no están ellos mismos entendidos: no son los objetos que están presentados en el acto. No veo sensaciones de color sino cosas con colores; no oigo sensaciones sonoras sino la canción de la cantante, etc.” (Husserl, V Investigación lógica, 21)⁶⁸. Esta sería la mayor diferencia con su maestro, ya que aquel asumía que todas las vivencias o fenómenos psíquicos contaban con el carácter de intención. “Que no todas las vivencias son ‘fenómenos psíquicos’ en esta acepción (la de Brentano), (lo muestran) las sensaciones y los complejos de sensaciones” (Husserl V Investigación lógica, 19).⁶⁹

Ahora bien, el modo en cómo se aprehenden estas vivencias (sensaciones) forma parte de otro tipo de vivencias que animan el material o contenido de las sensaciones, a saber, la apercepción. “La apercepción es para nosotros *este más* que hay en la vivencia misma, en su contenido descriptivo, comparada con la existencia en bruto de la sensación; es el carácter del acto que, por así decir, anima la sensación y hace que percibamos este o aquel objeto, por ejemplo, que veamos este árbol, que oigamos ese timbre, que aspiremos el perfume de las flores, etc” (Husserl V Investigación lógica, 27. *Cursivas nuestras*). Del mismo modo que el objeto intencional, el cual propiamente no es vivido, los actos de aprehensión en “*las sensaciones*, y también los actos que las ‘aprehenden’ o ‘aperciben’, *se viven*, pero no *aparecen objetivamente*, ellas no se ven ni se oyen ni *se perciben* con ningún ‘sentido’. En cambio, los *objetos* aparecen, son percibidos, pero *no son vividos*.” (Husserl V Investigación lógica, 23).

En efecto, dado que las sensaciones no aparecen intencionalmente, cabe aprehenderla con ayuda de un tipo especial de vivencias que también son vividas, y que no son propiamente intencionales. “Se comprende a la vez que aquello mismo que, respecto del objeto intencional, se llama *presentación (intención* hacia él perceptiva, imaginativa, figurativa), se llama, respecto de las sensaciones que pertenecen

⁶⁸ En el caso de la imaginación o fantasía, los fantasmas son los soteses sensibles de la aprehensión figurativa, lo cual, “[...] hace que tengamos, en vez de un aparecer perceptivo, un aparecer en imagen, en el que, sobre la base de las sensaciones vividas, aparece el objeto figurativamente presentado (el centauro en la fantasía, sobre la base de la imagen en el cuadro.)” (Husserl V Investigación lógica, 23).

⁶⁹ “[...] el origen del concepto de vivencia se encuentra, ciertamente, en el terreno de los actos psíquicos, y si bien la extensión de éste nos ha llevado a un concepto de vivencia que comprende también no actos (lo que significa no ser intencionales), la referencia a un *nexo real que los ordene a actos o los articule dentro de actos (brevemente dicho a una unidad de conciencia) sigue siendo tan esencial que allí donde falte no hablaríamos más de vivencias*.” (Husserl V Investigación lógica, 16. *Cursivas nuestras*).

auténticamente al acto, *aprehensión, interpretación, apercepción.*” (Husserl V Investigación lógica, 27).

Podemos resumir esta parte diciendo, en general, que la vivencia es lo que auténticamente constituye a cualquier acto, lo que se halla en él como “contenido”. El contenido de la unidad auténtica de la conciencia es el “conjunto total de las vivencias” que se encuentran en ella. Por otro lado, Husserl distingue “contenidos” en plural “como estas vivencias mismas; o sea, todo lo que constituye, como auténtica parte suya, al yo y a la conciencia en cuestión” (Husserl V Investigación lógica, *Ibid*). Finalmente, el contenido descriptivo (conjunto global de las vivencias parciales que lo constituyen), también llamado por Husserl auténtico (*reellen*) o fenomenológico (psicológico descriptivo). Este contenido se contrapone al contenido intencional, el cual se divide en tres conceptos: objeto intencional, materia (en contraposición a cualidad) y esencia intencional.

c) La relación entre la vivencia y el fenómeno

Si bien Husserl no aceptará la distinción entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos, ahí ya podemos rastrear la génesis del concepto que revolucionará gran parte de la filosofía contemporánea: la fenomenología. Pero muchas de las dudas respecto a la práctica fenomenológica recaen, precisamente, en el nombre. Husserl mismo comienza señalando la ambigüedad de término “aparecer” (*Erscheinung*).⁷⁰ Por un lado, en el contexto subjetivo como los apareceres relativos al yo, y, por otro, en el contexto objetivo, es decir, en el contexto de las cosas mismas. “La ilusión de este equivoco desaparece al momento, en cuanto nos damos cuenta fenomenológica de *lo que auténticamente se halla* del objeto que aparece en la vivencia del aparecer. *El aparecer de la cosa* (la vivencia) no es la cosa que aparece (lo que presuntamente “se alza” ante nosotros); en el nexo de la conciencia *vivimos los apareceres*; las cosas se nos aparecen como estando en el mundo fenoménico

⁷⁰ García-Baró traduce el término *Erscheinung* por la forma sustantivada del verbo “aparecer”, esto es, “el aparecer”. Aun cuando en español contamos con “aparición”, creemos que una traducción literal de *Erscheinung* contraería más equívocos. Del mismo modo, Husserl, al menos en el contexto de *IL*, no parece hacer una distinción como la que hará Heidegger en el famoso § 7 de *Ser y tiempo* entre *Phänomenen* y *Erscheinung*. “El aparecer” no tendrá el carácter negativo que se atribuye a la “apariencia” en la tradición, esto es, como lo contrario a “ser verdadero”. “Las diferencias entre percepción normal y anómala, correcta o ilusoria, no atañen al carácter interno, puramente descriptivo o fenomenológico de la percepción”. (Husserl, V Investigación lógica, 6).

(*phänomenalen*). *Los apareceres mismos no aparecen: son vividos.*" (Husserl, V Investigación: 6)⁷¹

Ante esto, Sacha Carlson señala la existencia de una confusión entre "lo vivido" y "lo percibido" (Carlson 2014). Podemos identificar, en general, el aparecer (*Erscheinung*) o fenómenos con la vivencia sin más. En cada vivencia encontramos algo a lo que están referidas estas vivencias, el llamado objeto intencional, -mas no el objeto trascendente- en la percepción lo percibido, en la representación lo representado, el amor lo amado, etc. Ahora bien, lo que realmente hallamos en la unidad de la conciencia como conformandola son las vivencias mismas, de ahí que sean propiamente lo que vive o experimenta la conciencia. Por otro lado, "las cosas" aparecen en las vivencias gracias al carácter, intrínseco, intencional. No obstante, las vivencias o fenómeno no aparecen, es decir, no puede haber una dirección de vuelta de la intención a las vivencias mismas. Por ello, ellas no aparecen, sino se viven realmente (*reell*) en la conciencia.

A nuestro juicio, el fenómeno ya es el aparecer completo, es decir, comprende a la vivencia en su doble carácter como intencional y no intencional. Del mismo modo "la ejecución" del sentido completo mediante un nuevo tipo de vivencias, "[...] en el acto del aparecer (fenómeno) se vive el complejo de sensaciones, pero que es "aprehendido" (*auffassung*), "apercibido" (*appercipirt*) en cierto modo, y que en esta aprehensión interpretadora (*deutenden Auffassung*) de las sensaciones consiste lo que llamamos el aparecer del objeto (*Erscheinen des Gegenstandes*)." (Husserl V Investigación lógica, 6). Nos parece que Heidegger expone esto esquemáticamente con su sentido completo del "fenómeno" en su lección de 1921: sentido de contenido, sentido de referencia y sentido de ejecución (GA 61, 52 ss.).

Algunas veces Husserl identifica lo consciente con lo vivo mentando el carácter apareciente de lo dado a la conciencia, "*lo consciente* en sentido estricto es algo que aparece (*Erscheinendes*), o sea, fenómeno psíquico, si se quiere llamar fenómeno (*Phänomen*), como suele hacerse, a ello." Pero de una manera amplia, encontramos algo que no aparece como percibido, esto es, como objeto intencional. "En cambio, con mucho, la mayor parte de *lo consciente* en sentido amplio no es propiamente algo *que aparezca*."

⁷¹ "Der Trug dieser Aequivocation verschwindet sofort, sowie man sich phänomenologische Rechenschaft darüber giebt, was denn vom erscheinenden Object im Erlebnis der Erscheinung reell vorfindlich sei. Die Dingerscheinung (das Erlebnis) ist nicht das erscheinende Ding (das uns vermeintlich „Gegenüberstehende"); in dem Bewusstseinszusammenhang erleben wir die Erscheinungen, als in der phänomenalen Welt seiend erscheinen uns die Dinge. Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt." (Hua XIX/2, 328).

Pues de seguro que no podrá afirmarse que todo lo anímico se percibe, y ni siquiera que sea perceptible (en el sentido de posibilidad real).” (Husserl V Investigación lógica, 13). En este segundo enunciado Husserl se está refiriendo a las sensaciones, las cuales no aparecen en el sentido de ser percibidos como objetos intencionales. Así, tenemos dos sentidos de “lo consciente”: por un lado, lo conciente, en sentido estricto, mienta lo percibido, es decir, lo que aparece intencionalmente; por otro lado, lo conciente, se refiere a los soportes de los actos, a las sensaciones como tales, cuyo carácter estriba en no ser intencionales.

Entonces, está sería la apuesta husserliana para constitución a partir de las vivencias, y no caer en un solipsismo: tanto las cosas físicas como los demás yoes empíricos se nos dan como “unidades intencionales, o sea, como unidades que mentamos en vivencias psíquicas, unidades presentadas o juzgadas” (Husserl V Investigación lógica, 11). Del mismo modo, Husserl contra toda metafísica entre lo externo y lo interno, apunta a la condición de constituir lo dado de acuerdo al carácter intencional de las vivencias. “Las cosas físicas nos están dadas: se alzan ante nosotros, son objetos (*Gegenstände*). Lo cual quiere decir que tenemos nosotros ciertas percepciones y juicios que se adaptan a ellas, que van, unas y otros, ‘dirigidos a esos objetos’.” Y una primera aproximación a la consideración del mundo en tanto correlato universal de las vivencias. “Al sistema de todas estas percepciones y todos estos juicios le corresponde, como correlato intencional, el mundo físico.” (Ibidem)⁷²

d) La conciencia que vive

Sabemos que Husserl nunca se inscribió en una línea vitalista, si entendemos por vitalismo algún tipo de postura que afirme la vida como elemento último de reflexión, o como aquella doctrina que pueda entender a ésta en tanto principio o fundamento. Husserl, al menos en el contexto de las *IL*, no afirma a la vida como último principio. Sin embargo, en algún sentido, el término “vivencia” guarda una relación con aquel de la vida. Y la relación estará enmarcada con la idea de una conciencia que vive. Veamos esto.

Ante la larga tradición epistemológica entre la relación sujeto-objeto, Husserl no puede obviar las principales posturas al respecto. Pero no solo ante la tradición filosófica

⁷² Este mundo se puede distinguir a su vez en “una comunidad de individuos (como sistema de juicios que les es común) en una unidad de la ciencia, respectivamente, como el mundo del yo singular, el mundo de la comunidad social empírica, y, eventualmente, el mundo de una comunidad ideal (el mundo de la ciencia)”. (Ibidem).

fija su postura, sino ya en el plano de la psicología y sus principales problemáticas gnoseológicas.⁷³ La misma relación sujeto-objeto, puede traducirse por la de sujeto y el mundo. Ante lo cual la crítica de Kant no puede pasar desapercibida. Pero para Husserl, aun sin hacer referencia directa, no asume ninguna postura metafísica la respeto entre un campo fenoménico y otro de la “cosa en sí”. Más bien, de acuerdo a Husserl, cualquier cosa puede aparecer a la conciencia solamente por su carácter intencional, lo mismo que quiere decir vida de conciencia. “El contenido es en este caso vivencia, constituye auténticamente la conciencia; la conciencia misma es el complejo de vivencias. El mundo, en cambio, jamás es vivencia de quien lo piensa. Vivencia es mentar el mundo; el mundo mismo es el objeto intencional.” (Husserl V Investigación lógica, 28). Así, la única posibilidad para hablar del mundo es en tanto mentado o intencional.

Como sabemos, en el plano de la irrupción fenomenológica no encontramos la idea de un yo puro o ego trascendental. Será por las discusiones con Paul Natorp que Husserl logre descubrir la idea de un sujeto trascendental mediante la reducción en *Ideas*. “Este sujeto es él mismo un todo real que se compone en sentido auténtico de una multitud de partes, y cada una de estas partes se dice que es ‘vivida’. En este sentido, lo que el yo o la conciencia vive es, justamente, su vivencia. No hay diferencia alguna entre el contenido vivido o consciente y la vivencia misma.” (Husserl V Investigación lógica, 7). La distinción capital que tendrá que hacer Husserl es aquella entre el sujeto fenoménico (yo como persona empírica) y el “sujeto fenomenológico”. En el mundo fenoménico, es decir, en una concepción tradicional entre lo externo y lo interno (como unidades sustanciales, o también como cosas), el objeto fenoménico es aquel que se muestra (externamente) estando en el mundo; por otra parte, el sujeto fenoménico, en una concepción moderna, entra de alguna manera en relación con el objeto fenoménico; o también como una relación entre dos cosas. Por el contrario, de acuerdo a Husserl, los contenidos o vivencias están, *a priori*, en una relación con el yo fenomenológico, podemos decir merológica, esto es, una relación entre una vivencia singular y el complejo de vivencias. Por ello, en el contexto de *LU*, el yo fenomenológico se entenderá únicamente como “unidad de los contenidos de conciencia.”

⁷³ Por ello, Husserl afirma, “al *describir* no cabe, naturalmente, obviar la referencia al yo que vive; pero la correspondiente vivencia no es un complejo que contenga como vivencia parcial suya la presentación del yo. La descripción se lleva a cabo sobre la base de una reflexión objetivadora. En ella, la reflexión sobre el yo se une con la reflexión sobre el acto, para formar un acto relacionante, en el que el yo aparece relacionándose por medio de un acto con el objeto de éste (cambio descriptivo). Ante todo, ya no hay mera y sencillamente el acto original; ya no vivimos en él sino que *estamos atendiendo a él y juzgando sobre él.*” (Husserl V Investigación lógica, 23).

La relación entre la conciencia que vive y los contenidos vividos no conlleva una relación peculiar de fundamentación metafísica, “va de suyo que el yo no es nada peculiar que se cierna sobre las múltiples vivencias, sino que es sencillamente idéntico a la unidad de enlace de ella. En la naturaleza de los contenidos y en las leyes bajo las que están, se fundan ciertas formas de enlace. Estas formas corren de múltiples maneras de contenido a contenido, de complejo de contenidos a complejo de contenidos, y, por fin, se constituyen una totalidad unitaria de contenidos, que no es sino el yo mismo.” (Husserl V Investigación lógica, 8). A diferencia de la vía trascendental en donde se asumiera la idea de un ego trascendental constituidor de sentido. En otras palabras, como condición subjetiva trascendental del mundo.

De este modo, el yo que vive o la conciencia que vive, en el sentido fenomenológico, como término, *vivir*: “no quiere decir sino que ciertos contenidos son fragmentos de una *unidad de conciencia*, de un sujeto psíquico *que los ‘vive.’*” (Husserl V Investigación lógica, 7). Así, una conciencia se caracteriza por sus vivencias, y cualquier ser que careciera de estas ya no podría ser una conciencia que vive. “Un ser que careciera de tales vivencias, que, por ejemplo, sólo tuviera en sí contenidos de la especie de las que son las vivencias de sensación, mientras que fuera incapaz de interpretarlas objetivamente o de presentarse mediante ellas, como quiera que fuera, objetos (por tanto, enteramente incapaz de referirse a objetos en otros actos más: enteramente incapaz de juzgar sobre ellos o hacer conjeturas a su propósito, de alegrarse o entristecerse por ellos, de esperarlos o temerlos, de desearlos y repudiarlos), un ser semejante no querría nadie llamarlo ya un ser psíquico.” (Husserl V Investigación lógica, 16-17). Por ello, las cosas físicas carecen de cualquier vivencia, y por lo tanto no podría haber una explicación causalista de la misma, ya que el modo de ser auténtico recae en ser conciencia que vive.

e) La corriente de vivencias y la temporalidad

La ampliación de la vivencia desde lo “percibido internamente”, es posible gracias a su consideración temporal. Esto quiere decir, considerar las vivencias una tras otra en la unidad de una conciencia que permanece. En palabras de Husserl, en las “[...] unidades de coexistencia (vivencias) van pasando constantemente de punto de tiempo en punto de tiempo de unas a otras: constituyen una unidad de variación que, por su parte, exige la constante perduración o el cambio constante de al menos un factor esencial para la unidad

del todo, o sea que no se puede separar en él como todo.” (Husserl V Investigación lógica, 10). No a partir de una temporalidad objetiva, sino más bien en una conciencia subjetiva del tiempo, entendida como “proyecciones de ‘sensaciones de tiempo’, la cual, por paradójico que suene, representa una forma omniabarcante del instante de conciencia, o sea una forma de las vivencias coexistentes en el punto objetivo del tiempo.” (Husserl V Investigación lógica, 10-11). La consideración la conciencia subjetiva del tiempo constituye el “contenido del yo como unidad anímica, como unidad (realmente cerrada en sí y que se va desarrollando temporalmente) de sus ‘vivencias’.” (Husserl V Investigación lógica, 11). Asimismo, Husserl recalca que por esta ampliación se llega “al concepto de lo que constituye el alma o yo permanente.”⁷⁴

7. La “vida fáctica” como tema de las primeras lecciones (1919-1923) en Friburgo de Heidegger

Suficientemente se ha demostrado en la literatura secundaria que el tema de las investigaciones del joven Heidegger en Friburgo estriba en un correcto acceso a la vida fáctica.

Las investigaciones en las que se basan las lecciones trabajadas en forma completa tienen el objetivo de una sistemática interpretación fenomenológica-ontológica de los fenómenos fundamentales de la vida fáctica, la cual, según su sentido de ser, es comprendida como vida ‘histórica’ y según los modos fundamentales del comportarse en el trato con y en el mundo (mundo circundante, comundo y mundo propio) es llevada a una determinación categorial. (Citado por Xolocotzi, 2004, 22).

En esto se ve la cercanía del programa filosófico de Heidegger a la filosofía de la vida de Dilthey, el cual se acerca en cuanto al tema y al modo de determinarla como “histórico”, no obstante en el marco de una interpretación “fenomenología-ontológica”. Pero esta no es una fácil caracterización de ver en la el trabajo temprano de Heidegger la suma de la filosofía de Dilthey y Husserl.

Ya se puede muy bien la consonancia Heidegger con la filosofía de la vida, pero además de Dilthey y Husserl, se encuentra muy cerca de las tendencias neokantinas, en

⁷⁴ Ya desde este lugar se muestra una teleología racional de la humanidad que se desarrollará más tarde a partir de intencionalidad de las vivencias. “También las vivencias psíquicas y los yoes se documentan en su ser y sus relaciones conforme a la ley tan sólo en la ciencia como sistema de presentaciones y juicios objetivamente válidos, y están dados únicamente como puntos-meta de vivencias intencionales de un yo.” (Husserl, V Investigación lógica: 11)

especial de Natorp y Lask. Por ello cada una de las lecciones en Friburgo, Heidegger se distancia claramente de las propuestas, al considerarlas como no suficientemente radicales.

Si bien Husserl no presenta en las grandes obras públicas a la fenomenología como una filosofía de la vida, tal como apunta Rickert (1920), ha posibilitado que se hable de la vida.⁷⁵ Esto se ajusta claramente al caso de Heidegger, pues ya en la lección por emergencia de guerra de 1919, contraponiendo una comprensión meramente objetiva de la vivencia. Por ello apunta Heidegger, “En la actualidad, el término ‘vivencia’ está tan desgastado y desdibujado que lo mejor sería prescindir de él, sino fuera porque resulta tan adecuado. Dado que no podemos evitarlo, lo mejor será intentar comprender su esencia.” (GA 56/57, 66; 80). Lo esencial en la vivencia, continúa Heidegger, no es lo que “pone” el yo en la vivencia, sino que más originariamente veo un “comportamiento”, “Lo que veo es que [ese ‘yo’] vive, es más, que vive dirigiéndose hacia algo [...]. (Ibidem) Y lo hace de distintas maneras, interrogando, deseando, pero sólo secundariamente, buscando “conocer.” Y este “algo” es más originario que el “algo en general”, puesto que remite a un “idéntico momento significativo”. (GA 56/57, 67; 82), el cual está determinado por lo mundano y no por algo así como un yo.

8. La fenomenología y las filosofías de la vida

Como hemos visto, tanto de la corriente neokantiana y del historicismo de Dilthey encontramos una fuerte influencia en el pensamiento de los dos baluartes de la fenomenología. Sin embargo, habría que enfatizar el influjo que tuvieron, igualmente, de parte de las llamadas “filosofías de la vida” (*Lebensphilosophien*). En este punto Dilthey tiene un papel central, aunque no exclusivo.

Ya el yerno de Dilthey, George Misch, es un precedente para el modo en que vislumbro tanto la fenomenología de Husserl y Heidegger en su cercanía con la filosofía de la vida de Dilthey, en su libro: *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, de 1930⁷⁶. La obra de Misch está situada en un momento clave de la fenomenología tanto de Husserl como de Heidegger. Por parte de Husserl en su intento más radical de llevar a

⁷⁵ Como veremos en el siguiente punto, en la lección de verano de 1927, *Natur und Geist*, habla de la fenomenología como “filosofía científica de la vida”.

⁷⁶ Tanto de parte de Husserl como de Heidegger hubo una respuesta crítica respecto a las tesis centrales de Misch, las cuales se pueden consultar en Dilthey-Jahrbuch 12 (1999/2000), 145-186 y 187-221.

fenomenología hacía las fuentes primigenias de sentido del “mundo de la vida”, y, por el lado de Heidegger, la primera gran síntesis de la problemática de la “analítica existencial” -que recoge el trabajo de casi diez años de trabajo docente- después de haber publicado *Syt* en 1927.

Sin embargo, el trabajo de Misch pudo muy bien estar influenciado por la obra del neokantiano de Heinrich Rickert *Die Philosophie des Lebens*⁷⁷-publicada en 1920-, en la cual realiza un “presentación” y “crítica” las “corrientes de moda filosófica” en tanto “filosofías de la vida”.⁷⁸ La obra de Rickert tiene un lugar *sui generis* dentro de la historia de la filosofía contemporánea, pues en ella aborda a filosofías de lo más disimiles en el marco de un interés por la temática de la vida, que van desde Nietzsche, Bergson, Dilthey, James, y, significativamente, también Husserl⁷⁹. La tesis de Rickert es que este tipo de corrientes filosóficas buscan “explicar los valores humanos, normas y cultura desde un punto de vista puramente biológico”. (Bianco 2019) Ante esto tenemos que acotar brevemente la postura de Husserl y Heidegger respecto a las filosofías de la vida.

Ya casi es un lugar común que la primera filosofía de Heidegger estuvo altamente influenciada por las filosofías de la vida (Großheim 2009), con lo cual se mienta principalmente el nombre de Dilthey.⁸⁰ Como ya se ha demostrado por investigaciones en torno al joven Heidegger, la cuestión central de sus primeros años de docencia en Friburgo sera la pregunta por el acceso a la vida. Pero ¿por qué Heidegger ya no usa el término “vida fáctica” en *Syt*, aun cuando en las primeras lecciones de Friburgo ya se hablaba de la

⁷⁷ Rickert, H. *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen: Verlag von Mohr, 1920.

⁷⁸ De acuerdo con Bianco, si bien existía una tendencia que se remontaba al romanticismo alemán, hasta Rickert el término “filosofía de la vida” no tenía una determinación especial, él fue el primero que la uso para calificar a las filosofías de Nietzsche, Dilthey, Simmel, Bergson, James y Husserl; aun cuando estos autores no asumieran sus posturas en el marco de una “filosofía de la vida”. (Bianco 2019). Al respecto menciona Rickert, “En resumen, también aquí tenemos vitalidad, inmediatez, originalidad e irracionalidad intuitiva, en contraste con el conocimiento conceptual muerto y derivado, y esto posiciona a Dilthey en conexión objetiva con Nietzsche y Bergson, con James y Simmel, de quienes él se distancia en otros aspectos.” (Rickert 1920, 28).

⁷⁹ Rickert acota que propiamente Husserl “[...] no tiene una filosofía de la vida. [...] Sin embargo, su pensamiento indica una afinidad con ella, quizás justo por este hecho se debe gran parte de su éxito. [...] En cualquier caso, se ha desarrollado en conexión con ella también una filosofía de la vida, y por eso debería mencionarse aquí.” (Rickert 1920, 28).

⁸⁰ Pero existen otros nombres sobre los cuales no se dice mucho: Bergson, Nietzsche, Kierkegaard, los cuales también fueron piezas claves para el pensador de la selva negra, si bien en diferentes momentos de su itinerario pensante.

correlación *a priori* entre la vida fáctica y el mundo circundante? En los párrafos iniciales de *Syt* encontramos de pasada una posible respuesta a esto⁸¹.

Pero, por otra parte, en la tendencia bien comprendida de toda “filosofía de la vida” científica y seria —“filosofía de la vida” dice tanto como botánica de las plantas⁸²— se encuentra la tácita tendencia a una comprensión del ser del *Dasein*.⁸³ Lo que resulta sorprendente, y en esto estriba su fundamental deficiencia, es que la “vida” misma, en cuanto modo de ser, no se convierte en problema ontológico. (GA 2, 46; 55. Cursivas nuestras).

Tanto Husserl como Heidegger logran entrever aspectos positivos en una “filosofía científica de la vida”⁸⁴, la cual en el caso de Heidegger ya existe una tácita comprensión del ser del *Dasein*; no obstante, la “vida” no puede desplegarse como un problema ontológico. Quizás Heidegger veía en la comprensión de la vida una deficiencia, ya que podría suceder como en la filosofía de Dilthey, causar una serie de ambigüedades en torno al concepto “vida”; pues tal como quería apuntar Rickert en su crítica a las filosofías de la vida, estas quedaban enmarcadas en un aspecto meramente biológico, esto es, en una región o desde el particular punto de vista de una ciencia positiva. Posición que tanto Husserl como Heidegger combaten con su idea de fenomenología como filosofía primera u ontología, respectivamente.

El término *Dasein*, además de los juegos terminológicos inherentes, le sirve para distanciarse de cualquier comprensión de las filosofías de la vida, del mismo modo le sirve para apuntar más a la “comprensión de ser” que sólo concierne al *Dasein*,

⁸¹ Desde las tempranas investigaciones de Kisiel sabemos que Heidegger ya empieza a usar el término *Dasein* desde el seminario de invierno de 1922/23, el cual tomará más presencia, a raíz de las investigaciones aristotélicas del joven Heidegger (Kisiel 1993). En el análisis de *De Anima*, El Libro VI de *La Ética Nicomáquea*, y Libro VII de la *Metafísica*, de acuerdo con Kisiel, Heidegger comienza a llevar a cabo una “ontologización” de las categorías de la vida fáctica. Seré en el curso de verano de 1923 en donde Heidegger utilice ya de manera técnica el término *Dasein*, particularmente cuando se caracterice esencialmente a éste como “ser-en-cada-instante” (*Jeweiligkeit*)(GA 63, 7; 7). Para un enfoque de la relación entre las Lecciones tempranas de Heidegger y *Syt* y el pensar ontohistórico, en una postura unitaria de su pensamiento, vista desde la problemática del “acceso a la vida fáctica” Cfr. (Xolozotzi, 2004).

⁸² Es decir, la filosofía comprendida auténticamente estriba en una comprensión de la vida, esto es, ya a priori está contenida la comprensión de la vida en la filosofía. Esta es la idea de la fenomenología como ciencia del origen de la vida, la cual es patente en los Primeros cursos de Friburgo.

⁸³ Aquí aparece una nota que remite *Hüttenexemplar*, “¡no!”, quizás para demarca que no hay ninguna tendencia que pueda llegar desde estas vías. Una segunda nota apunta que la vida misma como “modo de ser”, no puede convertirse en problema ontológico, no es la única “deficiencia fundamental”. (GA 2, 46; 55)

⁸⁴ Tanto Husserl como Heidegger se refieren a un carácter auténtico de la “cientificidad” que choca con la tendencia kantiana que se autodenominaba como “filosofía científica”, lo cual quería decir, que se abocaban exclusivamente al “*factum* de la ciencia”. (GA 20, 17; 35).

La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el Dasein. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa⁸⁵; ella determina lo que deba ser para que pueda haber algo así como un mero vivir. *La vida no es ni un puro estar ahí ni tampoco es un Dasein*. El Dasein por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa. (GA 2, 50; 58. Cursivas nuestras).⁸⁶

¿A qué se refiere Heidegger con la idea de una ontología que es ejecuta en una “interpretación privativa”? Lo que vemos en esto, es que ya desde los primeros cursos en Friburgo se afirmaba que la vida fáctica mantenía el carácter de “autosuficiencia”, y por ello el modo auténtico su expresión se daría dentro de sus propias posibilidades de manifestarse. Esto también destacaba el carácter “autárquico” de la vida, a ella son dirigidas la cadena de significación del mundo, esto es, determinando lo que le sale al encuentro. Pero la vida tampoco es una mera “cosa”, la cual se puede determinar como “estando-ahí”, pero tampoco es Dasein en tanto todavía no hay cabida para una “comprensión del ser” en la idea de vida fáctica.

Por otra parte, casi en los mismo términos, Husserl considerará el trabajo de una verdadera filosofía de la vida científica en la lección de verano de 1927 *Natur und Geist*,

El carácter fundamental de la nueva fenomenología, la cual no es una filosofía de la vida, pero en preservación del antiguo sentido de la filosofía como ciencia universal es *filosofía científica de la vida*, que ella no estaría poco inclinada, la ciencia, a revelar la gran herencia del milenios, sino que ella en contraposición de las nuevas ciencias, pero, entonces, como ciencia universal en posible fundamentos más radicales o en autorresponsabilidad del percatarse insta y, a través de su método, quiere hacer posible. (Hua XXXII, 240).

En el caso de Husserl el debate es contra la concepción naturalista de la ciencia, ya que una “filosofía científica de la vida” puede apuntarse en contraposición a la comprensión moderna de la ciencia, sin embargo, a ésta le faltaría el método (fenomenológico) para asumirse como verdadera “ciencia universal de posibles fundamentos más radicales”, a saber, la fenomenología misma.

Heidegger también reconoce el valor “científico” de las ciencias, pero cuestiona que las disciplinas que tienen una relación con la pretendida analítica existencial sean

⁸⁵ De acuerdo con la RAE, el significado de “privativo” se refiere a: 1) propio o peculiar de una persona o cosa; 2) que supone o causa privación o pérdida de una cosa.

⁸⁶ En esto se oyen ecos de la crítica rickertiana a las filosofías de la vida “Al mismo tiempo, me gustaría señalar una filosofía de la vida como una tarea necesaria, pero la solución debería ser más que una filosofía de la *mera vida*. Entonces, el propósito principal del escrito es mostrar que *al filosofar sobre la vida uno no puede arreglárselas con la sola vida*.” (Rickert 1920, III. Cursivas nuestras).

más rigurosas por asumirse como científicas. No obstante, ésta se asume como una ontología previa o fundamental que tiene como meta una ontología general, el contraste con las ciencias resulta incompatible absolutamente, pues la diferencia se da en dos niveles, uno óntico y el otro ontológico, y no en un mero objeto de conocimiento. “La fijación de los límites de la analítica existencial frente a la antropología, la psicología y la biología, se refiere solamente a la pregunta ontológica fundamental. Desde el punto de vista de una ‘teoría de las ciencias’, esas demarcaciones son necesariamente insuficientes, ya por el solo hecho de que la estructura científica de dichas disciplinas -y no la “cientificidad” de los que trabajan en su desarrollo- es hoy enteramente cuestionable, y necesita de nuevos impulsos, que deben brotar de la problemática ontológica.” (GA 2, 45; 54/55). Una comprensión adecuada de la analítica del Dasein puede, aunque no es su objetivo, dar nuevos impulsos a la crisis de la comprensión de las ciencias que se ocupan del hombre partir de la problemática ontológica.

Capítulo II: Los caminos de la fenomenología

1. El método fenomenológico

Sin ninguna duda, algo que se popularizó desde el comienzo de la fenomenología, fue la consideración metódica de esta. Pero la fenomenología como método -como muchos otros conceptos centrales-, siempre ha sido presa de malinterpretaciones. Algo que queremos dejar asentado desde un principio es que dentro de una concepción madura de la fenomenología trascendental, existen dos métodos que la configuran fundamentalmente: la intuición eidética y la reducción trascendental.

Normalmente en la literatura secundaria se suele hacer énfasis en el rompimiento o continuidad del “método fenomenológico” en la “ontología fundamental” de Heidegger; no obstante, en los estudios comparativos sobre el “método” -entre Husserl y Heidegger- suele ser asociado únicamente con la “reducción” (Courtine 1990, Overgaard 2010). Sin embargo, Heidegger conocía a cabalidad que la fenomenología trascendental se configura por estos métodos⁸⁷. Al punto que en las primeras lecciones en Friburgo (1919-1923) podemos ver una transformación de la “intuición eidética” con su idea de la “indicación formal”.⁸⁸

En este capítulo presentaremos los elementos metódicos fundamentales en el cruce de lo que llamamos una fenomenología de la facticidad con Husserl y Heidegger. En el caso de Husserl, en primer lugar, una diferenciación clara entre el método de la reducción y la intuición eidética, así como una caracterización de las diferentes vías para la reducción, en particular, la llamada vía del “mundo de la vida”.

Derivado de lo anterior, se podrá comprender cómo se configura en la etapa madura la fenomenología mediante un nivel estático y genético, esto es, la verdadera sistemática fenomenológica.

Por otro lado, la cuestión del método fenomenológico con Heidegger requiere una comprensión de su primera idea de la fenomenología como “método de acceso” a la “vida fáctica”, la cual se concretiza con su idea de la “indicación formal” elaborada ya en sus

⁸⁷ Esto se deja ver en sus diversos cursos, pero especialmente en las lecciones de Marburgo de invierno de 1923-1924, *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17) y el siguiente curso de verano de 1925, *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo* (GA 20).

⁸⁸ Este punto lo abordaremos en el punto 5 del presente capítulo.

primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) y que, por otra parte, estará casi velada en *Syt.*

Como podemos ver en esta rápida mirada a la metódica fenomenológica, ésta no se comprende de manera “rígida” como lo hace el “método” naturalista. Los fenomenólogos, desde el inicio, no se concibieron como iniciados en una ciencia esotérica que trabajan mediante las visiones que les dictaban oráculos mágicos, ellos asumen la fenomenología como una “ciencia” que se formula metódicamente, no obstante, este método se puede confeccionar de varias formas, o como los pioneros del movimiento fenomenológico gustan decir, existen diferentes “vías” o “caminos” para ejecutar el método fenomenológico.

a) *La reducción trascendental y la intuición eidética*

Dentro de las obras publicadas por Husserl, será en las *MC* en donde exponga más claramente que fenomenología se asienta en dos métodos fundaméntales, a saber, la intuición eidética y la reducción trascendental.⁸⁹

De esta manera nos elevamos a la intelección metodológica de que *la intuición eidética es, junto con la reducción trascendental, la forma fundamental de todos los métodos trascendentales particulares*; de que ambas determinan íntegramente el legítimo sentido de una fenomenología trascendental. (Hua I, 106; 97).

Frecuentemente en la investigación fenomenológica existe una confusión respecto al modo en cómo operan ambos métodos al interior de la nueva ciencia fundada por Husserl. Y esta confusión se funda en las propias problemáticas que tuvo Husserl para la exposición de ambos métodos⁹⁰. La primera presentación ya la encontramos en *Ideas I*,

⁸⁹ Cada método ha sido ya editado en volúmenes específicos de la serie *Husserliana*. Así, caso especial para el método de la “reducción” que aparece dos veces, una primera vez en volumen VIII, el cual forma parte de la segunda sección de las famosas lecciones de invierno (1923-1924) sobre Filosofía Primera, la cual corresponde a la *Teoría de la reducción fenomenológica*, lugar en donde Husserl expondrá, por primera vez, las tres “vías para la reducción”. El segundo volumen dedicado a la “reducción” se basa en una selección de materiales posteriores a la exposición de la lección sobre Filosofía Primera, que van de 1926 a 1935, esto es, los desarrollos más tardíos de la teoría fenomenológica de la reducción. Por otro lado, para el método de la “intuición eidética” se compiló en el volumen XLI una selección de todos los manuscritos al respecto, cuyo título versa *Sobre la doctrina de las esencias y el método de la variación eidética*.

⁹⁰ Gran parte de los escollos de la llamada vía cartesiana -la cual fue la primera presentación de la reducción en *Ideas I* de 1913- se verían solventados por la llamada vía de la “ontología del mundo de la vida.” Sin embargo, la implementación de esta nueva vía de acceso al campo puro de lo trascendental implica una reconsideración de varios elementos metódico, tales son la intuición eidética y la fenomenología genética. Si

cuando Husserl enuncia que la fenomenología se entiende como una “nueva ciencia de esencias”, o también, “la reducción correspondiente que conduce del conocimiento psicológico a la pura ‘esencia’, o bien, en el pensamiento judicativo desde la generalidad fáctica (‘empírica’) hasta la generalidad ‘esencial’, es la reducción eidética.” (Hua III/1, 6; 80), pero en una observación marginal del año 1929 a este mismo párrafo, Husserl anota “De antemano separación de la reducción eidética y la específicamente fenomenológica”. (Hua III/2, 479; 495). Es decir, la “reducción eidética” o “intuición eidética” y la reducción propiamente dicha, esto, la “trascendental”.

Del mismo modo, en el § 75 de *Ideas I*, aparece una descripción de la “fenomenología” que puede llevar equívocos, “Por lo que toca a la fenomenología, ella quiere ser una doctrina *descriptiva* de esencias de las vivencias trascendentalmente puras en la actitud fenomenológica [...]. Todo lo que en las vivencias reducidas quepa apresar eidéticamente en intuición pura, ya como componente ingrediente, ya como correlato intencional, es propio de ella y es para ella una gran fuente de conocimientos absolutos.” (Hua III/1, 156; 243). Los equívocos en la identificación de los métodos fundamentales de la fenomenología ya han sido destacados en algunos estudios. (Lohmar, 2007) (Luft, 2016) (Theodorou 2015, 29).⁹¹ La confusión la encontramos en varios pasajes de obras importantes como las *Ideas I*, y las lecciones de 1925 sobre *Psicología fenomenológica* (Hua IX); no obstante, la identificación más abierta se encuentra en el famoso artículo para la Enciclopedia Británica; ahí afirma Husserl “Si la reducción procuró el acceso a los ‘fenómenos’ de la experiencia interna real y luego también de la posible, entonces el método de la *reducción eidética, fundado en ella*, procura el acceso a las configuraciones

bien la visión de esencias es un método que ya podemos rastrear en *IL*, todavía resultará fundamental para los desarrollos tardíos de Husserl.

⁹¹ “La reducción fenomenológica (o fenomenológico-trascendental) es la puesta al descubierto del campo de trabajo de la fenomenología: la conciencia trascendental y constituyente del mundo. Una vez aquí, el fenomenólogo puede detenerse y llevar a cabo simplemente una descripción de los modos de experiencia y de donación de las cosas mundanas. Pero, para Husserl, esto sería solamente una especie de «fenomenología de álbum de cromos» y no una ciencia rigurosa. El viraje hacia la ciencia en sentido propio (esto es, como ciencia rigurosa) se da cuando el fenomenólogo intenta extraer leyes esenciales de estos modos de donación, lo cual solo deviene posible en tanto que los someta a una variación libre; por ejemplo, si me imagino que soy un animal salvaje en la jungla, me daría cuenta de que el león que me acecha lo mismo se presenta mediante escorzos, esto es, como dado desde su lado frontal con un lado posterior no visible. La ley esencial sería aquí: las cosas espaciales se escorzan, tanto para un ser humano como para un animal o cualquier otra conciencia equivalente corporalmente constituida en general. El método para obtener estas leyes esenciales es el método eidético o también llamado «de variación eidética». Aquí nada es, por lo tanto, «reducido».” (Luft 2016, 23)

esenciales invariantes de la esfera puramente anímica en su totalidad.”⁹² (Hua IX, 284-285; 66. *Cursivas nuestras*). (Cfr. Jacobs, 2017, 143 ss.). Si bien los dos métodos son fundamentales para los distintos desarrollos tanto estáticos como genéticos de la fenomenología, la diferenciación entre el método de la variación eidética y la reducción tiene que ser subrayada -en palabra de Luft-, ya que la identificación entre ambos lleva a equívocos. (Luft 2016, 25).

En el curso de verano 1925 sobre *Psicología fenomenológica* Husserl afirma “Todo hecho fáctico y todo *eidos* remiten al mundo efectivo”, “Sólo podemos escapar de esta posición del mundo oculta y este vínculo óptico [...] si somos conscientes de este vínculo y lo ponemos conscientemente fuera de juego” (Hua IX, 74). Ante esto, afirma Lohmar, “Parece como si Husserl quisiera unir sus métodos fundamentales: la variación eidética como variación completamente libre sólo parece ser posible cuando se efectúa la reducción trascendental” (Lohmar 2007, 45), la apariencia de que Husserl está intentando mezclar los dos métodos es engañosa. “La libertad absoluta con respecto a lo fáctico puede y debe ser alcanzada ya mediante la forma de arbitrariedad de las variantes. La reducción trascendental en cuanto poner entre paréntesis las aspiraciones de validez de todo acto intencional sirve a otro objetivo: la crítica de todas estas aspiraciones de validez que la actitud natural une de forma universal con objetos”. (Lohmar 2007, 45) Esto se precisará cuando Husserl anote en el Epílogo de 1930 a las *Ideas I* que tanto la eidética como la reducción son en verdad métodos de “acceso”. “Como la reducción a lo trascendental, y a la vez esta otra reducción al *eidos*, son el método de acceso al campo de trabajo de la nueva ciencia.” Esto es, al campo de la conciencia pura trascendental. (Hua V, 142; 469). (Luft y Wehrle 2017, 135-136).

Como ya han hecho ver algunos comentaristas, en la concepción madura de la fenomenología podemos obtener dos sentidos de lo “puro” en la fenomenología; un primer sentido de lo “puro” es derivado de la eidética, con lo cual tenemos una ciencia eidética de las estructuras esenciales de la conciencia pura, pero solamente mediante la reducción trascendental podemos acceder, segundo sentido, al campo “puro” de la conciencia trascendental, y con lo cual también una ciencia trascendental. (Hua III/1, 136;), (Luft y Wehrle 2017, 130) (Sowa 2007, 6). Pero aún con esta identificación, estos no se complementan, sino más bien atienden a dos fines dentro de la fenomenología. Con la reducción ponemos fuera de juego cualquier validez de ser para descubrir, por primera

⁹² Ya en lo que en el anexo sobre lo que se publicó como *Ideas II*, Husserl también afirmaba un asentamiento de la reducción eidética sobre la reducción trascendental.

vez, al campo puro de lo trascendental, sin embargo, con este descubrimiento no podemos forjar una ciencia, este papel está reservado a eidética, la cual transforma este “campo de trabajo” en una verdadera ciencia eidética trascendental -la auténtica filosofía fenomenológica-, pues esta última tiene como fin destacar-establecer las estructuras esenciales de la conciencia trascendental, la cual últimamente es constituyente de sentido absoluto. Entonces un método no complementa o funda al otro, sino más bien, van de la mano en la configuración de la fenomenología como ciencia última trascendental. (Lohmar, 2017, 149, 153).⁹³

b) El desarrollo de la intuición eidética⁹⁴

La intuición eidética cubrirá la fenomenología de principio a fin, aunque bajo distintas formas y reformulaciones, pero pretendiendo siempre un “conocimiento” y, por ende, una fenomenología eidética o pura (Hua XLI). De los diferentes métodos utilizados por Husserl, sin duda, el método eidético⁹⁵ es el más antiguo, pues ya es utilizado en *IL* bajo el nombre de “ideación”, “abstracción ideatoria”, y después comprendido bajo los rótulos de “visión de esencias” (*Wesensschauung*)⁹⁶, método de investigación de esencias, libre variación en la fantasía/imaginaria o, simplemente, como variación eidética. La

⁹³ La eidética puede fundar por sí sola a las diversas ciencias de esencias, tal es el caso de la “psicología descriptiva” “también se puede indicar que permanece (la psicología descriptiva) en la actitud dogmática natural, en lugar de la actitud específicamente filosófica, es decir, la trascendental.” (Hua IX, 46). Pero en tanto permanece en la actitud natural, esta es psicología descriptiva “mundana”.

⁹⁴ Para una revisión amplia y actualizada del método de la variación eidética puede consultarse el ya mencionado trabajo de Lohmar (2006), R. Sowa, “Essences and Eidetic Laws in Edmund Husserl’s Descriptive Eidetics,” en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 7, 2007, pp. 77-108. Theodorou, Panos, *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordially, and the Categorical: Phenomenology Beyond its Original Divide*, Springer, Heidelberg New York Dordrecht London, 2015 (especialmente en la Parte II se hace una distinción entre la reducción trascendental y la “reducción eidética”), Daniele De Santis, “Variation and Conflict Remarks on Husserl’s Method of Eidetic Variation”, en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, 3, 2018, pp. 15-37. Y los apartados *Die Idee der Phänomenologie e Eidetik* de Hanne Jacobs y Julia Jansen respectivamente, en S. Luft, M. Wehrle (eds.), *Husserl-Handbuch*, Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017, pp. 142-149.

⁹⁵ Las obras en donde podemos encontrar la tematización del método eidético por parte de Husserl son: *VI Investigación Lógica* § 52, *Experiencia y Juicio* § 87; *Ideas* III (Hua. V, § 7); *Lógica formal y lógica trascendental* § 98 (Hua. XVII, 254 ss.; 257) y el curso sobre *Phänomenologische Psychologie* del semestre de verano de 1925 (Hua IX, 72 ss.), recientemente en el año 2012 dentro de la serie *Husserliana* ya contamos con un volumen dedicado exclusivamente a la “Doctrina de esencia y el método de la variación eidética” (Hua XLI), los cuales forman parte del *Nachlass* y que comprenden de principio a fin el trabajo de Husserl (1891-1935). Por ello afirma con razón Lohmar que el método eidético recorre de principio a fin la investigación fenomenológica. (Lohmar 2012, 271)

⁹⁶ Esta denominación siempre ha sido criticada porque se interpretaba como un acto sólo para iniciados, revistiendo con ello un carácter místico.

enunciación más clara del método eidético lo encontramos en el Segundo artículo para la Revista *Kaizo* de 1924, conocidos brevemente como *Los artículos sobre Renovación*, el cual versa precisamente sobre “El método de la investigación de esencias”, “Por investigación de esencia entendemos el ejercicio puro y consecuente del método de intuición de ideas y de conocimiento predicativo de ideas -también denominado conocimiento apriórico-, método que ya Sócrates-Platón introdujeron en la ciencia.” (Hua XXVII, 13; 13).

Las formas más conocidas son la “visión de esencias” (*Wesenserschauung*) y la variación eidética, esta última será utilizada más en el pensamiento tardío de Husserl. El método de la investigación de esencias no tiene que ver, como a veces se ha malinterpretado, como una especie de platonismo o misticismo sólo para iniciados. El método eidético se atiene al “principio de todos los principios”, es decir, a un conocimiento fundado en la intuición.⁹⁷ Por ello también puede formularse como “intuición de esencias”. “No hay aquí una mera analogía superficial, sino una comunidad radical. *También la visión de esencias es precisamente intuición*, como el objeto eidético es precisamente objeto.” (Hua III/1, 14;91). La búsqueda del *eidos* tiene que ver con la pretensión de encontrar “leyes de esencia”. Sin embargo, este método no parte de enunciados formales o abstractos, sino, más bien, a partir de la descripción de aquello que se da, ya sea en el modo de la percepción, de la fantasía o de no cualquier vivencia. A ello atiende todos los análisis descriptivos de Husserl y, por lo cual, utiliza una gran variedad de ejemplos ya sea un objeto empírico o un objeto fantaseado. No obstante, lo importante para Husserl al principio no es la determinación substancial de lo que se da (objeto existente o inexistente), sino variar el objeto para destacar los rasgos esenciales. “La esencia (*eidos*) es un objeto de nueva índole, así como lo dado en la intuición individual o experimentante, es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura.” (Hua III/1, 14; 91)

c) Descripción del método eidético

Algo que no podemos apreciar en la exposición del “método” en Husserl es que se atenga a una presentación académica corriente, esto es, empezar por el planteamiento del

⁹⁷ “También puedo ver intelectivamente: seguir la “intelección” es el principio de todos los principios. Y la intelección es juzgar sobre la base de la dación, ajustándose inmediatamente a ella.” (Hua, III/2, 526;559)

método al inicio de la investigación.⁹⁸ Husserl justifica -ya al final en el § 34 de *MC* - su proceder del siguiente modo,

Hacemos mención de esto tan tarde, únicamente con el objeto de facilitar el acceso a la fenomenología. La excesivamente grande multiplicidad de nuevos descubrimientos y problemas debía ante todo obrar presentándose bajo el ropaje más simple de una *descripción meramente empírica (si bien ella sólo tiene lugar en la esfera de la experiencia trascendental)*. Frente a ello, *el método de la descripción eidética* significa trasladar todas esas descripciones a una nueva y fundamental dimensión; si esto hubiera sido expuesto al comienzo, habrían aumentado las dificultades de la comprensión, mientras que, después de un considerable número de descripciones empíricas, es fácilmente aprehensible. (Hua I, 103;93. Cursivas nuestras).

Uno de los aspectos más conocidos de la fenomenología será su carácter descriptivo, la minuciosidad de las descripciones fenomenológicas de Husserl ya operan en sus *IL*, pero los desarrollos más finos los podemos ver, sobre todo, en *Las lecciones sobre la fenomenología de conciencia interna del tiempo* de 1904-1905, *Ideas II*, la lección de 1907, *Cosa y espacio*, y muchos de los escritos póstumos sobre el “mundo de la vida.” Las descripciones más frecuentes son las que se ejecutan en actos de percepción, pero esto no significa una primacía de la percepción, como si tratará de una filosofía netamente teórica, esto atiende más bien al carácter amplio en que Husserl comprende el sentido de la realidad, de la cual, el ámbito del *mundo de la percepción* es el más evidente y primario. Por ello en una fenomenología constitutiva se comienza por los fenómenos sensibles, pues de ahí se desenvuelven las otras esferas de la realidad, como las de los objetos culturales, o de la esfera valorativa y afectiva. Pero esto no quiere decir que la fenomenología pretenda ser una “ciencia empírica” más que compita con la física, la química o la biología, pues estas son ciencias que se construyen sobre los “hechos”; si bien sus descripciones fenomenológicas pueden realizarse sobre “objetos” físicos, estas descripciones no las hace al modo del físico de la naturaleza, en su lugar, la fenomenología realiza descripciones pero con el fin de encontrar leyes esenciales y, por ello, no se construye sobre el “hecho”, sino que “excede” el hecho. “El tipo «percepción» así obtenido flota por así decirlo en el aire -en el aire de las puras cosas imaginables-. Así,

⁹⁸ Se puede objetar que esto puede ser cumplido por la exposición de *Ideas I*, en donde en efecto, al inicio de la investigación encontramos ya en la Introducción el “método de la visión de esencia” e inmediatamente después en la Consideración fenomenológica fundamental, en donde se expone brevemente el método de la “reducción”. Esto se problematizará más en los trabajos bajo el enfoque sistemático, tal es el caso de las *MC*, en donde el método es expuesto casi al final, específicamente en el § 34 de la IV Meditación. En cada una de las exposiciones que hace Husserl de la variación eidética casi siempre es en curso de sus investigaciones.

despojado de toda facticidad, se ha convertido en el *eidós* «percepción», cuyo ámbito *ideal* integran todas las percepciones *idealiter* posibles en cuanto puras cosas imaginables.”⁹⁹ (Hua I, 104; 95); por eso es primariamente ciencia de esencias.

Podemos enumerar los siguientes puntos de una manera general, solamente para fines de claridad, sin comprometer, con ello, una rigidez propia en la exposición husserliana de la variación eidética.

- a) Partimos de un ejemplo, es decir, de cualquier tipo de vivencia intencional y su respectivo objeto intencional, “y pensémoslo explicitado y descrito según su clase de efectuación intencional, o sea, según su noesis y noema.” (Hua I, 104; 94)
- b) Procedemos a “variar en la imaginación, de modo totalmente arbitrario.” “[...] absteniéndonos de toda afirmación de su validez de ser, transformamos el *factum* de esa percepción en una pura posibilidad entre otras puras posibilidades totalmente opcionales.” Por ello dice que “Los análisis de la percepción son entonces análisis de esencias.” (Hua I, 104; 95).
- c) Un aspecto especial que presenta el método eidético es que permite “separar lo fáctico, mediante la eidética, el Eidos como lo invariable” (Hua IX, 72), esto es, mediante la propia variación podemos destacar la estructura “pura” o esencial, sin necesidad de recurrir al método de la reducción.
- d) El eidos, “con otras palabras, vale con absoluta universalidad esencial y es esencialmente necesario para todo caso particular que se escoja y, por ende, para toda percepción fáctica, en la medida en que todo *factum* puede pensarse como mero ejemplo de una posibilidad pura.” Este es el sentido del *a priori*. (Hua I, 105; 95)
- e) “La variación es mentada como evidente, o sea, como dando en sí misma, en la pura intuición, las posibilidades en cuanto posibilidades, su correlato es una *conciencia intuitiva y apodíctica de lo universal*. El eidos mismo es un universal visto y visible, un eidos puro, *incondicionado*, es decir, no condicionado por ningún *factum*, de acuerdo con su propio sentido intuitivo. Dicho eidos es *anterior a todo*

⁹⁹ Más adelante podremos ver como Heidegger utiliza también la figura del “flotar en el aire” como una característica de la “indicación formal”, la cual, a diferencia de una categoría óptica, no se hipostasiasa en aquello que mienta.

concepto, en el sentido de significaciones verbales, los cuales, más bien, en cuanto puros conceptos, han de formarse de acuerdo con aquel.”¹⁰⁰ (Hua I, 105; 125-126)

Como vemos, todo apunta a buscar el *eidos* mismo, esto es, lo que justifica a toda verdadera ciencia como tal, y, por lo cual, también puede ser *a priori*. Este será el sentido verdadero del *a priori* fenomenológico, determinado gracias a la variación eidética, se trata de una “Necesidad esencial”, esto es, “conforme a la esencia” en vista del énfasis en la tematización de lo *a priori*, “aclarado y delimitado por primera vez por la fenomenología” (Hua I, 103; 124). Pero la determinación del *a priori* fenomenológico tiene que ser definido más ampliamente, ya que tiene una importancia para la aprehensión o captación de las estructuras de la facticidad con Husserl y Heidegger. Pero antes de empezar a ver los paralelos terminológicos entre nuestros fenomenólogos, tenemos que diferenciar el *a priori* fenomenológico del *a priori* kantiano, pues esto es indispensable para evitar cualquier malinterpretación.

d) El *a priori* y la filosofía trascendental kantiana

Como es muy conocido, la cuestión del *a priori* empieza a tener un sentido fundamental en la filosofía tras la inauguración de la filosofía trascendental por Kant. Más allá de la distinción formal entre conocimiento *a priori* y *a posteriori*, la determinación del *a priori* con Kant gana un nuevo sentido que le permitirá fundar su “filosofía trascendental”.¹⁰¹ Ya en los Prólogos y la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, Kant hace la distinción entre “conocimiento puro” y “conocimiento empírico”. Como ejemplo de conocimiento *a priori* los encontramos los juicios analíticos, los cuales se caracterizan porque sus resultados son “apodícticos” y “universales”, y, por lo cual, se puede deducir o “construir” un conocimiento a partir del planteamiento de los axiomas o principios. Pero como también ve Kant, terminando en un tipo de conocimiento que no añade “algo nuevo” a lo

¹⁰⁰ Del mismo modo que Heidegger, existe un sentido primario de sentido que se da antes lenguaje, no se puede dar una ecuación identitaria entre pensar y lenguaje, sino más bien entre pensar y ser, muy cercana también a la formulación ante-predicativa de la pre-comprensión originaria del ser del Dasein.

¹⁰¹ Ya se ha escrito bastante sobre la vinculación de la fenomenología como una forma de “filosofía trascendental”, la cual -más allá del reconocimiento del propio Husserl- se puede enmarcar en la vía abierta por Kant. Como se sabe, de principio a fin Husserl vinculará su proyecto “trascendental” más en el trabajo de Descartes con del descubrimiento del sujeto. Esto queda claro desde la lección sobre la Idea de la fenomenología de 1907 y hasta en la que pretendía ser la magna obra de Husserl, *Meditaciones cartesianas* de 1933. Por ello, contrario a la interpretación de Landgrebe, en Husserl no hay una “despedida” (*Abschied*) del cartesianismo. (Landgrebe 1963)

contenido en los principios o en los juicios mismos. Por otro lado, el paradigma de las florecientes ciencias naturales en tiempo de Kant daba cuenta de un conocimiento que añadía “algo más” al conocimiento meramente analítico. Esto es lo que entendía Kant por conocimiento “sintético”, ya que éste unía “algo nuevo” en lo conocido, si bien con el problema de no obtener verdaderos conocimientos apodícticos, puesto que su conocimiento dependía de una “generalización empírica”, como es usual en las ciencias naturales. Por ello la filosofía trascendental de Kant se montará en la pretensión de obtener “juicios sintéticos a priori”. Pues bien, aunque Kant dará un nuevo sentido al *a priori* como modo de determinación para su filosofía trascendental¹⁰², Husserl planteará otro sentido del *a priori* apoyado con un método que guarda grandes resabios platónicos: la intuición de esencias.

e) El sentido genuino del a priori fenomenológico

De los tres descubrimientos fundamentales que dicta Heidegger en la lección de verano de 1920, a saber, la intencionalidad, la intuición categorial y el *a priori*, el último es el que menos se ha abordado dentro de la literatura secundaria, y por él mismo en su visión retrospectiva.¹⁰³

Pero Heidegger -al menos marginalmente en una nota- apunta en *Syt* el significado del *a priori* para la investigación fenomenológica, en la cual se sitúa también, pues es lo que permite la comprensión del “horizonte inmediato” del Dasein en su cotidianidad media.

Pero, patentización del *a priori* no es construcción “apriorística”. Gracias a E. Husserl hemos aprendido no sólo a comprender nuevamente el sentido de toda auténtica “empiria” filosófica, sino también a manejar el instrumento que ella requiere. *El “apriorismo” es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma.* Y como apriorismo no tiene nada que ver con construcción, la investigación del *a priori* exige la correcta preparación del terreno fenoménico. El horizonte inmediato que debe prepararse para la analítica del Dasein es el de su cotidianidad mediana. (GA 2, 50; 59. *Cursivas nuestras*).

¹⁰² “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto tal modo ha de ser posible *a priori*.” (Kant, *KrV*. B25. A12).

¹⁰³ Por ejemplo, en el seminario de Zähringen se reconoce una vez más lo fundamental de la “intuición categorial” para la pregunta por el ser, y el opúsculo de 1963 (GA 14), se habla una vez más de la intencionalidad, pero nada sobre el *a priori*.

Esta declaración por parte de Heidegger es altamente esclarecedora, pues nos permite delimitar aspectos tanto metódicos como sistemáticos entre él y Husserl. Si bien Heidegger hasta el final de su vida rechazará¹⁰⁴ el giro “trascendental” de la fenomenología, en este punto podemos ver que acepta “la investigación del *a priori*”, ya que propicia “la correcta preparación del terreno fenoménico”, esto es, aquella de la cotidianidad media del *Dasein*.¹⁰⁵ La determinación del *a priori* en la fenomenología se determina por la intuición de esencias o, simplemente, “eidética”, es decir, el instrumental para conseguirlo. Asimismo, Heidegger enumera varios puntos que son fundamentales para comprender el *a priori* dentro de la tradición fenomenológica y, quizás, también, en Kant y el neokantismo.¹⁰⁶

Para Husserl, la consecución del *a priori* no es algo que se consiga de manera “mística”, al contrario es lo más evidente, pues ya en la historia podemos encontrar verdaderas ciencias *a priori* o eidéticas. La geometría es el ejemplo más claro para Husserl. Pero la consecución del *a priori* tiene que obtenerse de manera “rigurosa”, lo cual quiere decir para Husserl, de acuerdo al ámbito de investigación en cuestión. Así, en la lección de 1907, Husserl registra,

La fenomenología es investigación científica, a saber, la investigación de la visión pura y clarificadora del *a priori*, de todo *a priori*: tanto del *a priori* categorial como del *a priori* material. Aquí, la investigación de todas las categorías -¡investigación trascendental! Investigación de las ‘fuentes’ últimas de la ‘posibilidad’ de toda validez sobre principios de lo noológico, lo axiológico, las categorías prácticas, de las pertinentes leyes de esencia, en suma, también la investigación del *a priori* material en general, por ejemplo, del *a priori* de perceptibilidad como color o sonido, y así, con todas sus particularidades dadas en intuición pura. De estos fundamentos fenomenológicos primitivos saltando a los axiomas de todas las disciplinas *a priori*. (Hua XXIV, 240).

¹⁰⁴ Esta es la forma más conocida en que rechazará el proyecto “trascendental” de la fenomenología de su maestro, aunque en algunas lecciones (Cfr. GA 56/57, GA 58, GA 24) menciones la necesaria ejecución de la “desconexión” y la “reducción” en su singular interpretación. Esto será abordado más adelante.

¹⁰⁵ En otro punto de nuestro trabajo de investigación tematizaremos la crítica que hará Husserl a Heidegger una vez que el primero hubiera leído los trabajos más importantes de Heidegger después del año de 1929. (*Syt, Kant y el problema de la metafísica*) Llegando a la conclusión de que la nueva ontología que Heidegger pretendía se enmarcaba en un “análisis mundano-antropológico” o “eidético”). Para comprender cabalmente esta crítica tenemos que tematizar qué entiende Husserl por “análisis mundano...”, el cual se vincula necesariamente con la comprensión tardía del método eidético y la ciencia eidética fundamental que se construye sobre este mismo.

¹⁰⁶ Es ampliamente conocido la forma del proceder del neokantismo “construyendo” el conocimiento de manera formal y conceptual, tal como hacía el maestro de Heidegger, H. Rickert. Otro tipo de “construcción” es la de los neokantianos de la escuela de Marburgo. En cambio, Husserl seguirá el camino inverso a partir de la experiencia o intuición, elevándose gradualmente, en una concatenación de actos fundantes hasta niveles superiores de conocimiento. Para una revisión de estos temas Cfr. Luft (2010).

Esto es lo que define el verdadero sentido científico de la fenomenología, y no el unilateral *factum* de la ciencia neokantiano. Así, el *a priori* se entiende de dos modos, siempre puestos en estrecha correlación, el *a priori* de las categorías significativas y el *a priori* material o constitutivo, como también lo llama Husserl.¹⁰⁷ Desvelar el *a priori* de las ciencias será la manera sistemática en que Husserl tratará de presentar a la fenomenología. La determinación de las leyes de esencias es otro de los aspectos centrales de la eidética, Leyes de esencia “Todas ellas son *a priori*. Y aquí reside el sentido genuino del *a priori*. *A priori* es todo lo que es fundado en esencia pura.” (Hua XXIV, 235). Por esto mismo para Husserl la fenomenología no es una ciencia de hechos, sino “pura”, lo cual quiere decir que sus análisis son acerca del “ser posible”.

f) La fenomenología eidética como posibilidad

El sentido científico radical de la fenomenología se afirma con la idea de no ser una ciencia fáctica, sino ciencia de esencias, dicho en otras palabras, ciencia de posibilidades. Este sentido viene determinado por el carácter eidético de ésta.

Este sentido legítimamente eidético de la fenomenología también será afirmado por Heidegger en diversos momentos de su itinerario pensante. El más famosos se dará en *Syt*, “Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consiste en ser una “corriente” filosófica *real*. Por encima de la realidad está la *posibilidad*¹⁰⁸. La comprensión de la fenomenología consiste

¹⁰⁷ Esto se patentizará en el periodo tardío con la correlación entre la lógica y la ontológica, la cual abordaremos en el último capítulo.

¹⁰⁸ Es digno de notar que al subrayado de Heidegger, Rivera anteponga una nota en lo que él considera significa el realce de Heidegger, “Heidegger contrapone aquí la realidad de la fenomenología, tal como se da ejemplarmente en Husserl, a la posibilidad de ella, es decir, a lo que ella encierra como posibilidad aún no explorada. *Ser y tiempo* quiere ser una exploración de estas posibilidades inexploradas de la fenomenología.” (Notas del traductor de *Syt*, p. 458). Pero el traductor obvió la propia aclaración de Heidegger en este punto, ya que en la observación del *Hüttenexemplar* -nota c-, Heidegger escribe “Es decir, no consiste en ser una corriente de la filosofía trascendental del idealismo crítico kantiano.” (GA 2, 38; 58). Esto se refiere al marcado sentido “trascendental” que había tomado la fenomenología después de las *IL*, por ello ni Heidegger, ni Husserl mismo, enmarcarán a la fenomenología como una “corriente” más dentro idealismo crítico, ya sea del mismo Kant o de los continuadores y fundadores del llamado “idealismo alemán”.

La nota de Rivera se enmarca muy bien en una lectura estándar de Husserl, cuya interpretación se basa en la crítica que hará Heidegger, de manera general, a la fenomenología de Husserl. Como sabemos, Heidegger buscará desde sus primeras lecciones llevar la fenomenología hasta sus últimas consecuencias, las cuales, de acuerdo con él, iban más allá de la propia propuesta del maestro. Aun con lo dicho más arriba, se podría conceder, en alguna medida, la crítica general de Heidegger, pero en este punto, el alumno no va más allá de una definición de la fenomenología que se ajusta en lo fundamental al carácter eidético de la

únicamente en aprehenderla como posibilidad.” (GA 2, 38; 58). Pero esto no es otra cosa, sino el sentido auténtico de la fenomenología eidética. “Así, pues, la ciencia de las posibilidades puras precede «en sí» a la de las realidades y únicamente ella posibilita a ésta como ciencia”. (Hua I, 106; 97). Pero esta idea ni es auténticamente husserliana ni heideggeriana, sino más bien leibniziana, así lo hace ver Husserl en el anexo XXIX del artículo de la *Enciclopedia Británica*, “Ya Leibniz tuvo la intelección fundamental de que para un conocimiento y una ciencia teóricos genuinos, el conocimiento de las posibilidades debe preceder a las realidades. Según lo cual exige para toda esfera de ser real [*real*] e ideal, ciencias aprióricas correspondientes como ciencias de las posibilidades puras.” (Hua IX, 520; 86).¹⁰⁹

2. La radicalización de la fenomenología

a) Las nuevas vías para la reducción trascendental

Desde el clásico ensayo de Iso Kern,¹¹⁰ sabemos que la primera vía es la cartesiana y las nuevas vías serán planteadas en las lecciones de los primeros años de 1920, a saber, la de la psicología y la de la ontología o mundo de la vida. Pero ¿Cuál es la característica de cada una de estas vías? La principal diferencia se puede ver en contraste con el camino cartesiano. La mayor problemática de esta vía era la pérdida del mundo natural una vez efectuada su desconexión universal. En cambio, en las nuevas vías se parte de la asunción natural del mundo, a saber, tomar al mundo como en su validez de ser (Hua V, Hua XXXIX).

En la primera vía se enfatiza la búsqueda de una ciencia absoluta fundada también en la idea de un sujeto apodíctico. La meta de esta vía estará enfocada en la manera de fundamentar conocimientos estrictamente evidentes y apodícticos. Por ello aquí la reducción desconecta la tesis general del mundo. Pues sólo de este modo se desvela y accede al verdadero campo de la subjetividad trascendental como fuente absoluta del

misma. Además, de manera factual, Husserl nunca consideró a la fenomenología como un asunto cerrado, al contrario, el la planteará radicalmente hasta el final de sus días como la “ciencia de los comienzos”, por lo cual su tarea siempre se mantendrá en un trabajo continuo, y por lo mismo, manteniendo siempre “posibilidades abiertas” por explorar. De esta manera, la fenomenología aprehenderá el sentido genuino de la filosofía, esto es, su carácter perenne.

¹⁰⁹ El anexo es fechado por el editor alrededor del otoño de 1927; esto coincide con lo referido en una carta de Husserl a Dietrich Mahnke del 26 de diciembre de 1927 “Lo único que ocurre es que soy leibniziano: la indagación de las posibilidades precede a las realidades –[la indagación] entendida como ciencia rigurosa.” (Hua Dok III, 461; 89).

¹¹⁰ Kern, Iso, “Die drei Wege zur Transzendental-phaenomenologischen Reduktion Edmund Husserls.” En: *Tijdschrift Voor Filosofie* 24 (2):303-349 (1962).

sentido. Sin embargo, la principal insuficiencia de esta vía es la pérdida del mundo. El mismo Husserl llamará la atención en la *Crisis*, que en esta vía el paso de la actitud natural a la trascendental se da como de un “salto”. Además este camino aparecerá como “demasiado corto”, “...pues no muestra qué se debe ganar con eso, y [...] cómo, a partir de allí se deba alcanzar una nueva ciencia de los fundamentos de tipo totalmente nueva, decisiva para la filosofía.” (Hua VI, 157-158-196).

Precisamente este escollo motiva la introducción de las nuevas vías hacia la reducción. Las cuales ya no serán tres vías como había estipulado Kern, sino dos estrictamente. Habría que anotar que en las dos nuevas vías, al contrario del camino cartesiano, parten desde la asunción natural del mundo, lo cual no indica que con ello se defiende ahora un tipo de empirismo o positivismo ingenuos. Husserl en ambas vías estará a la búsqueda también de conocimiento esenciales o eidéticos.¹¹¹

La vía psicológica puede conjugarse con la vía cartesiana ya que en ambas se persigue mostrar las estructuras esenciales de la conciencia. Solamente que en la vía psicológica se enfatiza que podría ser propedéutica a toda psicología empírica. La idea de una psicología trascendental como conocimiento puro en tanto camino que busca demostrar las estructuras de una conciencia posible, fungiría como ciencia universal absoluta de la conciencia pura que permitiría fundar a cualquier idea de conciencia empírica.

La vía ontológica o del mundo de la vida parte del pre-darse del mundo como fuente en la formación de tipos o estructuras de cualquier objeto. Con ello se logra dar cuenta efectivamente del correlato universal *a priori*, saber, entre la subjetividad trascendental y el mundo. Del mismo modo, con la presentación de ambas vías en las principales obras de Husserl, ya no tiene mucho sustento la idea de una exclusión entre las diversas vías hacia la reducción. Por lo contrario, con ello viene a cumplirse el verdadero sentido de la fenomenología como ciencia universal trascendental. Con esto no se hará un cambio en la pretensión de conocimientos puros o eidéticos, sino de buscar otro camino que nos lleve al plano trascendental sin la pérdida del mundo. Pero ello implica utilizar otro nivel de análisis. Esto es por lo que Husserl empezará a distinguir el primer camino

¹¹¹ No se trata de una vuelta al empirismo, sino aplicar la reducción ahora a cada objeto de cada vivencia particular, por lo cual el mundo estará implicado intencionalmente. Aquí es donde la comprensión del mundo como horizonte empieza a cobrar importancia y, también, al cual los análisis genéticos podrán abordar cabalmente. El trabajo más completo sobre la cuestión del mundo como horizonte son: Roberto Walton, *Intencionalidad y Horizonticidad*, Bogota, Editorial Aula de Humanidades, 2015. Y Saulius Geniuzas *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology* (Contributions to Phenomenology, Band 67) 2012.

cartesiano como estático. Pues ahí, de manera general en palabras de Husserl, los análisis tienden a ser “formales” o “abstractos”. Las estructuras universales y eidéticas tanto del sujeto trascendental como del objeto correlacional no pueden identificarse sin más con cualquier objeto o sujeto mundano.

3. La reconfiguración del método: análisis estáticos y genéticos

El término *constitución* guarda una estrecha relación con el sentido epistemológico neokantiano, el cual muestra el modo en que se patentiza todo objeto en el horizonte de la conciencia o subjetividad. De esta forma, Husserl entenderá a la constitución como el modo en que se correlacionan la subjetividad y los objetos intencionales; dicho en otros términos, entre el constituir y lo constituido. Ahora bien, la constitución puede considerarse de modo “activo” cuando las producciones de sentido son puramente noéticas. Sin embargo, la constitución también tiende a conformarse de manera pasiva. (Hua I, 77; 103 ss.) Esta distinción es clara en el § 38 de *MC*, “En la génesis activa el yo funciona como constituyente, como productivo, por actos específicos del yo.” Pero las producciones de sentido no son exclusivamente noéticas. “En todo caso, sin embargo, toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad preponderante; siguiendo aquella actividad, pues, encontramos la constitución por la génesis pasiva.” (Hua I, 111-112; 103-104)

En un apéndice a la *LFLT*, apunta Husserl, “El análisis ‘estático’ se guía por la unidad del objeto mencionado y, partiendo del modo de darse obscuro, sigue su remisión como modificación intencional y tiende a la claridad.” Ya desde las intenciones vacías que sólo muestran pero no cumplen su sentido, o las intenciones significativas que son cumplidas simbólicamente, hasta llegar en una cadena de fundamentación intencional en cumplimiento pleno de sentido, esto es, en un cumplimiento evidente. En cambio, en el análisis genético “está dirigido a todo el contexto concreto en el que se encuentra cualquier conciencia y su respectivo objeto intencional en cuanto tal. [...] toma en cuenta también, por ende, la *unidad inmanente de la temporalidad* de la vida, cuya ‘*historia*’ transcurre en ella; de suerte que cada vivencia singular de conciencia, que se presenta temporalmente, tienen en ella su propia historia, es decir, su *génesis temporal*.” (Hua XVII, 316; 382).

De lo anterior se desprende que si bien ambos análisis tienen que delimitarse, esto no implica un rechazo o abandono de los análisis estáticos por parte de Husserl. Al contrario, ambos análisis son complementarios. Por ello cada uno de los conceptos que

parecían ya grabados con un sentido unívoco en la vía estática, ahora en los análisis genéticos ganarán otros sentidos más ricos en profundidad.¹¹²

a) El sistema de la fenomenología

Si bien habría que aclarar desde el principio no en el sentido clásico del término “sistema”, con lo cual nos referimos normalmente a la idea global de filosofía de los grandes pensadores. Husserl nunca pretenderá esta idea de sistema, sino más bien una complementariedad sistemática “metódica” (Welton 2003, 118-20). La seguridad de Husserl en estos años estriba en la determinación de la “doble cara de la fenomenología” (*Das Doppelgesicht der Phänomenologie*). Sin embargo, la idea de una “sistemática”, en cuanto a su exposición, fue una de las problemáticas que nunca dejaron satisfecho al padre de la fenomenología. No obstante, las más recientes investigaciones en los manuscritos póstumos han resultado en trabajos interesantes para homogenizar la idea un proyecto sistemático de la fenomenología. (Welton 2000) (Welton 2003) Esto lo podemos notar en carta del 13 de diciembre de 1922, en donde Husserl le comunicaba a su amigo Bell,

Esto es para mí el más difícil curso y actualmente estoy trabajando, por varios años, sobre el curso sistemático de pensamiento que estoy llevando a forma de lectura –este es el mismo que fue leído en Londres en forma comprimida. Esto ha devenido claro para mí –que precisamente desde el inicio de la base de la enseñanza y desde mucho, bajo diferentes títulos, intento enseñar en dirección hacia una introducción dentro de la fenomenología –que aquí es donde se conecta una de las largas tareas de un sistema de la filosofía: la cuestión (Aufgabe) de los propios comienzos, la guía ascendente del conocer desde el paso del concepto natural ingenuo, al paso del comienzo de la ‘ciencia justificada absolutamente’, que es la ‘filosofía’. (Hua Dok III/3, 43. Cursivas nuestras).

El primer paso para comprender el giro de los análisis genéticos se da precisamente ahí en dónde había llegado la reducción fenomenológica en *Ideas I*, a saber, al campo de la subjetividad o ego trascendental. Pero tal como hemos apuntado, el camino cartesiano nos transpone como de un “salto” en el campo trascendental, además

¹¹² Aunque en un sentido distinto al que aparece en los escritos maduros. Pues aunque ya en *IL* aparecen las temáticas genéticas, éstas aluden a las concernientes del psicologismo de su época, es decir, meramente empíricas o, en otras palabras, en un análisis “directo” de procesos empíricos de la conciencia de sujetos particulares. Este es el sentido de génesis que Husserl criticará siempre. Por ello no apuntan el sentido de la “génesis trascendental”, la cual es sólo posible una vez detallada la función de la puesta entre paréntesis de la epojé de las tesis del mundo y la consiguiente reducción trascendental.

este camino se muestra como “demasiado corto”, Por ello en la misma carta arriba citada Husserl continúa,

La producción de la correcta motivación, dejando clara la necesidad de ‘comenzar’ con el ego cogito, dar el sentido de la reducción fenomenológica, de moverse desde la conciencia trascendental y el ego al análisis eidético de la esfera trascendental, y así a expandir el ego, el puro yo a el ‘yo-todo’, tomando empatía, y así –estoy forzando mi intelecto sobre esto, lo cual no es para personas indolentes.¹¹³ (Ibidem).

Sin duda que ésta es una de las etapas más complejas de la fenomenología, pues ahí es donde se dirigen las críticas más fuertes, empezando con aquellas de sus alumnos más íntimos. El giro trascendental motivó que se viera en Husserl a un metafísico de vieja estirpe. Pero como él mismo declarará, los análisis de *Ideas I* son “insuficientes” para comprender ampliamente el problema “trascendental”; por lo cual, podemos decir, estos estudios apenas vislumbran la punta del iceberg. Esta figura nos permite comprender adecuadamente por qué el punto nodal de la fenomenología será siempre la subjetividad trascendental, tomada como fuente absoluta de sentido. Mas esto no implica el final de la fenomenología, sino el inicio de las investigaciones en “profundidad” de la “fuente misma”. Aquí es donde los análisis estáticos muestran sus límites, y es lo que motiva a Husserl a idear otro tipo de análisis que puedan dar cuenta de la auto-constitución de la subjetividad trascendental en su desarrollo en el tiempo, esto es, a partir de un análisis genético. La esfera de la vía genética tiene como fin desvelar la pregunta por el “origen” de la subjetividad trascendental, es decir, indagar a profundidad cómo la conciencia antes de asumirse como constituyente de sentido, ella también se auto-constituye. Ya en *Crisis* esto se caracterizará como un “análisis regresivo” desde la constitución del “objeto” a la auto-constitución de la subjetividad constituyente. (Mohanty 1995). Por ello, también en el Epilogo de 1931 a la edición inglesa de *Ideas*, Husserl señala que el “[el] preguntar retrospectivo por los últimos presupuestos concebibles del conocimiento” nos conduce “...primero al ser y la vida subjetiva universal, que en cuanto pre-científica está ya presupuesta en toda teorización, y desde ella -y este es el *paso más decisivo*- a la

¹¹³ Algunos comentadores siguieron una verdadera “crisis” en aquella última etapa de Husserl (Luft, 2002). Como ya veíamos en la carta que dirigía a Natorp de 1922 -medio en broma, medio en serio- Husserl decía que “maldecía su incapacidad” para desarrollar sus “pensamientos sistemáticos”. Por ello, Husserl se sentía a gusto con su último asistente Eugen Fink, pues este no solamente le ayudaría en cuestiones formales, sino que también colaboró en los desarrollos mismos de la fenomenología, y en especial para la problemática de su propia sistematización. Muchas objeciones de Fink fueron aceptadas de manera orgánica en las investigaciones del maestro, tal es el caso de la falta de una reducción del sujeto fenomenologizante. El desarrollo más amplio entre la relación de Husserl con Fink es el trabajo de Bruzina (2002).

‘subjetividad trascendental’ (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido) como el sitio primitivo de toda dación de sentido y verificación de ser.” (Hua V,139, 466).

Las mencionadas conferencias de Londres de 1922 son el primer gran ensayo público de Husserl por presentar su idea sistemática de la fenomenología. Estas conferencias evolucionarán en las presentaciones que hará posteriormente en París en 1929, y que terminarán convirtiéndose en las *Meditaciones cartesianas*. Pero también los nuevos trabajos tanto como *LFLT*, así como *La crisis de las ciencias europeas* de 1936, si bien serán las últimas obras públicas de Husserl –aunque de diferentes épocas–, en cada una de ellas el acento recae en ser introducciones de la fenomenología. Pero esta introducción tienen como meta avanzar en una articulación sistemática de filosofía fenomenológica. Precisamente la “cuestión de los propios comienzos”, el ascender desde el “concepto natural ingenuo del mundo” hasta la “ciencia justificada absolutamente”, están conjugadas tanto las nuevas vías para reducción, así como los nuevos niveles de análisis fenomenológico.

Ahora bien, con la distinción entre análisis estáticos y genéticos lo que se busca, al final, es replantear el modo estático de abordar la constitución fenomenológica: por un lado, desde una consideración acabada del objeto, hacía una consideración en retro-referencia para ver el origen del sentido de los objetos mismos, por otro lado, aclarar como la subjetividad trascendental también se auto-constituye como subjetividad constituyente. Por ello en estas nuevas vías hacia la reducción ya no se puede seguir utilizando los análisis puramente estáticos. Pues esto, empero, implicaba para Husserl ver cada uno de estos ámbitos sólo formal o abstractamente. Por ello plantea la idea de un nuevo acercamiento que dé cuenta de los “orígenes”. Lo cual es una concretización de la visión formal o estática del primer camino a la reducción. Atendiéndonos a la nueva imagen de Husserl llevada a cabo por Welton, se debe remarcar que no se trata de una mera diferenciación sincrónica y diacrónica de análisis. Pues la problemática de una fenomenología del tiempo está ya en los inicios o irrupción de esta. Sin embargo, a partir de 1917 Husserl hará un reajuste a los análisis fenomenológicos de la conciencia interna del tiempo.¹¹⁴ Por lo cual Welton plantea -y aquí nos atenemos a esta línea interpretativa-

¹¹⁴ Aquí no haremos énfasis en los nuevos análisis del tiempo llevados a cabo en los Manuscritos de Bernauer, pero ellos, sin duda, son parte esencial para una comprensión amplia de la nueva vía genética de Husserl. Como se intuye por el título, “*Bernauer Manuskripte*” proviene por el lugar en que se escribieron, y que hoy sabemos Heidegger visitó y discutió con Husserl su contenido justo cuando acababan de ser compuestos. (Heidegger, “¡Alma mía!” Cartas a su mujer Elfride 1915-1970 2008, 119) Una vez terminada la

que la distinción se puede abordar también como en un nivel horizontal y vertical de análisis (Welton 2003, 255-278) (Welton 2000). Puesto que cada análisis tiene una función dentro de la comprensión global de la fenomenología, con lo cual no se excluyen ambos análisis, ni vienen a, por ejemplo, resolver algunos problemas poco desarrollados en la vía estática. Por lo cual, tampoco existe un cambio arbitrario de temas en la nueva vía genética, sino, más bien, una conexión interna en el desarrollo de la fenomenología misma. Con lo que se busca destacar el papel complementario de cada uno de los dos análisis o, como también llamó Husserl, la “doble cara de la fenomenología” (*das Doppelgesicht der Phänomenologie*); para finalmente poder hablar de una visión sistemática de la fenomenología, esto es, en la conjunción interna de ambas perspectivas para la comprensión cabal de la fenomenología trascendental.

b) La relación entre la actividad y la pasividad

Los diversos estudios sobre los análisis estáticos y genéticos enfatizan que no se tienen que ver como asuntos totalmente desgajados uno de otro; así como tampoco agruparlos de acuerdo con un criterio histórico. Pues aunque los análisis genéticos surgen patentemente en la etapa madura de Husserl, no tienen como meta únicamente cubrir aquellos asuntos dejados de lado en la etapa llamada estática. El principal sentido de la fenomenología genética consistirá en una profundización de los análisis estáticos. (Welton 2000) (Montavont 1999) (Steinbock 1995). Por tanto, ambos análisis tienen que verse como sistemáticamente complementarios para una idea amplia de fenomenología trascendental.

En contra de las interpretaciones simplistas de la fenomenología estática y genética en términos sincrónicos y diacrónicos, Donn Welton declara que esta visión formalista de la fenomenología no detalla ni apunta el rol central de la introducción de los análisis genéticos (Welton 2000). Si bien ya podemos encontrar motivos genéticos desde la etapa temprana de Husserl, éstos se comprenden plenamente sólo después del giro

Primera Guerra Mundial en noviembre de 1918, Heidegger regresa de su puesto en el correo postal y empieza a trabajar como asistente de Husserl desde enero de 1919. (Xolocotzi, 2010, 55). A mediados de agosto del mismo año Heidegger visitará a Husserl en Bernau. Para marzo del siguiente año la apreciación heideggeriana de estas investigaciones sobre la conciencia del tiempo serán vistas como atrasadas en comparación con los resultados de Bergson. “Problemas que Husserl anuncia como singulares durante sus conversaciones fueron planteados con claridad y resueltos por Bergson hace veinte años.” (Heidegger, “¡Alma mía!” Cartas a su mujer Elfride 1915-1970 2008, 119).

trascendental de la fenomenología y de la posterior determinación de ego como subjetividad absoluta¹¹⁵.

Otra de las problemáticas de la comprensión de la vía genética son la serie de temas que cubren estos análisis. Desde los trabajos públicos como aquellos de *LFLT*, *EJ*, *MC*, *Crisis* y los dejados en los manuscritos como los de *Análisis sobre la síntesis pasiva* (Hua XI), antes que aclarar, disponen de una serie de temáticas tan disimiles que no permiten destacar un hilo conductor claro. Pero lo que ahí encontramos son precisamente los análisis que Husserl comprende como genéticos, cuya transformación central será la introducción de la “pasividad” como constituidora del sentido en clara contraposición a las exclusivas “producciones activas” o noéticas de los análisis estáticos.

Las *MC* –publicadas en su versión alemana ya en la década de 1950, después de la fracasada versión francesa de 1931– si bien originadas a partir de las conferencias dictadas por Husserl en la universidad de la Sorbona en 1929, como es muy conocido, fueron la base para conformar uno más de los varios intentos por sistematizar *in concreto* la idea de la fenomenología trascendental; y, de este modo, convertir a las *MC* en su *opus magnum*. Sin embargo, este camino quedo como mero esbozo para una presentación sistemática de la fenomenología trascendental. No obstante la frustración de Husserl, en la “Cuarta meditación”, encontramos ahí varios puntos para comprender las metas pretendidas por los análisis genéticos. Como ya apuntamos más arriba, la distinción entre dos tipos de “análisis” se da a partir de las limitaciones de los primeros tipos de análisis estáticos; a saber, la problemática o “laguna”-como está indicado en *MC*- entre la relación del ego a los objetos del mundo; o, dicho en otras palabras, tal como quedará plasmada en el § 53 de *Crisis*, la paradoja de concebir al ego en tanto constituyente y, al mismo tiempo, como constituido, esto es, como un objeto más del mundo. Según nuestra apreciación, las *MC* “apunta” los caminos o estructuras de los análisis estáticos y genéticos, no obstante, apenas detalla las características de cada uno. El contenido más rico que especifica esto lo encontramos en las otras obras y manuscritos de la época; si bien con la desventaja de que ahí se pierden los detalles de la estructura. Por consiguiente, solamente un estudio comparado entre estos dos tipos de obras no dará

¹¹⁵ Aunque en un sentido distinto al que aparece en los escritos maduros. Pues aunque ya en *IL* aparecen las temáticas genéticas, éstas aluden a las concernientes del psicologismo de su época, es decir, meramente empíricas o, en otras palabras, en un análisis “directo” de procesos empíricos de la conciencia de sujetos particulares. Este es el sentido de génesis que Husserl criticará siempre. Por ello no apuntan el sentido de la “génesis trascendental”, la cual es sólo posible una vez detallada la función de la puesta entre paréntesis de la epojé de las tesis del mundo y la consiguiente reducción trascendental.

una idea adecuada, es decir, en estructura y contenido, logrando así una sistematización clara de los mismos.

Los puntos claves para comprender la estructura de los análisis estáticos y genéticos que vemos en *MC* son: 1) Las estructuras universales o, también llamadas por Husserl, reales y posibles de la conciencia. 2) Este tipo de investigación engloba las problemáticas sobre la “constitución”. 3) Todo esto mediante el método de la intencionalidad y sus “horizontes”. 5) El último punto sería una consideración de los objetos en su devenir, esto es, en el tiempo. Aunque no sólo de la conciencia inmanente, sino también de los objetos trascendentes, lo cual implica una temporalidad ya no basada únicamente en la idea de contenido-aprehensión de *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* de 1905. De este modo, una visión sistemática de la “constitución” tiene que incluir tantos los análisis estáticos y genéticos. Veamos esto.

Tal como como han aclarados algunos intérpretes de la obra tardía de Husserl, no se puede hacer una división tajante entre análisis puramente estáticos y genéticos. La tarea de cada uno al emprender una lectura husserliana está en advertir cuando él matiza o introduce cada uno de estos análisis. Así, aunque *Ideas I* es considerado netamente como una obra de tipo estático, en cambio en *Ideas II* ya encontramos varios motivos que podemos considera con todo derecho como genéticos.¹¹⁶ Lo que habríamos de considerar es precisamente cómo de manera “latente” y “patente” emergen en las investigaciones husserlianas cada uno de estos análisis, pero nunca desapareciendo completamente.

c) La constitución como articulación entre los análisis estáticos y genéticos

Para comprender por qué resulta fundamental la formulación fenomenológica de la constitución, tenemos que dirigirnos al trabajo más amplio de fenomenología genética, a saber, los manuscritos sobre síntesis pasiva (Hua XI), ahí Husserl de manera esquemática delinea tres niveles de análisis fenomenológicos,

Fenomenología:

¹¹⁶ Como es sabido, Husserl ya tenía parte de lo que comprendería como el segundo volumen de *Ideas II* desde 1912, pero no fue sino hasta la edición de Edith Stein (1916) y posteriormente Landgrebe (1924-28) que pudo ver la luz *Ideas II* tal como lo conocemos hoy. Por ello no puede asumirse que este volumen haya sido compuesto totalmente en la época de *Ideas I*, y por lo cual podemos encontrar motivos que se enmarcan en el trabajo tardío de la fenomenología genética. Para constatar esto puede consultarse la Introducción del editor del segundo volumen de *Ideas* en la ejemplar de *Husserliana*. (Hua IV).

Como podrá notarse, Husserl ya había resuelto la primera parte de modo particular en *Ideas I*, en cuya obra el motivo central era la de aclarar cómo los diversos modos o estructuras de la conciencia se mantienen de acuerdo con el modo que se dan sus objetos correlativos. Ahora bien, otra acuñación o caracterización de la fenomenología podría haber provenido de Natorp al determinar estos análisis como de un nuevo tipo “platonismo estático”. Tal como Husserl reconocerá en una carta dirigida a Natorp de 1918, en ese momento comenzaba a realizar una serie de análisis fenomenológicos que se englobarán con el adjetivo de “genéticos”.¹¹⁷ (Hua Dok III/5, 137).

4. La fenomenología como método de acceso

a) La reducción y la epojé

Del anterior apartado dedicado a las diferentes vías a la reducción, se desprende que cuando se habla de la reducción no se puede comprender de manera unívoca, pero si de una finalidad común, esto es, el acceso al campo de “lo trascendental”. Una problemática aunada a la reducción es la correcta comprensión de su relación y diferencia de la epojé. Una vez más las dificultades las encontramos en su formulación más conocida, a saber, la de *Ideas I*. Ahí parece haber una sinonimia entre estos conceptos fenomenológicos. Pero ya en trabajos más maduros Husserl fijará distinciones fundamentales entre estos dos conceptos fundamentales de la fenomenología. (Hua VI, Hua VIII, Hua XXXIV).

La reducción es lo que permite comprender a la fenomenología trascendental en tanto ella es lo que permite el correcto acceso a lo “trascendental”. La epojé no puede tomarse como un sinónimo en tanto es sólo un momento dentro de la meditación completa de la reducción. La epojé es el primer paso que conduce a la reducción, su función consiste en neutralizar toda posición de ser y de validez de ser del mundo. Por otro lado, la reducción se entiende también como reconducción a la fuente que aclara todo sentido de validez de ser: la subjetividad trascendental.

b) La intencionalidad

¹¹⁷ De acuerdo con Welton, los análisis estáticos se encuentran ya en las *IL* bajo lo que denomina una “fenomenología categorial”. (Welton, 2000, 39 ss.)

La comprensión de la “intencionalidad” es fundamental para la comprensión de cualquier variante de la fenomenología, ya sea para aceptarla o para negarla, pero nunca en su completa indiferencia respecto de ésta.¹¹⁸ La intencionalidad rompe con cualquier precedente de su idea para convertirse en la característica fundamental de la conciencia. Gracias a la intencionalidad se determinará en sentido estricto el análisis fenomenológico, diferenciándolo de cualquier tematización ya sea filosófica o extrínseca al ámbito.

La caracterización más clara es la determinación de cada una de las vivencias en tanto “intencionales”, lo cual se traduce en los diferentes actos, en donde pensar, siempre es pensar en “algo”, y así en la misma forma en cada uno de los actos.

Heidegger reconocerá ya un avance fundamental en este descubrimiento fundamental por parte de la fenomenología, no obstante, ve en ello una limitación al ámbito teórico y no una investigación radical en el sentido del “ser” mismo de la intencionalidad. Esto lo lleva a una profundización del “sentido” omitido por Husserl. Este sentido lo explica por la correlación entre el *intentio* y el *intentum*, en donde ve que la fenomenología se había ocupado exclusivamente en el lado “noético”, y descuidando el *intentum*, el cual él interpreta como “el ente en sí mismo”, aunque no se debe ver en ello el clásico “en-sí” metafísico, sino “el ente el modo de su ser-intendido”, la cuales son primariamente aquello que encontramos en el nuestro curso cotidiano, esto es, los entes con los que trato en el mundo circundante. (GA 20).

Pero este mismo descuido será abordado por Husserl, inmediatamente después de la publicación de *IL*, alrededor de 1902, y esto se destacará más claramente cuando se asiente la correlación intencional *noesis-noema*, en donde el *noema* será una consideración de eso que se dejaba desatendido en la primera edición de *IL*, y que más tarde comprenderá al mundo como tal.

La aprehensión que hará Heidegger de la intencionalidad en sus primeras lecciones en Friburgo -en especial su curso *Introducción a la fenomenología de la religión* (GA 60)-, se verá en su idea del método de la indicación formal, el cual comprende tres sentidos esenciales: el contenido, la referencia y la ejecución. En el curso sobre *Fenomenología de lo religión* se ve que el método de la indicación formal es la respuesta al método eidético de la captación de lo universal o del *a priori* de Husserl. (GA 60, §11).

¹¹⁸ Heidegger mismo apunta la “intencionalidad” como un descubrimiento fundamental de la fenomenología en su lección de verano de 1925 (GA 20). Husserl por su parte dirá que la intencionalidad es un concepto fundamental de la fenomenología en tanto permite por primera vez comprender la correcta comprensión entre las vivencias y lo que, correlativamente, mientan de manera “intencional”.

5. La indicación formal como eidética concreta del Dasein

Uno de los aspectos más atrayentes del periodo temprano del joven radica en la configuración metódica de la fenomenología con la idea de la “indicación formal”. Actualmente existe una gran variedad de investigaciones en torno al joven Heidegger que han abordado la temática de la “indicación formal” de acuerdo con sus orígenes en algunas temáticas como la “indicación” en Husserl¹¹⁹, o incluso, en Kierkegaard¹²⁰. Pero a nosotros nos parece que no se ha abordado suficientemente su origen en la idea de la “formación conceptual” y el método de la “formalización” de la fenomenología husserliana. Esto ampliará la panorámica que busca circunscribir la diferenciación entre una “fenomenología reflexiva” y una “fenomenología hermenéutica”, pues ya no sólo se dará una contraposición tajante entre dos ideas de la fenomenología, sino que, a nuestro juicio, la idea de la “indicación formal” es una propuesta eidética bien comprendida.

El sentido de lo “formal” es un concepto que no se explicita de manera clara en el contexto de *Syt*.¹²¹ No obstante, cada uno de los existenciaros tienen el carácter “formal”, y esto es así porque el antecedente metódico de la explicitación conceptual radica en lo que en sus primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) planteaba con la noción de la “indicación formal”. Por ejemplo, en *Syt* se afirma, “El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el *concepto formal* de existencia.” (GA 2, 53; 74. *Cursivas nuestras*). Pero el carácter “formal” de los existenciaros no debe tomarse a tan a la ligera, si tomamos en cuenta que en las primeras lecciones formaba parte de las disquisiciones metodológicas fundamentales del joven Heidegger. La noción de la “indicación formal” a veces puede pasar de largo en *Syt*, pues si bien llega a aparecer, ésta no se plantea ampliamente y tampoco se acentúa su significación metódica.¹²² Intentos de explicación de lo “formal” los encontramos ya al inicio del tratado,

¹¹⁹ (Xolocotzi 2004).

¹²⁰ (Escudero 2013).

¹²¹ Pero es de vital importancia en tanto se caracteriza la analítica del Dasein precisamente con “formal”. “Aun cuando la delimitación formal de la problemática ontológica frente a la investigación óntica resulte fácil, la realización y, sobre todo, el *planteamiento inicial* de una analítica existencial del Dasein no carece de dificultades.” (GA 2, 52; 73).

¹²² Tales como en el siguiente pasaje “La respuesta a la pregunta acerca de quién es este ente (el Dasein), ya fue aparentemente dada con la indicación formal de las determinaciones fundamentales del Dasein.” (GA 2, 114; 135). Pero Heidegger no dice nada al respecto de cómo es que debe entenderse la “indicación formal”.

Pero esto implica para la interpretación *ontológica* de este ente la *indicación de desarrollar la problemática de su ser partiendo de la existencialidad de su existencia*. Lo que, sin embargo, no significa construir al Dasein a partir de *una posible idea concreta de existencia*. Justamente al comienzo del análisis, el Dasein *no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir*, sino que *debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad*. Esta indiferencia de la cotidianidad del Dasein *no es una nada*, sino un carácter fenoménico positivo de este ente. A partir de este modo de ser y retornando a él es todo existir como es. (GA 2, 43; 65. *Cursivas nuestras*).

Entonces el sentido de lo “formal” se aclara primero, negativamente, diciendo que la constitución del Dasein no se configura “a partir de una idea concreta de existencia”, y después, positivamente, el Dasein “debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad”. Pareciera que aquí se halla una contradicción al decir que la constitución del Dasein no es la de una “existencia concreta”, pero que, sin embargo, se descubre en “la inmediatez y regularidad de la cotidianidad del vivir”, la cual no podría ser de otra manera que “concreta”, esto es, de un Dasein concreto. Para comprender esto vayamos un poco más atrás en el desarrollo que hará Heidegger de lo “formal”, o también, más en concreto, como el método de la “indicación formal”.¹²³

a) El problema de la formación de los conceptos filosóficos

El problema de la formación de los conceptos en filosofía ha sido una constante desde los inicios mismos de ésta, y en esto coinciden Husserl y Heidegger al apuntar en Sócrates el inicio de la captación de la esencia o lo “universal” en el concepto como la tarea más auténtica de la filosofía. Ahora bien, para nuestros fenomenólogos los conceptos filosóficos tienen que distinguirse de los conceptos de cualquier ciencia particular. Así, para Heidegger, “Hay ya en la experiencia fáctica de la vida una terminología conceptual más originaria, de la que se deriva la terminología conceptual temática a la que estamos acostumbrados. Este giro radical en la terminología conceptual hay que ejecutarlo, si no,

¹²³ El autor de estas líneas ya había realizado una pequeña investigación en torno al método de la “indicación formal” en su tesis de licenciatura, sin embargo, en ese lugar no se tomaron en cuenta el amplio contexto en que emergía este concepto fundamental, a saber, las maduras investigaciones lógico-ontológicas de Husserl, ya ahí encontramos otro concepto de “formal” que se halla muy cerca de la pretendida “indicación formal” de Heidegger. Esto lo trataremos en los siguientes puntos.

uno se desesperará por no conseguir jamás captar la situación. No se debe tomar sencillamente conceptos obvios. (La cuestión de los conceptos filosóficos ha dejado de plantearse desde Sócrates.) (GA 60, 85; 110). Por otra parte, para Husserl, “[...] este método, que es en esencia el socrático-platónico, es por doquier el mismo. Y también lo es, naturalmente, la construcción originariamente intuitiva de las correspondientes generalidades puras de esencias, de las «ideas» (esencias, conceptos puros) y de las leyes de esencia.” (Hua XXV, 13; 18).

Podría dar la impresión de que la construcción de los conceptos filosóficos es contraria con ambos fenomenólogos, en el cual Husserl aspiraría a conceptos “ideales” para la fenomenología, muy por el contrario, desde el principio, la fenomenología opera y se construye a partir de conceptos del lenguaje cotidiano de la experiencia fáctica, “En la fenomenología, que no quiere ser nada más que doctrina de esencias dentro de la intuición pura, ejecutamos, pues, intuiciones de esencia inmediatas sobre daciones ejemplares [...] y las fijamos *conceptual* y terminológicamente. Las palabras utilizadas pueden proceder del lenguaje común y ser equivocadas o vagas debido a su cambiante sentido.” (Hua III/1, 140-141; 226). Ya en las *IL*, Husserl apuntaba el carácter morfológico de los conceptos fenomenológicos, “Es notorio que las figuras esenciales de lo que está intuitivamente dado no pueden, en principio, reducirse a conceptos «exactos» o «ideales», como son los matemáticos. La figura espacial del árbol percibido, si la tomamos exactamente como la figura que en la percepción correspondiente constituye un momento de su objeto intencional, no es una figura geométrica, no es «ideal» o «exacta» en el sentido de la geometría exacta.” Por ello, los conceptos de la fenomenología -que es lo mismo decir que son de la filosofía- son “conceptos descriptivos”, “Los conceptos descriptivos de toda descripción pura, esto es, que se adecua fiel e inmediatamente a la intuición; los conceptos descriptivos de toda descripción fenomenológica, por tanto, son según esto, en principio diferentes de todos los conceptos determinativos de la ciencia objetiva.” (Hua XIX/1, 249; 400). Este punto se mantendrá de manera homogénea hasta el giro trascendental y la inflexión genética de la fenomenología. De este modo, en *Ideas I*, Husserl caracteriza a los conceptos de la fenomenología como “vagos” o “fluidos”, que se diferencian de la “exactitud” de los conceptos como lo de las matemáticas, en tanto su investigación da cuenta de una conciencia que *a priori* mantiene una estructura fluyente. (Hua III/1, 155; 242).

De esto mismo fue consciente Heidegger ya desde sus primeros cursos en Friburgo, al punto que la “construcción de los conceptos” fue el primer elemento metódico que

trato de desarrollar en el marco de la “indicación formal”. En su curso de invierno de 1920-1921, Heidegger repetirá, al igual que Husserl, también que los conceptos filosóficos, a diferencia de los matemáticos, se presentan como “oscilantes” y “vagos”, pero en lugar de la consciencia, dirá que esto se debe al carácter desde donde surgen, esto es, a partir de la vida fáctica. (GA 60, 3; 35).¹²⁴

Existe una correspondencia entre los conceptos y las esencias dependiendo al tipo que nos refiramos. “Los conceptos exactos tienen su correlato en esencias que tienen el carácter de ‘ideas’ en el sentido kantiano. A estas ideas o esencias ideales se oponen las esencias morfológicas, como correlatos de los conceptos descriptivos.” (Hua III/1, 155; 242). Por ello, los conceptos descriptivos de la fenomenología tienen que ver con esencias morfológicas.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que estos conceptos, aun cuando provienen de la experiencia fáctica, se distinguen, de entrada, de los conceptos contingentes de las ciencias empíricas; para diferenciar esto último es fundamental la comprensión de la ejecución de la ideación o variación eidética.

b) La generalización y la formalización

La cuestión de lo formal permea el pensamiento occidental, la determinación más famosa es aquella de las “formas” o “ideas” de la ontología platónica. Después Aristóteles planteará más apropiadamente la idea de un hilemorfismo, esto es, en base a una explicación filosófica en base a la relación forma-materia. Pero Heidegger no entiende lo “formal” -en su método de la “indicación formal”- en ningún de estos sentidos, sino,

¹²⁴ El curso de semestre de verano de 1920 lleva por título precisamente por subtítulo “Fenomenología de la intuición y de la expresión: la construcción de los conceptos filosóficos” (GA 59). Ahí mismo Heidegger repite la contraposición husserliana entre conceptos exactos e inexactos, “La ‘teoría de la formación de conceptos filosóficos’ es, pues, una fórmula en el lenguaje dominante de la filosofía contemporánea, la cual solo debe indicar algo que se entiende originalmente como válido. La decisión sobre el significado, el carácter y la función del «concepto filosófico» depende de cómo el filosofar mismo se determine en oposición a la actitud científico-teórica, en términos de su origen, no de clase.” (GA 59, 8). Del mismo modo en el semestre de invierno 1920-1921, “En las ciencias particulares los conceptos vienen determinados por el lugar que ocupan dentro del orden de un complejo temático, y por ello lo están con mayor exactitud fijados cuanto más conocido sea el complejo temático al que pertenecen. Sin embargo, los conceptos filosóficos son oscilantes, vagos, variados, fluctuantes, como también se pone de manifiesto en el cambio de los puntos de vista filosóficos.” (GA 60, 3;35). Casi en todas las primeras lecciones estará presente la cuestión de la “construcción de los conceptos filosóficos”, siempre en contraposición a los conceptos objetivos-científicos. Cfr. (GA 58, GA 61, GA 63, especialmente GA 60).

mediatamente, en base al trasfondo de las matemáticas y lógicas formalistas modernas y contemporáneas en las cuales se formó Husserl.

De este modo, si revisamos la emergencia del método de la “indicación formal” en las Primeras lecciones, veremos que ésta se da sobre el horizonte de la lógica y la ontología formal de Husserl, que no son sino los dos modos originarios de la dirección intencional, esto es, si nos dirigimos al “objeto” estaremos hablando de la ontología, y si nos dirigimos a los “actos lógicos” con la apofántica o lógica del juicio. Esto lo tenía claro Heidegger cuando decía en su curso sobre *Fenomenología de la religión* de 1920-1921, “La clasificación del ente se la puede ver como una consideración ontológica. En cuanto ente, es tal *para una conciencia*, a la clasificación *ontológica* responde una *relativa a la conciencia* en la que se pregunta por la conexión de las «formas de conciencia» en las que el ente «se constituye», es decir, se hace consciente. Este problema fue planteado por Kant; pero la fenomenología (de Husserl) fue la primera en tener los medios para llevar a cabo concretamente este estudio. Por el lado ontológico, la filosofía tiene que ver con el ente, por el lado de la conciencia, con leyes originarias de la constitución de la conciencia. Todo lo que es objetivo está bajo la forma de la constitución. (GA 60, 56-57; 82-83). Esto puede ser transformado en tratamiento eidético con lo que se mienta aquí como “formas de conciencias” con la correlación husserliana entre las “categorías constitutivas” o significativas de la lógica y las “categorías objetivas” (del ente) correlativas.

Para comprender la “indicación formal”, tenemos que atender la distinción eidética entre la generalización (*Generalisierung*) y formalización (*Formalisierung*), la cual tiene un papel fundamental ya en las *IL* (VI *LU*, § 48, § 50, § 51, y § 52) y, después, en las *Ideas I* de 1913 (Hua III.1, § 13) hasta los últimos desarrollos sistemáticos de la fenomenología tardía. (EJ, § 85). Este punto va a ser capital para la tematización de la indicación formal de Heidegger, pues él cuestiona desde el inicio si “[...] *lo general* cabe colocarlo como un objeto último de definición filosófica [...]” (GA 60, 60; 86. *Cursivas nuestras*). Por ello la distinción entre estos dos conceptos eidéticos serán la base sobre los cuales Heidegger busque plantear un sentido más original de lo “formal” que el de su maestro.

La generalización y la formalización son dos modos de tematización eidética, la implementación de cada uno da como resultado la captación de lo “categorial” o la “región”. Por un lado, para Husserl la generalización tiene como fin captar el Eidos o la región, esto es, la región material de las ontologías regionales. Por otro lado, la captación

del “algo en general” que corresponde al cuasi objeto de la “ontología formal” se realiza por la formalización.

Así, la generalización, según Heidegger, siempre se halla en una referencia directa a un tema u objeto. “La generificación es una determinada gradación, esto es, una gradación de notas inmanentes al tema, las cuales están relacionadas entre sí por media de la mutua afectación, de modo que la nota más general apunta a la última, a la ínfima.” (GA 60, 60;86) Y esto implica un ordenar en base a géneros y especies, en donde el género supremo apunta a las determinaciones más particulares.

La formalización, por su parte, no existe una conexión al tema u objeto material, al menos de no manera directa, “La predicación formal no está temáticamente ligada, pero tiene que estar de algún modo motivada. ¿Cómo está motivada? Brota del *sentido de la referencia actitudinal (Sinn des Einstellungsbezug)*. [...] Debo apartar la mirada de su quiddidad (*Wasgehalt*) y estar pendiente de que el objeto esté dado y captado actitudinalmente. Así brota la formalización del sentido referencial (*Bezugssinn*) de la referencia actitudinal (*Einstellungsbezug*) misma y no de una ‘quiddidad en general’”. (GA 60, 58-59; 84). Una de las características principales de la eidética husserliana radica en que el objeto de la variación puede pertenecer al mundo factico, pero la captación de la esencia radica precisamente en solo partir de este *factum* concreto, pero la finalidad es desprenderse de este suelo factico en pro de una captación de la esencia o *a priori*. No obstante, este puede ser de dos tipos, una captación de generalidades empíricas y una captación de generalidades puras, algo que no está en el horizonte de la tematización heideggeriana.

Por último, en la tematización de la indicación formal, Heidegger termina afirmando, “Lo común a la formalización y la generificación es la noción de «general», mientras que el anuncio formal nada tiene que ver con la generalidad. El significado de «formal» en «anuncio formal» es *más originario*, pues uno no se está refiriendo en la «ontología formal» a algo conformado objetivamente. La «región formal» es en un sentido *lato* un «sector temático». (GA 60, 59; 84-85). La captación de lo general o de Eidos tiene como fin descubrir las regiones supremas que sirven como hilos conductores para la constitución. La formalización sirve para mostrar en un nivel meramente abstracto como las ontologías regionales se subsumen bajo la ontología formal que las comprende. Por eso, si bien el “algo en general” puede tomarse como un sector temático, este es totalmente vacío, por lo cual, todavía es abstracto. Una aclaración en el campo de la fenomenología sistemática será la diferencia entre una constitución estática y una

constitución genética, la cual vería la tematización de las ontologías regionales y la ontología formal como momento de una constitución estática, esto es, en la idea abstracta de un objeto ya dado de manera completa. Los análisis genéticos darán cabida a una explicitación de los objetos desde su temporalidad propia, o, en otras palabras, desde su historia.

Este movimiento metódico va de la mano con el paso hacia una ontología universal concreta, el cual será un giro que dará Husserl en sus lecciones sobre Filosofía primera de 1923-1924, en su primera presentación sistemática del mundo de la vida bajo la idea de una “crítica de la experiencia mundana” (Hua VIII, 44), la cual buscaba solventar una de las críticas más importantes a la fenomenología presentada en las *Ideas*, esto es, la aparente aniquilación del mundo y de la comprensión de la subjetividad trascendental meramente como una región, esto es, como una ontologías regional más. En el curso de invierno de 1920-1921, Heidegger ya apuntaba “*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. Se expresa general y originariamente en la fenomenología trascendental.*” (GA 60, 56-57; 82-83). Esta será la crítica más importante que implantará Heidegger en la interpretación de la subjetividad trascendental de Husserl. Pero Husserl de manera independiente fue consciente de estas deficiencias de la presentación de la presentación temprana de la fenomenología trascendental. En esta línea va la implementación de una fenomenología estática y una fenomenología genética.

6. Excurso: Consideración sistemática de la edición de *Husserliana*

Uno de los proyectos más ambiciosos del trabajo tardío de Husserl consistirá en la propia sistematización de la fenomenología. Sin duda, cada uno de los últimos trabajos publicados por Husserl (*LFLT, MC, Crisis*) a partir de la década de 1920 son visos de aquella sistematización pretendida. Como ya hemos mencionado en el presente capítulo, la sistemática de la fenomenología no tiene que ver con una mera categorización o puesta en orden de los conceptos fundamentales de la fenomenología, sino, más bien, en la articulación metódica, o también de una verdadera “arquitectónica” (Welton, 2000, 3) de la fenomenología. Esta va a ser una de las problemáticas fundamentales del pensamiento

tardío de Husserl.¹²⁵ Por ello resulta ilustrativo ver el origen para la disposición de los Archivos de Husserl, pues ya ahí encontramos aspectos significativos para comprender globalmente el sentido de una sistemática de la fenomenología.

a) La disposición del Archivo Husserl como índice de la sistematización de la fenomenología

Algo que normalmente pasa por alto en las investigaciones fenomenológicas es la propia génesis y disposición de los manuscritos del legado de Husserl. En ella no encontramos solamente cuestiones formales de clasificación, sino que ya ahí mismos podemos ver aquel trabajo que Husserl pretendía para la sistematización su fenomenología. Solamente Luft en su trabajo *Die Archivierung des husserlschen Nachlasses 1933–1935* (2004) ha llamado la atención sobre este aspecto. Si bien la historia de la fundación de los archivos Husserl en Lovaina resulta muy interesante para los estudios acerca del legado de Husserl, aquí solamente pasaremos revista a los puntos que fueron determinantes para el ordenamiento de los manuscritos de Husserl.¹²⁶

Ya en una carta de 1922, una década antes de la puesta en marcha para la disposición para empezar con la idea para ordenar su *Nachlass*, Husserl escribía a Natorp

¹²⁵ El trabajo más amplio y completo respecto a la sistemática fenomenológica es aquel de Sebastian Luft, *“Phänomenologie der Phänomenologie”. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink* (Phaenomenologica, 166) (Luft, 2002), editor también del volumen con las últimas consideraciones acerca de la reducción (*Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*) vertidos en el volumen XXXIV de la serie Husserliana. Este trabajo se enmarca en lo que Don Welton también considera como la verdadera sistematización de la fenomenología, a saber, exclusivamente metódica (Welton 2000) (Welton, 2010). Si bien el trabajo de Welton hace más énfasis en base a los métodos estáticos y eidéticos, el estudio de Luft considera más las diferentes vías de la reducción y consideración en toda amplitud de la actitud natural y su transición a la actitud fenomenológica, esto mediado con el trabajo en colaboración con el último asistente de Husserl, Eugen Fink, quien fue uno de los que motivó a que Husserl hiciera las consideraciones más amplias de la sistemática fenomenológica.

¹²⁶ Después del fallecimiento de Husserl el 27 de abril de 1938, y con miras a la amenaza Nazi, el franciscano Leo Van Breda decide transportar de manera oculta todos los manuscritos de Husserl y resguardarlos en el Instituto de altos estudios de la Universidad católica de Lovaina, Bélgica; no sin complicaciones, se funda de manera formal el archivo el 27 de octubre 1938, pero publicando el primer tomo de Husserliana hasta 1950, inaugurando la colección un tomo con las Conferencias de París de 1929 y la re trabajada obra de las *Meditaciones Cartesianas*, después de la fallida traducción y publicación francesa de 1933. Para una revisión de la historia de la fundación de los archivos puede consultarse el trabajo de también fundador del Archivo Husserl en Lovaina en 1938, Leo Van Breda *The Rescue of Husserl’s Nachlass and the Founding of the Husserl-Archives*, y el trabajo de Tomas Vongher *A Short History of the Husserl-Archives Leuven and the Husserliana*, ambos trabajos contenidos en el volumen *Geschichte des Husserl-Archivs* (2007). *History of the Husserl-Archives* (2007). Del mismo modo Bernet, Rudolf/ Kern, Iso/ Marbach, Eduard: „Notiz zu Husserls Nachlass“ (1996); y Luft, Sebastian, *Die Archivierung des husserlschen Nachlasses 1933-1935*, (2004).

el “Yo estoy en una peor situación que usted, debido a que gran cantidad de mi trabajo esta atorado en mis manuscritos. Casi maldigo mi incapacidad para llevar esto a buen fin, y que sólo ahora los pensamientos universales sistemáticos vengan a mí, en parte, tan tarde. Estos son los pensamientos que necesito para todas mis investigaciones particulares hasta ahora; de este modo, se requiere revisar todo. ¡Todo está en un estadio de recristalización! Quizás yo estoy trabajando, con todas las fuerzas humanas posibles de ejecución sólo para mi *Nachlass*.” (Hua Dok III.5)

El archivo Husserl es pensado bajo la situación política de Alemania en la década de 1930. Bajo el régimen Nazi, Husserl se ve en la necesidad de idear el modo en que podría resguardar su obra póstuma. Por ello, en el año de 1933, Husserl le solicitará a su asistente Eugen Fink que empiece el trabajo para la disposición de sus manuscritos. Para llevar a cabo esta empresa, Husserl buscará una beca para su joven asistente. Para la aprobación de la beca, en 1933 Husserl encargará a su asistente Eugen Fink preparar un informe sobre el contenido de los manuscritos. Dicho informe será transmitido en octubre del mismo año, a través del historiador Leonhard Langer, a la Fundación Rockefeller con sede en París (Luft, 2004, 4-5). Llama la atención que el asistente delinee las directrices que tomará el *Nachlass* de Husserl. Del encargo de Husserl a Fink, surgirán no uno sino tres informes, tomando al primero como un borrador para los otros dos.¹²⁷ Dos puntos son significativos de este informe de Fink, a saber, los dos grupos principales en que él no sólo cataloga los manuscritos, sino que, mucho más importante, proyectará el enfoque sistemático pretendido para la filosofía fenomenología. De este modo, en el segundo informe Fink apunta detalladamente,

Ellos [los manuscritos] se estructuran según *el sistema de la filosofía fenomenológica*.

(I) en aquellos que se dedican a los problemas ya presentes en la ‘*actitud natural*’ (es decir, en el suelo evidente de la validez del mundo siempre presupuesto),

(II) y en aquellos que tratan los problemas ‘*trascendentales*’ que surgieron primero con la ‘*reducción fenomenológica*’. En otras palabras, se dividen en los dos grupos principales del planteo de problemas mundanos (pre-filosóficos) y ‘trascendentales’ (en realidad, filosóficos).” (Citado por Luft, 2004, 7-8. *Cursivas nuestras*).

En líneas generales, ya en el primer informe Fink mencionaba el contenido de los dos grupos principales. En el primero encontramos “el cosmos de las ciencias y la idea de

¹²⁷ De acuerdo con Luft (2004, 4), los dos primero de octubre de 1933 y el último de la primavera de 1935.

la ciencia”, “la comprensión de la interpretación intencional en la cual la ciencia misma se ejecuta y también como oculta condición de su subyacente formación de sentido.”, “La interpretación del pre-teorético mundo de la vida, como mundo de la experiencia en la multiplicidad de modos de darse subjetivos, en el cambio de la darse relativo mundano, como mundo familiar y mundo extraño etc.”, “Ontología. Método y metodología de la ideación, la configuración de la lógica formal [...]”, manuscritos sobre la “reforma fenomenológica de la psicología”, “teoría intencional de la evidencia” y, finalmente, “Un gran círculo de manuscritos, a su vez, está determinado por el común problema fundamental de la presentación del mundo como un "prejuicio": estos sirven para la exposición del problema trascendental, conducen a las paradojas necesarias que ocurren en una tematización verdaderamente radical del sujeto mundano, ya sea ontológico, psicológico o espiritual científico.” El segundo grupo principal contiene “Los manuscritos del segundo grupo principal están determinados en su materia respectiva por la sistemática de la filosofía trascendental fenomenológica. Por lo tanto, se dividen: (1) en manuscritos para reducción fenomenológica. (El método básico de fenomenología que se menciona en las 'Ideas' se convierte aquí en un tema tremendamente grande de afirmaciones analíticas, llega a una clarificación objetiva y metodológica muy diferenciada, y por lo tanto recibe su representación teórica definitiva y convincente.), “(2) en los manuscritos en los cuales la interpretación constitutiva del mundo exigida programáticamente en las 'Ideas' llega en gran medida a la implementación real. (Aquí los manuscritos difieren de la constitución mundana egológica (primordial) con sus temas especiales: constitución de la naturaleza, constitución del espacio, tiempo, estructura ideal, etc., de los manuscritos para la constitución intersubjetiva (monádica) de lo "objetivo", para todos, mundo con todas sus regiones.)”, “(3) en los manuscritos sobre el problema de la referencia de la filosofía fenomenológica a sí misma. (fenomenología de la fenomenología o el problema de la autocrítica trascendental).” Y finalmente, (4) en los manuscritos sobre -transformados por la reducción trascendental fenomenológica- los problemas fundamentales de la metafísica: teleología, ética, teología.” (Luft, 2004, 5-6). Si bien ya se puede ver en el informe de Fink un esbozo del que tomará el legado del Archivo Husserl, será hasta los años 1935/1936 que Fink y Langrebe definan la estructura de la disposición del legado de Husserl. Para los fines que aquí conciernen, solamente apuntaremos los grupos que fueron pensados de acuerdo con aspectos sistemáticos, a saber, los grupos A, B, C, D y E,

A. Fenomenología mundana

- I. Lógica y ontología formal (41 legajos)
- II. Ética Formal, filosofía del derecho (1 legajo.)
- III. Ontología (Eidética y su metodología) (13 leg.)
- IV. Teoría de la ciencia (22 leg.)
- V. Antropología intencional (Persona y mundo circundante) (26 leg.)
- VI. Psicología (doctrina de la intencionalidad) (36 leg.)
- VII. Teoría de la apercepción del mundo (31 leg.)

B. La reducción

- I. Vías hacia la reducción (38 leg.)
- II. La reducción misma y su metodología (23 leg.)
- III. Análisis intencional trascendental preliminar (12 leg.)
- IV. Auto-característica histórica y sistemática de la fenomenología (12 leg.)

C. Constitución de tiempo como constitución formal (17 leg.)

D. Constitución primordial (Proto-constitución) (18 leg.)

E. Constitución intersubjetiva

- I. Doctrina elemental constitutiva de la inmediata experiencia de lo extraño (7 leg.)
- II. Constitución de la inmediata experiencia de lo extraño (la socialidad plena) (3 leg.)
- III. Antropología trascendental (teología trascendental, teleología, metafísica.) (11 leg.)

Como ya mencionamos, existen dos grupos principales: A y B, C, E, D cuya diferenciación estriba en el signo trascendental marcado por la “reducción”, la cual aparece como título del grupo B. En palabras de Luft, este grupo serviría como “bisagra” entre el grupo principal A y los restantes grupos C, E y D. (Luft, 2004). De ahí la dicotomía entre el grupo A, titulado como “Fenomenología mundana”¹²⁸, es decir, la tematización fenomenológica *sin* la reducción, y los restantes grupos que van de C a D, entendiéndose aquí ya se habla de una “Fenomenología trascendental”, aunque no se titulen así explícitamente. Los temas se pueden nombrar sencillamente como las “disciplinas” hechas accesibles por la reducción, esto es, tiempo (C), espacio (E) e intersubjetividad (E). Entonces, la diferencia entre los dos grupos principales (“Fenomenología mundana” y “trascendental”) estriba en el cambio “trascendental” gracias a la reducción (B).

El segundo grupo [B] principal incluye: 1. los manuscritos muy detallados para la *reducción fenomenológica*. Bajo este título central hay una gran cantidad de manuscritos diferenciados, los cuales no pueden fácilmente mencionarse en sus problemas [puesto] que distan mucho del pensamiento natural. Se ocupan de la

¹²⁸ Son significativas las palabras de Fink al referirse a este grupo “(Si al principio los manuscritos resumidos en este primer grupo principal fueron designados como ‘pre-filosóficos’, así ocurre conforme a la idea *fenomenológica* de la filosofía. Con arreglo a esto son todas reflexiones *antes* de la reducción fenomenológica, es decir, todo en el suelo del incuestionado mundo de validez, pre-filosófico. Con relación a la idea tradicional de la filosofía, que es en sí misma filosofía mundana, ellas son fundamentos filosóficos analíticos-concretos.” (Citado por Luft, 2004, 8).

problemática del *acceso*, en sentido fenomenológico, a la dimensión real de la filosofía.” (Citado por Luft, 2004, 9-10).

El segundo grupo principal (B) tendría un lugar separado de entre la disposición de los manuscritos de Husserl, dicho grupo se encargaría de, en palabras de Luft, un “problema de transición”. Por ello mismo, la reducción trascendental podría considerarse como un “método de acceso”, esto es, lo que llevaría del plano pre-trascendental al trascendental, o como también dice Fink, “a la dimensión real de la filosofía”.¹²⁹

De acuerdo con enfoque que queremos patentizar en este capítulo, a nuestro juicio, dentro de la proyección sistemática de la disposición del legado de Husserl, podemos ver una articulación sistemática de la fenomenología asentado- como se dice en las *MC*- en los dos métodos fundamentales de la fenomenología. Por un lado, el primer grupo A, se encuentra marcado por la metodología de la “eidética”, es decir, no una mera reflexión empírica, sino más bien, bajo el enfoque de la visión de estructuras esenciales, si bien aún “mundana”, puesto que existe todavía una referencia intencional a la facticidad del mundo. De ahí que se titule todo el grupo como “Fenomenología mundana”. Por otro lado, el segundo, grupo, medido por el grupo B, se encuentra marcado por el método de la “reducción”, la cual posibilita una verdadera “Fenomenología trascendental” o la también llamada “filosofía fenomenológica”.

Somos conscientes que esta exposición resulta bastante esquemática, pero, no obstante, ello nos da una visión de conjunto de la pretensión de Husserl para llevar a cabo una sistematización de la fenomenología. Ya en la ejecución del trabajo fenomenológico encontramos varios escollos que nos impiden interpretar el sistema de la fenomenología bajo el esquema antes aludido. Desde un punto de vista formal, como ya hemos dicho, la diversidad de los manuscritos proviene de diferentes etapas del pensamiento de Husserl; algunos son desarrollados más que otros; y algunos otros ni siquiera fueron pensados para su publicación. Asimismo, la proyección de la parte sistemática del legado fue definido por los dos últimos asistentes de Husserl, aunque bajo la supervisión y el visto bueno de este último. Por otro lado, la idea de la sistematización se empieza a perfilar ya en su etapa madura a partir de 1920, por ello resulta difícil que manuscritos anteriores a estos años se ajusten a la sistemática pretendida. Ya en vistas del contenido concreto de las investigaciones fenomenológicas bajo el enfoque sistemático, en ambos métodos se

¹²⁹ Este asunto lo revisaremos más adelante cuando confrontemos la concepción de la fenomenología entendida como “método de acceso” con Husserl y Heidegger.

efectúan una ambigüedad propiciada por el propio Husserl, que se deja ver algunas veces en la “identificación” de estos métodos. Del mismo modo, en la ejecución de los análisis fenomenológicos, la dinamicidad del trabajo metódico exige el uso *in actu* de ambos métodos, por lo cual, se dificulta la distinción entre uno y otro, si bien para el especialista esto resultará algo evidente.

El contenido restante de los demás grupos fue definido ya bajo la dirección de Leo Van Breda; entro de ellos encontramos cartas, lecciones, conferencias, tratados, copias de las notas marginales en libros de su biblioteca, esbozos para publicaciones y los llamados “manuscritos de investigación” (*Forschungsmanskripten*).¹³⁰ Tal como indican los estudiosos, los manuscritos de investigación de Husserl no fueron pensados con vistas a la publicación, por ello, muchas veces son una especie de “monólogos” de Husserl, en donde reflexionaba, casi en una lucha interior consigo mismo, sobre determinadas problemáticas, escritos diariamente con un fervor casi religioso, dividiendo los días por la mañana ocupándose de un asunto y por la tarde quizás a otro, dejados y vueltos a retomar a largo de varios años (Luft, 2004). El modo en que reflexionaba Husserl era muy especial, “pensaba sobre los problemas escribiendo” se dice (Bernet, Kern y Marbach 1993, 245). Por lo que, tal como Fink ya hacía ver desde 1933, los manuscritos de Husserl comprenden más de 40 000 folios escritos en tipografía *Gabelsberger*. Por las dimensiones y diversidad de materiales del legado de Husserl, se dispuso por los directivos de la edición crítica de la obra completa no publicar todos los manuscritos (sin duda, una pretensión descomunal). La edición está a punto de culminar con la edición de los volúmenes sobre *Verstand, Gemüt und Wille. Studien zur Struktur des Bewusstseins* (Entendimiento, sentimiento y voluntad. Estudios sobre la estructura de la conciencia) editado por Ullrich Melle y Thomas Vongehr. *Urfassung von Ideen II und Ideen III* [Versión original de *Ideas II e*

¹³⁰ K. Autógrafos, no incluidos en la revisión crítica de 1935.

L. Manuscritos de Bernauer

M. Copias de los manuscritos ejecutados en letra cursiva o mecanografiados antes de 1938 por los asistentes de Husserl en Friburgo

N. Los apuntes

P. Manuscritos de otros autores.

Q. Notas de Husserl en las lecciones de sus maestros.

R. Cartas

X. Archivaria.

Para una revisión más en detalle sobre del contenido de cada grupo del legado de Husserl puede consultarse la página del Archivo Husserl de la Universidad de Lovaina. <https://hiw.kuleuven.be/apps/hua/ToC.php>. Dentro de la página podemos encontrar herramientas útiles de libre acceso, tal es el caso de paneles para acceder a la búsqueda de temas específicos con el “índice de manuscrito” (*Identitätsverzeichnis*), búsqueda por volumen y a través de una base de datos. No obstante, la única manera para acceder a los manuscritos originales y en copias es a través de los distintos Archivos de Husserl.

Ideas III], editado por Dirk Fonfara (Archivos- Husserl, Köln), *Späte Texte zur Raumkonstitution (D-Manuskripte)* [Últimos textos sobre la constitución del espacio (Manuscritos-D)], editado por Dieter Lohmar (Archivos- Husserl, Köln).¹³¹

¹³¹ Vid. husserlpage.com/hus_iana.html

Segunda Parte: la fenomenología como ciencia primordial de la vida

Capítulo III. El mundo como fenómeno

El “mundo” es uno de los problemas fundamentales de la fenomenología.¹³² Ante esta evidencia se tiene que destacar el carácter esencial que guarda para el conjunto de la fenomenología trascendental. Dentro de la literatura fenomenológica existen diversos estudios sobre la problemática del mundo, no obstante, cada uno de ellos apuntan una ambigüedad en torno a este término. (Orth 1999), (Held 1991), (Walton 1998), (Welton 2000), (Carr 1970) (Carr 1974). Si bien Husserl enunciará en la famosa cita a pie de página de la *Crisis*, que el “a priori universal de correlación” apareció incluso antes de la publicación de las *IL* -en torno a 1898 (Hua VI, 170; 175)- será en la época madura -a partir de la década de 1920- en donde se harán los desarrollos más interesantes sobre los análisis del mundo en su completo sentido como mundo de la vida (*Lebenswelt*), mostrando con ello las verdaderas potencialidades de la fenomenología trascendental (Mohanty 1995) (Welton 2000). Como todo concepto fundamental de la filosofía, el problema del mundo necesita abordarse cuidadosamente para no confundirlo con una concepción corriente o incluso particular dentro de la fenomenología misma.

Las casi 1000 páginas del volumen XXXIX de *Husserliana* aparecido en 2008, conforman la mayor parte de los análisis -no siempre llevados a buen término según Luft (2011)- sobre la temática del mundo de la vida (*Lebenswelt*), abarcando dos décadas, desde 1916 hasta 1937. Pero los trabajos en torno al mundo de la vida tienen que complementarse con otros materiales como, por ejemplo, las lecciones del semestre de

¹³² En el § 34 de la *Crisis* Husserl llegará a afirmar que el “mundo de la vida” es el “problema universal” de la filosofía. (Hua VI 135; 138). Søren Overgaard por su parte asevera que “El mundo es un todo de referencia que como tal nos lleva a las entidades individuales a presentarse ellas mismas. Sin una comprensión del mundo, aquí no pueden ser encontradas entidades.” (Overgaard 2004, 365-366) Por ello vendría a ser un problema fundamental para la fenomenología con Husserl como para el Heidegger temprano. Ya después de la publicación de la *Crisis* en 1936 el concepto de *Lebenswelt* atrajo la atención del mundo filosófico, no sin dificultad, pero que sólo muy recientemente se ha empezado a perfilar más claramente su papel y la gama de sentidos que posee el concepto al interior de la fenomenología. Algunas de las investigaciones más recientemente son las de Moran (2013) y, últimamente, Nam-In Lee (2019) ha hecho una revisión amplia del concepto a partir de los manuscritos póstumos de Husserl, llegando a una posición pluralista no obstante sistemática del concepto de acuerdo con una variedad de campos que abren cada uno de éstos. *The Pluralistic Concept of the Life-World and the Various Fields of the Phenomenology of the Life-World in Husserl, Husserl Studies:1-22.*

verano 1919 sobre *Naturaleza y espíritu* (Hua Mat. IV)¹³³ y del semestre de verano de 1927 (Hua. XXXII). Asimismo, aun con la problemática edición de *Ideas II*¹³⁴, podemos encontrar en los Apéndices XII y XIII, aproximadamente de 1916/17 (Kerckhoven 1985, 184), por primera vez donde el mundo de la vida (*Lebenswelt*) es usado como sinónimo de “mundo natural” (*natürliche Welt*). (Hua IV, 375; 431). Así como los complementos a la *Crisis*, contenidos en Hua XXIX. En cada uno de estos volúmenes la temática del mundo viene a ser central para el programa de trabajo de Husserl. Pero ante la monumental obra póstuma de Husserl nos podemos encontrar atónitos, pues al ser meros apuntes, lecciones y escritos de investigación (*Forschungsmanuskripten*), resulta un reto poder estructurar un concepto homogéneo y sistemático del mundo de la vida. Ya en el año de 1970 David Carr publicaba su famoso artículo sobre el “problemático” concepto de “mundo de la vida” enmarcado solamente en la *Crisis*. (Carr 1970)¹³⁵ La edición de *Hua XXXIX* nos muestra un panorama muy amplio, por ello, o bien encontramos pasajes que aclaren aquellos pasajes oscuros de la *Crisis*, o bien hacen surgir más ambigüedades. No obstante, las investigaciones recientes en torno al *Nachlass* de Husserl han reavivado el interés en la fenomenología trascendental; justamente por aclarar en profundidad aquellos escollos con los que sumaban argumentos para considerar a la fenomenología como una filosofía más de la conciencia, tal como la llegaron a calificar algunas la corriente posmoderna (Welton 2000)

¹³³ La cual tiene como precedente la conferencia sobre Naturaleza y Espíritu, ante la Sociedad de Ciencias Culturales de Friburgo, llevada a cabo el 21 de febrero de 1919, es decir, casi dos meses antes de la lección de verano. Solamente se conservan fragmentos de esta y algunos complementos. (Hua XXV 316-330)

¹³⁴ Debido a que son dos de los textos en los que tanto Langrebe como Edith Stein, de manera respectiva en cada una de estas obras, hicieron modificaciones e incluso completaron algunos puntos que el maestro presentaba en sus manuscritos de forma fragmentaria, actualmente *Ideas II* como *Experiencia y juicio* están siendo reeditados en los Archivos Husserl de Colonia. Andrea Staiti llega a referirse a la edición de *Ideas II* como “espuria” (*spurius*) (Staiti 2014, 13). Para una revisión histórica, ampliamente documentada, sobre los manuscritos que forman parte *Experiencia y juicio*, el trabajo de (Lohmar 1996); de manera sintética el trabajo de (Staiti 2018)

¹³⁵ La paradoja ha sido ampliamente discutida, la cual recae en la comprensión de las ciencias particulares, por una parte, como formando parte del mundo de la vida, y, por otro lado, como desprendiéndose u olvidando el carácter originario de su enraizamiento en el mundo de la vida. La solución a la aparente contradicción está en la diferenciación del mundo como suelo (*Boden*) y fundamento (*Grund*). La primera comprensión de las ciencias como formando parte del mundo se asumen de cualquier modo como suelo a partir del cual se dan. Es decir, sin conocimiento de esta esfera primigenia. Como fundamento (*Grund*) se entiende al comprender las conexiones desde la esfera pasiva hasta las actividades superiores emergiendo desde el carácter inmediato del mundo, pero sólo con ayuda de la fenomenología trascendental y, en especial, con la reducción, la cual es la que posibilita realmente desvelar las capas sobre las que construyen las ciencias, apareciendo una subjetividad operante como constituyente de sentido. (Carr 1970)

Una de las malinterpretaciones del Husserl estándar fue la de ver los análisis del mundo de la vida como un proyecto tardío del filósofo moravo. Incluso se ha llegado a afirmar, por una declaración de Heidegger, que el alumno hubiera influenciado al maestro, una vez llegado a la fama en *Ser y tiempo* después de 1927; así lo podemos ver en una carta que escribe Heidegger a Jean Beaufret del 30 de marzo de 1974,

La temática del 'mundo de vida' (*Lebenswelt*) 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 afuera mediante la publicación de Ser y tiempo*. Yo creo que Fink estuvo inmiscuido de modo esencial en este 'desarrollo' de Husserl (Citado por Xolocotzi 2016, 76).

Los escritos póstumos de Husserl han venido aclarar tanto "histórica" como "sistemáticamente" el sentido del concepto del "mundo" como estructura *a priori* en la fenomenología trascendental (Luft 2011). No obstante, para poder destacar esta estructura *a priori* debemos tematizar los problemas internos al interior de la fenomenología para una tematización amplia del concepto de "mundo".

Como varios conceptos fundamentales de la fenomenología, en Husserl hay una serie de ambigüedades al usar conceptos ya forjados por tradición, los cuales son introducido después en algún periodo de su trabajo, mismos que le sirven para tematizar de mejor manera un aspecto o fenómeno. Ya sea, por ejemplo, como los conceptos tempranos de "vivencia intencional" y "acto" de la V de las *IL*, los cuales, en general, podrían tomarse como sinónimos, no obstante, en sentido estricto existen diferencias.¹³⁶ Otra pareja fundamental, ya en el giro trascendental de la fenomenología, son los conceptos de "epojé" y "reducción". En algunas obras éstos son usados como sinónimos, pero en otros manuscritos se enfatizan usos específicos.¹³⁷ Y lo mismo sucede con el famoso concepto de "mundo de la vida". Si bien, dicho término fue popularizado a raíz de la publicación de la *Crisis* de 1936, tiene, por un lado, una historia larga en la historia de las ideas y, por otro, una compleja comprensión dentro del camino filosófico de Husserl. (Bermes 2004) Existen varias esferas en las que se desenvuelve el concepto de mundo, a

¹³⁶ La distinción aparece escuetamente tematizada en la V Investigación lógica, en la cual dice que entiende que la vivencia intencional mienta cada vivencia particular, ya sea, por ejemplo, el mentar, desear, etc, el acto, dice Husserl, es tomada una unidad genérica de las vivencias.

¹³⁷ Tal como sucede en *Ideas I*, pero que más adelante se distinguirán como momentos específicos en la ejecución de la fenomenología como método. (San Martín, 1986), y recientemente (Luft 2011).

saber, las principales dificultades delimitar el concepto de “mundo de la vida” del “mundo circundante” (*Umwelt*), concepto natural del mundo (*natürliche Weltbegriff*), por otro lado, ya en el proyecto tardío se hablará también de una “ontología” o “ciencia universal del mundo de la vida” -y dentro de ésta, las diferentes ontologías regionales- y, finalmente, la de “mundo” como tal, como horizonte de todos los horizontes. Y es que, si intentamos hacer un rastreo histórico, nos encontramos con una serie de dificultades, pues, o bien, encontramos que en determinados periodos Husserl utiliza más algunos de estos conceptos, o, en otros, donde los usa como sinónimos. Dada la multiplicidad de los diversos sentidos que Husserl concede al mundo de la vida, nosotros vemos que puede hablarse de dos sentidos fundamentales en que se puede tomar al mundo, los cuales vienen determinados por los métodos fundamentales de la fenomenología, esto es, se puede hablar de un concepto eidético del mundo que constituye en base al método eidético, por un lado, y de un concepto trascendental del mundo en base al método de la reducción.¹³⁸

1. La constitución del mundo de la vida (*Lebenswelt*): nivel eidético

a) Las estructuras eidéticas del mundo: La actitud natural y el “concepto natural de mundo”¹³⁹

El concepto de mundo de la actitud natural es tomado en préstamo de la filósofa positivista Richard Avenarius¹⁴⁰. Ya en la lección del semestre de verano, la llamada *Dingvorlesung*, de 1907 encontramos implícitamente¹⁴¹ el influjo de Avenarius, más exactamente, a partir de su obra *Der menschliche Weltbegriff* (El concepto de mundo humano) del año 1891¹⁴². Sobre todo, la tematización de los objetos en la percepción inmediata de la experiencia. Pero será en el § 10 de la lección de invierno de 1910/11, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en donde encontraremos de manera explícita la “crítica de la experiencia pura” de Avenarius (Hua XIII, 131), del mismo modo el

¹³⁸ En esto seguimos la interpretación más reciente de Lee (2019) respecto al pluralidad de los diversos sentidos del “mundo de la vida” en Husserl.

¹³⁹ La confrontación con la tematización que hará Heidegger del “concepto natural del mundo”, apuntado en el § 11 de *Ser y tiempo*, será abordada más adelante.

¹⁴⁰ Cuyo verdadero nombre fue Richard Habermann.

¹⁴¹ Especialmente el § 1. *Die Welt der natürlichen Erfahrung und der wissenschaftliche Theorie* (Hua XIII, 3-7).

¹⁴² En esta obra Avenarius utiliza el concepto de “concepto natural de mundo” como estructura fundamental. Par una revisión exhaustiva entre a fenomenología de Husserl y el positivismo, en el cual encontramos a Avenarius y E. Mach Vid. Manfred Sommer: *Husserl und der frühe Positivismus*. Vittorio Klostermann, Frankfurt 1985.

Anexo XXII, alrededor de 1915, a la misma lección, (Ibidem, 196)¹⁴³ en donde Husserl hablará abiertamente como precedente el trabajo de Avenarius para una comprensión de la experiencia inmediata del mundo, la cual es originariamente pre-teórica. Para dar cuenta del origen del concepto de Avenarius, en la lección de 1910 Husserl utiliza entrecomillado, así, el Capítulo Primero lleva por título “*Die natürliche Einstellung und der „natürliche Weltbegriff“*”. Asimismo, con ello, ya encontramos una primera determinación, a saber, la correlación entre la “actitud natural” y el “mundo natural”.¹⁴⁴ Lo novedoso, por parte de Husserl, sería determinar diferentes actitudes o comportamiento respecto al mundo. Por “actitud natural” entiende Husserl ya desde 1910 “[...] en la que todos vivimos y de la que partimos cuando ejecutamos la transformación filosófica de la mirada, y lo hacemos de tal modo que describimos en general lo que encuentra dicha actitud.” (Hua XIII, 111; 47)¹⁴⁵ Después de esta concepción de la intencionalidad como un tipo de dirigirse al mundo, Husserl comprenderá otro de tipo de actitudes. Por ejemplo, en *Ideas II* se hará el contraste entre la actitud natural y la actitud personal.¹⁴⁶

Si bien Husserl nota avances en “la crítica de la experiencia pura” de Avenarius, afirma “no descubre (Avenarius) la diferencia de lo encontrado en el sentido de lo que aparece y es puesto en modo perceptivo, y lo encontrado en el sentido de lo inmanente ingrediente y captado, tocándolo en percepción inmanente etc. El comienzo es, en Avenarius, bueno, pero se queda estancado”. (Hua XIII 199; 153) Es decir, entre la vivencia -el contenido ingrediente (*reell*)- y lo vivenciado. Por ello, Husserl afirma que Avenarius permanece todavía en el naturalismo, donde lo puesto u objetivo es algo independiente del sujeto.¹⁴⁷

b) La primera configuración del mundo como naturaleza

¹⁴³ Hay traducción española de Cesar Moreno y Javier San Martín, desgraciadamente fuera ya de circulación, *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

¹⁴⁴ La comprensión de la correlación entre la actitud natural y el mundo natural es claramente descrita por Dermon Moran en “*From the Natural Attitude to the Life-World*” (Moran 2013), correlación que puede transcribirse entre la correlación noético-noemática.

¹⁴⁵ Es importante recalcar que en este punto estarán de acuerdo Husserl y Heidegger, ya que cada uno parte de la actitud natural o cotidiana, para luego efectuar como dice Husserl “la transformación filosófica de la mirada”, o como dirá Heidegger, tematizar “el modo auténtico de vivir”.

¹⁴⁶ D. Moran apunta que la consideración de “la actitud personal” pudo haber sido proveniente por “la influencia editorial de Edith Stein y en los cambios de Max Scheler”. (Moran 2013, 113)

¹⁴⁷ Más adelante regresaremos a la lección de 1910, pues resulta interesante tematizar como entiende Husserl, a través de Avenarius, para una comprensión amplia de la experiencia inmediata del mundo. Lo que permitirá hablar de una ontología de la naturaleza y de una ontología formal, y finalmente, de un a priori de la naturaleza. Ya con ello encontramos más afinidades con el concepto tardío de *Lebenswelt*. Cada uno de estos en contraposición con la “crítica de la experiencia pura” de Avenarius.

De acuerdo con Luft, la presentación que se hace en *Ideas I* del concepto de “actitud natural” y su correlato el “mundo natural”, sólo fungirán como un elemento previo, pero no fundamentales, puesto que el objetivo es desconectar la “actitud natural” inmediatamente para redirigir la mirada a la esfera pura de la conciencia trascendental mediante la reducción (Luft 1998). Husserl mismo fue consciente de esa falla en la primera presentación de la actitud en *Ideas*,¹⁴⁸ por ello en los trabajos en torno a la *Crisis*, comenzando en la década de los veinte del siglo pasado, desarrollará tematizaciones amplias de la “actitud natural”. Mucho más, se hablará de un regreso desde las capas idealizantes de las ciencias teóricas hasta el concreto mundo de ingenuo de la vida.

Por ello, la conformación del concepto de “naturaleza” en Husserl surge a raíz de su tematización en el debate entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu, o tal, como apuntará en *Ideas II*, sobre la constitución del mundo de la naturaleza, del mundo animal y del mundo del espíritu. Como podemos observar en la lección de 1910, de acuerdo con el editor de *Husserliana XIII*, existen lugares en donde Husserl regresará y substituirá en donde hablaba de “naturaleza” por el término “mundo”. Así, Husserl entiende por “naturaleza” desde 1910,

Toda ciencia de lo existente en un espacio y en un tiempo es ciencia de la Naturaleza (Mundo), y naturaleza es el conjunto unitario o, más aún, como se muestra en una reflexión más ajustada, la totalidad legalmente unitaria de todo lo espaciotemporalmente existente y, por tanto, de todo aquello que tiene lugar, extensión y posición en el espacio único o, respectivamente, duración en el tiempo único. Llamamos a esa totalidad *mundo o naturaleza total*.¹⁴⁹ (Hua XIII, 124; 59).

Por ello Husserl no caerá en un dualismo como aquel del debate entre las ciencias de la naturaleza y el espíritu, como si se tratara de dos mundos separados, o, también, en el sentido que guardan las ciencias particulares al contar con determinado campo u objeto de estudio. De entrada, según Husserl, “ [...] en este mundo no hay dos mundos separados constituidos por cosas y almas. La *experiencia* conoce solamente *un mundo* en tanto *las*

¹⁴⁸ Sobre las deficiencias que el mismo Husserl vio en la primera presentación de la Reducción en *Ideas*, remitimos al lector a nuestro capítulo II.

¹⁴⁹ Más tarde Husserl, la naturaleza como mundo se entenderá en el sentido de origen (*Ursprung*). En esta vía, Husserl se enmarca en una larga tradición que inicia con los primeros filósofos presocráticos, los cuales también fueron llamados “naturalistas; y de ahí a una larga tradición de filosofías que se encargarán del problema del mundo como problema auténtico y universal de ésta; o como llegará a plantear también Fink, la idea de la fenomenología “propiamente comprendida” (mediada por Kant y Heidegger) dirigida al pre-darse del mundo como un “hecho cosmológico”. (Bruzina 2004, 341).

almas lo son de cuerpos y en cuanto el mundo es el de la experiencia y como tal se refiere al yo que también tiene, como otros yoes, una ordenación, de acuerdo con la experiencia, en el mismo.” (Ibidem. Cursivas nuestras). Después de este párrafo Husserl apunta que la descripción de la “naturaleza” es un asunto que se puede seguir llevando a cabo, no obstante “se puede mostrar que semejante descripción, exacta y en profundidad, no es de ningún modo fácil de despachar y que exige, ante todo, reflexiones extraordinariamente difíciles.” (Hua XIII, 60; 125). La descripción del mundo de la actitud natural es demarcada de cualquier tematización en el sentido de las ciencias naturales con sus métodos de medición y en base a determinaciones causales.

Por ello la constitución de las distintas regiones del ser de la realidad (naturaleza, animal, y del espíritu) no son regiones separadas, sino conformando un único mundo, cambiando su modo de darse de acuerdo con la actitud (*Einstellung*) que se tome frente a ellas; por ello la explicación fenomenológica no se enmarca dentro, por ejemplo, de la caracterización diltheyana entre ciencias explicativas y ciencias comprensivas.¹⁵⁰ Para Husserl las ciencias del espíritu tienen en común con las ciencias de la naturaleza el carácter “mundano”, es decir, ambas son ciencias mundana, por tanto, ingenuas.

2. El concepto natural del mundo (*natürlichen Weltbegriff*) y el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*)

Ya a mediados del siglo XX, Merleau-Ponty apuntaba que *Syt* podría ser una indicación de la explicitación del “concepto natural del mundo” o del “mundo de la vida” de Husserl (Merleau-Ponty 1945, 7-8). La publicación de gran parte de los materiales inéditos de Husserl respecto al “mundo de la vida” parecen confirmar la hipótesis merleaupontyana.¹⁵¹ Ya una tematización de acuerdo con los textos que conocía Heidegger podemos dar cuenta de las coincidencias respecto al punto de partida desde una “actitud natural” o de la “cotidianidad media” como parte del trabajo previo de la fenomenología tanto de Husserl como de Heidegger.¹⁵² La tematización desde esta actitud reviste algunas características que comparten ambos fenomenólogos.

¹⁵⁰ En especial para la introducción de los análisis genéticos se considerará *Ideas para una psicología descriptiva y explicativa*, un trabajo importante que dará impulsos a la diferenciación entre un método estático y genético en la fenomenología tardía. (Hua IX)

¹⁵¹ Especialmente Hua VIII, Hua XXIX, Hua XXXIX.

¹⁵² No es una mera coincidencia que Heidegger en *Syt* enuncie cuatro formas fundamentales del mundo, pero tres de ellas son formas vulgares del concepto, las cuales coinciden con las formas mundanas en que Husserl habla de la *Lebenswelt* en varios lugares de su obra, por ejemplo, en Hua VIII, Hua IV, Hua XXIX, Hua

No puede pasar desapercibido que tanto Husserl como Heidegger empiezan a tematizar el fenómeno del mundo con o en contraposición con el “concepto natural del mundo”. Podríamos afirmar, de este modo, que habría un elemento común en el punto de partida. Así como Husserl hacía en la lección de verano 1910, Heidegger en el § 11 de *Syt* pondrá el término *natürliche Weltbegriff* entrecomillado, pero como es usual en el filósofo de Messkirch, sin poner la referencia a la noción aludida.¹⁵³ Como es sabido, el alcance de *Syt* está enmarcado en el Análisis del Dasein, más puntualmente, en la tematización del “estar-en-el-mundo” del Dasein. Ante la radicalidad del planteamiento de la “pregunta por el ser”, iniciando por aquél quien pregunta por el ser, Heidegger apunta que “el planteamiento inicial de una analítica existencial del Dasein no carece de dificultades.” “En la tarea de esta última está contenido un *desideratum* que inquieta desde hace mucho tiempo a la filosofía, en cuyo cumplimiento, sin embargo, ésta fracasa una y otra vez: *la elaboración de la idea de un “concepto natural de mundo”*. (GA 2, 52; 60). No sabemos si Heidegger estaba pensando sólo en Avenarius, sin embargo, en el uso dentro de la fenomenología con su maestro podemos estar casi seguros, ya que es un término muy frecuente en el trabajo de Husserl en los años en que empieza el contacto entre ambos filósofos. (Xolocotzi 2016).

¿Cuál es el papel del fenómeno del mundo dentro de la analítica existencial? Heidegger aclara que “Y si el ‘mundo’ mismo es un *constitutivum* del Dasein, la elaboración conceptual del fenómeno del mundo exige una visión de las estructuras fundamentales del Dasein.” (GA 2, 52; 61) En el lenguaje de Husserl casi encontramos los mismos paralelos, ya que el mundo empezará ser el problema fundamental de la fenomenología a partir del ahondamiento de las estructuras fundamentales de la conciencia, a saber, de las estructuras correlacionales noético-noemáticas. Al intentar otras vías para la reducción, aunado a método de análisis genético, las relaciones noético-

XXXIX. Heidegger en la Primera sección de *Syt* se ocupará de destacar el concepto eidético del mundo, es decir, la mundanidad del mundo en general, pero será en la Segunda sección donde podemos hablar también de un “concepto trascendental del mundo” en tanto se esboza no ya sobre un plano meramente mundano, sino sobre el horizonte trascendental del tiempo.

¹⁵³ No obstante, en la lección de verano de 1925 -considerada una de las versiones previas a *Syt*-, en el §20, es decir, en la parte de parte dedicada al “conocer” como una forma derivada del ser del Dasein, lo que vendría a ser el párrafo equivalente al §11 de *Syt*, ahí efectivamente encontramos citada la obra de Avenarius, *Op. cit.* (GA 20, 225; 210). Dorion Cairns anota al respecto que, en una conversación con Husserl y Hans Reiner de fin de año de 1931, Husserl “objetaba que Heidegger no menciona ni a Avenarius ni a Husserl cuando hablando de la representación natural del mundo, pero que trataba esta como un tema de *conocimiento común*, más que algo desarrollado por estos dos filósofos. Husserl reconoce su propia deuda para con Avenarius” (Cairns 1976, 63. Cursivas nuestras).

noemáticas incluirán una consideración amplia de las estructuras fundamentales de la conciencia y de la constitución u “origen” del mundo.

Por otro lado, siguiendo los análisis iniciales de la analítica existencial, por “determinaciones del ser del Dasein”, o también, las llamadas “estructuras fundamentales del Dasein”, Heidegger afirma “El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser.” Del mismo modo anota que este es un “concepto formal de existencia”. “El Dasein existe”. “El Dasein [...] el ente que soy cada vez yo mismo.” “Al Dasein existente le pertenece el ser-cada-vez mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiadad”. “El Dasein existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos”. (GA 2, 52/53; 62). Si bien Heidegger apunta que estos son una parte constitutiva del Dasein, aclara que “estas determinaciones de ser del Dasein deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el *estar-en-el-mundo*. El punto de partida adecuado para la analítica del Dasein consiste en la interpretación de esta estructura.” (GA 2, 53; 62) De este modo, la constitución del estar-en-el-mundo será el punto de partida para la interpretación de las estructuras del Dasein. Tal como ya lo había visto Fink tempranamente, en una conversación con Cairns del 24 de agosto de 1931, “De algún modo la conciencia de que el *In-der-Welt-Sein* es *constituido*, de que este ofrece *problemas constitucionales* y no es meramente una situación básica dejada de lado por Heidegger.” (Cairns 1976, 25, subrayado nuestro) Entonces, temáticamente encontramos dos puntos en común con la fenomenología de la “constitución” de su maestro, la cual puede entenderse ampliamente como la constitución del mundo, la cual Husserl empieza a desarrollar ya en los seminarios de 1912 en Gotinga sobre la constitución de la “naturaleza y el espíritu” (Hua Dok I, 173 ss.), y en las partes fragmentarias de lo que más tarde comprenderá lo que hoy conocemos como *Ideas I*.

Se debe tener en cuenta que el concepto natural del mundo surge de la actitud también “natural”, esto quiere decir que existe una correlación mutua entre la “actitud natural” y el “concepto natural del mundo”. Esto lo tenía claro Husserl desde las *Ideas I*. En esta obra, aunque de manera sintética, se explicaba que en la “actitud natural” se trata de una tematización directa respecto al mundo, en donde no hay epojé ni reducción, por lo cual no se cuestiona la tesis del ser del mundo (Hua III/1, 60). Normalmente, como hombre ingenuo vivo en la certeza del mundo, “el mundo en el que vivimos, pensamos, actuamos, creamos.” (Hua Mat IV, 18). Por su parte, Heidegger dirá que desde el estar-en-el-mundo se da una familiaridad en un trato con las cosas, los otros y en general con el

mundo. En esta actitud ingenua, Husserl y Heidegger llegan a ubicar el concepto de *Lebenswelt* como totalidad de las cosas o entes que conforman o están “dentro” del mundo, esto es, el mundo como “continente”. (Hua VI, 145; 183/GA 2,63-64;85-86).

Algo que no está presente en Husserl y que tematiza Heidegger a partir de los primeros padres de la iglesia es la propensión o “caída” en el mundo, esto es, cierta alusión al carácter negativo de lo mundano dentro de la cosmovisión cristiana. Esto reviste un cierto nivel “existencial” que se da ya en cotidianidad media en la que vive el Dasein. Husserl por su parte, la tematización del concepto natural del mundo tiene un origen más teórico, pero con el tiempo también se va acentuando cierto carácter “existencial” del vivir ingenuo en el mundo, sobre todo en los últimos manuscritos en donde se abordan los problemas límite de la fenomenología (*Grenzprobleme der Phänomenologie*), a saber, la muerte, el destino, la finitud, la teleología, esto es, el nuevo sentido de lo que entenderá por “metafísica de la facticidad”.¹⁵⁴

La posición desde la actitud natural es retomada en las lecciones sobre Filosofía primera (1923-1924). Esto implica una tematización amplia desde una tematización directa e ingenua en el mundo. Pero esto no sería si no parte de una “fenomenología mundana”, esto es, el carácter ingenuo de la fenomenología. Por ello Fink podía afirmar ya en su tesis doctoral lo siguiente, “Sin dejar la actitud natural, podría mostrarse cómo los problemas de la totalidad (*Ganzheitprobleme*) del mundo natural, ahondados hasta su raíz terminan por motivar el pasaje a la actitud trascendental.”¹⁵⁵ Del mismo modo Heidegger hará una distinción entre el modo inauténtico del vivir cotidiano del Dasein entregado a las cosas, pero apuntando que desde esté nivel ya existen una pre-comprensión del ser, y, por lo cual, existe la posibilidad de un rompimiento de la cadena de relaciones del mundo, tal como sucede con una afectividad originaria como la “angustia” se puede acceder al carácter auténtico del Dasein, que no es un “estado”, sino una de sus posibilidades de ser más radical.¹⁵⁶

Husserl por su parte requiere de la suspensión y posterior reducción para poder acceder a la verdadera esfera trascendental, por ende, a empezar hablar de propiamente de una actitud trascendental, esto es, cuando se asume al sujeto trascendental no como un ente más en el mundo, sino como constituyente trascendental del mundo.

¹⁵⁴ Hua XLII.

¹⁵⁵ Citado por Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1957, p. 286.

¹⁵⁶ Por ello ya Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* y posteriormente Tugendhat afirmarán que Heidegger no ejecuta de manera explícita la reducción porque ya que se instalaba de antemano sobre un suelo netamente trascendental (Tugendhat 1967).

Pero todo esto es una tematización de esencias y no meramente como lo haría una ciencia empírica. Recordemos los ejemplos que retoman cada uno, el carácter pragmático que tiene el Dasein con las cosas o el ente intramundano, o la diferencia que apunta desde sus primeras lecciones entre en la vivencia del mundo circundante de la catedra en contraposición a como lo haría un científico. Husserl, por su parte, ya desde las *IL* apuntaba que la fenomenología no tematizaba como las ciencias matemáticas con sus conceptos exactos, cuando en fenomenología se habla de la percepción de la casa no se refiere a la idea de casa, sino a “esta casa”, la mía por ejemplo. Heidegger pudo muy bien desde el principio captar el carácter concreto desde el que partía la fenomenología. Pero como fenomenología mundana, sólo se vale de un método eidético. La tematización de este método, como hemos visto, sirve para ver los puntos en común en las propuestas de nuestros filósofos cuando inician la tematización fenomenológica desde o partir del mundo. Y por lo cual cada uno de ellos apunte a un concepto eidético del mundo. Por un lado, Husserl hablará de las “estructuras generales del mundo” y, por otro lado, Heidegger de la “mundaneidad del mundo en general”.¹⁵⁷

a) La mundaneidad del mundo como estructura eidética

Entonces, dentro de la caracterización de las principales estructuras existenciales, encontramos la de la mundaneidad del mundo. Como ya hemos apuntado, Heidegger inicia la descripción fenomenológica para dar con el “fenómeno del mundo”. Pero esta descripción no es meramente óptica o empírica, pues en éstas el mundo es puesto solamente de manera objetiva. “*Ni la descripción óptica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del «mundo».* Ambos modos de acceso al «ser objetivo» «suponen» ya el mundo, y esto, de diversas maneras.” (GA 2, 64; 86). El estar-en-el-mundo, no es algo que estuviera ahí enfrente como una cosa, sino es la estructura o constitutum fundamental del Dasein.

¹⁵⁷ Nam-In Lee hace una cuidadosa diferenciación entre cuatro pares de conceptos del mundo de la vida, lo que algunos investigadores han encontrado algunas veces como si se tratase de una “ambigüedad” en los diferentes conceptos (Carr, 1977, Claegles 1972). De este modo Lee logra entresacar al menos cuatro -lo cual no quiere decir que agoten otros posibles conceptos-, a saber, 1) Un concepto limitado (ajustado)-concepto amplio; 2) El concepto general-concepto particular; 3) El concepto natural-concepto trascendental; 4) El concepto empírico-concepto eidético. (Lee, 2019). Es muy interesante que Heidegger ya al inicio de la tematización del Dasein también proponga cuatro conceptos acerca del mundo. La contraposición entre estas cuatro formas fundamentales de *Lebenswelt* parte de un desarrollo más amplio que revisaremos más adelante.

Por ello, Heidegger pregunta, “Y cuando se pregunta por el «mundo», ¿a qué mundo nos referimos? Ni a este ni aquel, sino a *la mundaneidad del mundo en general.*” (GA 2, 64; 86). “«Mundaneidad» es un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-mundo.” Es decir del Dasein. “Ontológicamente el «mundo» no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo.” (GA 2, 64; 86).

Para determinar el “fenómeno del mundo”, Heidegger apunta cuatro sentidos del mundo, alguno de los cuales también son tematizados por Husserl,

- 1 . Mundo como continente, es decir, el mundo como continente de todo lo espacio-temporalmente determinando, casas, ciudades, cosas, arboles, etc.
- 2 . Mundo como región, tales como el mundo del científico, mundo del zapatero, mundo de la literatura etc.
- 3 . Mundo en que vive un Dasein factico, el cual es el concepto pre-ontológico, pues ya se da una pre-comprensión del ser, aunque en su aspecto impropio.
4. Finalmente, el concepto propio de mundaneidad: “La mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los «mundos» particulares, pero encierra en sí el *a priori* de la mundaneidad en general.” (GA 2, 65; 87).

En el cuarto concepto se puede ver la pretensión de alcanzar un concepto eidético del mundo, el cual no sólo abarca a los demás, sino que los mantiene en cuanto variables de posibilidad, pero lo realmente importante es la “intuición” del “*a priori*” de la mundaneidad.

3. La constitución del mundo: nivel trascendental

a) *El regreso desde las regiones de la naturaleza y el espíritu al mundo de la vida*

Desde la ampliación de los métodos y temas en la fenomenología trascendental, se hizo necesario hablar de la “realidad” en el más amplio sentido. Lo que implicaba llevar a cabo análisis minuciosos constitutivos. Esto forma parte de los trabajos que ya estaban proyectados en el segundo volumen a las *Ideas*. Después de trazar el programa general de la fenomenología en *Ideas I*, el segundo volumen tiene como fin realizar análisis fenomenológicos constitutivos de las diversas regiones que comprenden la realidad: la

constitución de la naturaleza material, la constitución de la naturaleza animal, y la constitución del mundo del espíritu.¹⁵⁸ La división que se hace en *Ideas II*, no se hace sobre la base de una visión horizontal o yuxtapuesta de la constitución de cada uno de estos mundos, más bien de una conexión interna que terminará planteando la “primacía ontológica” del mundo del espíritu para los otros ámbitos de ser; en otras palabras, de la relatividad de la naturaleza frente al carácter absoluto de espíritu. (Hua IV, 297; 346)

Pero en el debate diltheyano el asunto consistía en cómo podían auto-fundamentarse las ciencias del espíritu. Según el último párrafo daría la impresión de que el “mundo del espíritu” comprenderían las llamadas ciencias del espíritu, no obstante, Husserl aclarará en un Anexo a *Ideas II* que las ciencias del espíritu, históricamente determinadas, son ciencias mundanas, es decir, ellas no pueden descubrir “la vida constituyente que ocurre en las personas”.

Fundamento de la ciencia del espíritu como ciencia positiva a su manera es la ciencia eidética de la mundanidad personal (también en lo idealmente mundano): en ello se encierran los conocimientos fundamentales del método de las ciencias como las obras personales. La ciencia del espíritu o personal no se encarga, empero, de *la vida constituyente que ocurre en las personas*. Pero más aún: la ciencia del espíritu, la históricamente descriptiva y ciencia de esencias, tienen siempre *pre dado el mundo fáctico (o el mundo posible) del espíritu*, tal como en *la actitud “natural” está presupuesta la naturaleza*. Actitud natural es: *tener pre dado el mundo natural del espíritu, y en ella se dispone la actitud natural y la naturaleza misma como tema de conocimiento*. -Pero ahora puedo practicar la epojé; haciéndolo respecto al mundo del espíritu, lo hago también respecto a la naturaleza física y luego la naturaleza en el sentido ampliado. ¿Qué permanece? Yo soy el yo que tiene como fenómeno mi yo personal y, así, el mundo personal entero. – Y entonces llego a lo nuevo, a la subjetividad trascendental, absoluta, y el universo de sus fenómenos. Pero *si no ejecuto ninguna epojé*, entonces alcanzo solamente una ciencia del espíritu y psicología científico espiritual sobre la base natural del mundo del espíritu, un paralo de la psicología *natural*.” (Hua IV 370; 425. Cursivas nuestras).

De lo cual se tiene que destacar los siguientes puntos:

- 1) El fundamento de las ciencias del espíritu radica en una ciencia eidética de la mundanidad personal. Por tanto, también son ciencias positivas, ya que presuponen su objeto como dado o puesto; en otras palabras, “tienen siempre pre dado el mundo fáctico (o el mundo posible) del espíritu.” Sin la epojé las ciencias del espíritu permanecen sobre la base natural del mundo del espíritu.

¹⁵⁸ De acuerdo con Carr, esta división se atiene a la “emergencia de las ciencias” de tres tipos, a saber, la natural, la psicológica y la de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). (Carr 2014, 185)

- 2) Solamente mediante la epojé respecto al mundo del espíritu puedo tener acceso al “yo que tiene como fenómeno mi yo personal y, así, el mundo personal entero.” Y de ahí a la subjetividad trascendental absoluta. Solamente en este sentido el mundo personal tiene primacía sobre el mundo de la naturaleza.

Todavía en la lección de 1910, la noción de naturaleza después de la reducción se entendía del siguiente modo, “toda la experiencia natural, tomada como ser inmanente, motiva una multiplicidad de otras experiencias naturales y de posibilidades reales de experiencia natural; de las que podemos desenmarañar estos plexos de motivación, que son plexos de conciencia pura, y dirigir nuestra mirada a ellos.” (Hua XIII, 180; 115). La experiencia de la naturaleza mediante de la reducción no es aniquilada, el sentido de lo inmanente no se entiende como una región ontológica contrapuesta la región ontológica de lo trascendente, sino más bien mostrar que una vez desconectada la naturaleza o el mundo, lo que obtenemos son “experiencias reales y posibles”, lo que nos permitiría hablar estrictamente de la fenomenología como una verdadera filosofía trascendental. “Al desconectar la naturaleza, no hacemos juicios sobre las cosas existentes, “[...] sino que más bien lo que ahora pertenece a nuestra esfera son las experiencias de la cosa, las experiencias reales y posibles, tomadas en pura inmanencia, y las constataciones que a ellas se refieren.” (Hua XIII, 180; 115).

En la misma lección ya apunta Husserl que hacemos reducción a cada experiencia “Si ejecutamos *en* y dentro de esas experiencias las reducciones en cuestión, por ejemplo, experiencia de esta mesa que se expone en tal experiencia fáctica justamente así, a partir de su anverso y reverso, a partir de su forma y materia, a cada experiencia, decía, corresponde entonces una multiplicidad determinada de posibilidades de experiencia, reales motivadas, que eventualmente pasan a ser experiencias reales que, entonces, son y tienen que ser esperadas motivadamente en la correspondiente dirección del mentar.” (Hua XIII, 179; 114). Además de la reducción se necesita previamente de la variación eidética para destacar las posibilidades de experiencia de objetos.

Por ello, la ejecución de la variación eidética remite a las posibilidades reales del conocimiento de cualquier objeto dentro de la experiencia; por ello la cosa existente nunca es desechada, simplemente no está dentro del foco de análisis, por lo cual puede entenderse como una “unidad trascendente,” dejando de lado problema entre lo interno-externo, sino de la correlación entre un sujeto que posibilita la condiciones de la aparición de las cosas, “en la medida en que la experiencia natural pone una *unidad trascendente*,

una cosa real existente, una constelación real, un proceso de transformación existente y, a saber, en el presente, pasado o futuro, tal existente es puesto entre paréntesis, pero su posición (*Setzung*) sirve como *índice* de plexos de conciencia determinados y puros que pueden ser mostrados, a través de la reducción fenomenológica, *en* esas posiciones de experiencia, y justamente en la forma de actos de experiencia fenomenológica. (Hua XIII, 179; 114). A esto se refiere Husserl cuando dice que los análisis constitutivos se ejecutan bajo la guía de los objetos como hilos conductores, a saber, de cada uno de los objetos de las regiones de ser, sin por ello ser análisis efectivos puesto que son llevados a cabo mediante la reducción, pero que potencialmente uno puede destacarlos como “índices”.

Sin embargo, ya dentro de la constitución de cada una de estas esferas, encontramos que la balanza se puede inclinar tanto de un lado como del otro, es decir, de lado de la naturaleza material o del mundo del espíritu. Para Husserl, como bien afirma Carr (2014), se da la posibilidad de una especie de “monismo” al plantear la primacía ontológica del mundo del espíritu frente al mundo de la naturaleza. En el curso sobre Psicología fenomenológica de 1925, Husserl hace un ajuste a la temprana comprensión de la constitución del mundo del espíritu.

Como temas científicos, naturaleza y espíritu no existen de antemano; más bien, ellos son formados sólo dentro de un interés teórico y en el trabajo teórico dirigido por esto, sobre el *subyacente estrato de una natural, experiencia precientífica (Erfahrung)*. Aquí ellos aparecen en una unión y en entremezclamiento originalmente intuitiva; *es necesario comenzar con esta unidad intuible concreta de la experiencia precientífica del mundo* y entonces elucidar qué intereses teóricos y direcciones de pensamiento predelinean estos, así como naturaleza y espíritu pueden devenir temas universales unitarios, siempre inseparablemente relacionados uno a otro en esto. (Hua IX, 55. *Cursivas nuestras*).

Y en esto también viene a echar luces la noción más amplia de mundo, a saber, como horizonte universal o mundo histórico, el cual envolvería tanto a la naturaleza y el espíritu. “El mundo de la vida en el amplio sentido es mucho más que un mero mundo pre- y no científico; como el omniabarcante *mundo concreto de nuestra vida o nuestro horizonte universal*, esto incluye también a las ciencias. El mundo de la vida en el abarcante y genuino sentido es el mundo histórico, el cual contiene tanto la naturaleza como también la cultura.” (Hua VI, 462). Esta comprendería al mundo como horizonte como el verdadero problema de la fenomenología. El mundo como horizonte es la estructura general, en otras palabras, el genuino *a priori* del mundo de la vida.

b) Mundo de la vida y mundo circundante (Umwelt)

El primer movimiento o transformación lo encontramos en *Ideas I*, en la Primera parte de *La consideración fenomenológica fundamental*,¹⁵⁹ en donde ya no aparecerá la correlación explícitamente entre el concepto natural del mundo y la actitud natural, sino solamente entre actitud natural y el mundo o, también, entre el yo y el mundo circundante (*Umwelt*). Como ya algunos interpretes han notado, la noción de mundo circundante también pudo ser influenciada por Avenarius, en el sentido que éste habla del entorno (*Umgebung*) en que se encuentra el yo (Moran 2013) (Carr 2014, 177). Esto lo podemos ver en la siguiente afirmación de Husserl en la lección de verano de 1910, “Cada uno de nosotros [...] se encuentra como tal y, a la vez, se encuentra como centro de un entorno” (Hua XIII, 112; 48), por otro lado, Avenarius afirma que “Yo con todos mis pensamiento y sentimientos me encontré en medio de un entorno (*Umgebung*).” (Avenarius, 1891, 4)¹⁶⁰

En el Anexo XIII -fechado del año 1917 por el editor- de *Ideas II* encontramos por primera vez que Husserl usa la noción de *Lebenswelt* como sinónimo de “mundo natural”. “El mundo de la vida es el mundo natural –en la actitud natural *dejar-se vivir (Dahinlebens)* somos sujetos *que ejercemos nuestra función de modo viviente (lebendig fungierende Subjekte)*, a una con el círculo abierto de otros sujetos que ejercen su función. Todo lo objetivo del mundo de la vida es *dación subjetiva*, nuestro haber, el mío de los otros, y a una, el de los todos en común generalidad. Sujeto y haber no están en pie de igualdad; los sujetos son pura y simplemente; *lo no personal es mundo circundante*, lo vivenciado de su vivencia, lo visto, lo pensado, etcétera.” (Hua IV, 375; 431. Cursivas nuestras). El paralelo con la tematización del *Das Man* de Heidegger en este punto coinciden. De algún modo viviendo en la medianía del mundo, el *Das Man* vive alineado por el mundo, tal como sucede en la actitud natural, en un “dejar-se vivir”¹⁶¹. Otro punto importante es el contraste entre lo que se *da* en el mundo de la vida, se da en una vivencia, la cual es siempre de un sujeto viviente también. Esto en clara contraposición con el “objetivismo” científico que busca desvincular la objetividad de las ciencias de cualquier conexión con lo

¹⁵⁹ Algo que podemos notar aquí es el reacomodo de la estructura de la exposición del concepto natural del mundo. En la lección de 1910 la encontramos justo al inicio de la lección formando parte la descripción de la percepción y de los objetos espaciales y de las sensaciones, asunto que será retomado en Primera sección de *Ideas II*, en “La constitución de la naturaleza material”.

¹⁶⁰ El concepto de “*Umgebung*” será también determinante para el trabajo fenomenológico temprano de Heidegger.

¹⁶¹ Dermot Moran afirma que existe un uso, tanto en Husserl como en Heidegger, de los verbos alemanes *dahinleben*, *hineinleben* y *hineinhandeln* para referirse a la vida que se lleva a cabo en la actitud natural (Moran 2013, 115).

subjetivo. Por otro lado, el mundo circundante se diferencia aquí como lo que no es personal, es lo vivenciado, por ello mismo es entorno (*Umgebung*) en donde se encuentra en medio la persona, y no la persona misma. Con la resonancia cartesiana, Husserl afirma que los sujetos son pura y simplemente; lo vivenciado, es decir, lo que encuentro en el mundo circundante es vivenciado por un sujeto.

c) El carácter meditativo de tematización: ejecución de los análisis en primera persona

El modo de proceder en *Ideas I* se asume como una “meditación filosófica”, esto es, en una línea cartesiana. Así, dice Husserl “Empezamos nuestras consideraciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo “*en actitud natural*”. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas meditaciones, que como mejor las llevamos a cabo es en *primera persona*.” (Hua III/1, 56; 135. Cursivas nuestras). En eso consiste el proceder meditativo, a saber, en una tematización en primera persona y no, como podría decirse en un tratado científico objetivo, en la de “espectador desinteresado”. Ya desde este punto podemos entrever como la tematización en primera persona de la fenomenología, asunto que devendrá más tarde en la del filósofo que comienza y como funcionario de la humanidad, lo cual quiere decir en absoluta responsabilidad en su actuar y afirmar.

Pero no sólo afirmará Husserl que existe un concepto natural del mundo, sino que también hay una tesis de la actitud natural (*natürlichen Einstellung*). Justo en los pocos párrafos en que aparece esta tematización, no obstante, será más tarde fundamental para la fenomenología trascendental; a la cual Husserl regresará una y otra vez a lo largo de su camino filosófico.

La tesis de la actitud natural se resumiría en tomar al mundo como puesto o existente y, al mismo tiempo, yo como existente. (Hua III/1 140; 61). Si bien aquí ya se hacía un avance más allá de la descripción fenomenológica de *IL* y de su neutralidad metafísica, es decir, sin tomar en cuenta la existencia del mundo y abocándose en la descripción de los distintos actos en que se daban los distintos contenidos de conciencia, se toma en consideración el mundo como existente en un primer momento para después aplicar la epojé como desconexión del carácter puesto del mundo, lo que significa dejarlo en suspenso, para redirigir la mirada al campo de la subjetividad trascendental como condición de posibilidad para la constitución de sentido del aparecer de las cosas y de los

otros. Por ello la puesta en marcha de la reducción con la epojé tendrá como fin ahondar en las problemáticas de cualquier realismo ingenuo.

Pero el mundo de ningún modo en un continente de meras cosas, conformando la totalidad de las cosas. “Él está persistentemente para mí ‘ahí delante’, y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma inmediatez, como *mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico.*” (Hua III/1, 58; 137).

d) La percepción (Wahrnehmung) del mundo natural como punto de partida

El § 27 de *Ideas I* viene a resumir parte de la constitución de la realidad, a saber, la material, animal y espiritual, asunto que será abordado en detalle en *Ideas II*. Asumir al mundo en la actitud natural es tomarlo sin cuestionar el modo en qué se da. Simplemente se asume como tal, a saber, como “existente”. El presente espacial puede describirse como sigue “Soy consciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo. Soy consciente de él, quiere decir, ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante el ver, el tocar, el oír, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están *para mí simplemente ahí cosas corpóreas* en una u otra distribución espacial, “*ahí delante*” en sentido literal o figurado, lo mismo si estoy particularmente atento a ellas, ocupado en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas, o no.” El de los animales “También están inmediatamente para mí ahí seres *animales*, digamos hombres; los miro, los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren”. (Hua III/1, 56; 135).

No obstante, esta determinación primaria de la percepción, los “objetos” que sé (*weiss*), “como *objetos (Objekten)* que están acá o allá en mi entorno inmediatamente coconsciente -un saber que no tiene nada de pensar conceptual y que únicamente con el volverse de la atención, y aun entonces sólo parcial y las más de las veces muy imperfectamente, se convierte en un claro intuir.” (Hua III.1, 57; 136) siguiendo “el principio de todos los principios”, todavía no se habla de un conocimiento de tipo superior, sino tomar lo que se da, dentro de los límites en que se da.

Más tarde, en torno a los trabajos de la *Crisis*, este aspecto obtendrá la caracterización del mundo de la experiencia perceptiva, la cual no es teórica, sino principalmente pre-teórica. Por ello, ante la crítica de Heidegger, por ejemplo, el cual ve este aspecto como un énfasis en la presencia de las cosas ahí, lo que ponía a Husserl dentro de la tradición y la hegemonía de estar ahí teórico de las cosas, David Carr opina que la fenomenología de la “percepción” es central para los análisis del mundo de la vida porque “El mundo es primariamente un mundo de “cosas”, “cuerpos” percibidos. Él (Husserl) habla del perspectivo carácter de percepción, del horizonte externo e interno, colocando más énfasis que antes, quizás, sobre el rol del cuerpo viviente y sus funciones kinestésicas y sobre el carácter orientado de la percepción en torno al cuerpo” = mundo de la pura experiencia, los análisis de la síntesis pasiva y la pre-predicativa experiencia de *EU*.” (Carr 1970)¹⁶²

Pero además de la consideración espacial del mundo, también se toma en cuenta la temporalidad, “*Orden del ser en la sucesión tiempo*. Este mundo que está ahí delante para/ mí ahora, y patentemente en cada ahora de la vigilia, tiene su horizonte temporal infinito por dos lados, su pasado y su futuro conocidos y desconocidos, inmediatamente vivos y no vivos. En libre activación del experimentar, que me trae a intuición lo que se halla ahí delante, puedo perseguir estos nexos de la realidad que me circunda inmediatamente.” (Hua III/1, 58; 137) Asunto que más tarde retomará un papel central con los análisis genéticos, lo cual quiere decir desde la autoconstitución temporal e histórica del sujeto.

e) *Estética trascendental u ontología del mundo de la vida*

¹⁶² Por otro lado, Heidegger en *Ser y tiempo*, los antecedentes van desde la interpretación de acuerdo con la entrada de *Welt* en el diccionario de los hermanos Grimm. Del mismo modo Heidegger destaca el trabajo de Jakob Johann von Uexküll para la determinación del mundo circundante, y más abundantemente en la lección de invierno 1929/30 *Los problemas fundamentales de la fenomenología: mundo, finitud, soledad* (GA 29/30). Ya que tanto Husserl y Heidegger usan el término mundo circundante (*Umwelt*) de manera técnica, Han-liang Chang afirma “The two philosophers used the word *Umwelt* probably after Uexküll, and each with a *Gegenentwurf*, i.e., shifting the focus from animal world to human world. Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (2002: 24) gives the word’s 19th-century Danish origin, but identifies its conceptualization by Uexküll in 1909.” (Chang 2004, 6) La obra más conocida de Uexküll es *Umwelt und Innenwelt der Tiere* fue publicada en 1909 por la editorial J. Springer. Resulta interesante anotar que Heidegger utiliza, en las primeras lecciones de Friburgo, constantemente el término *Lebenswelt*, de alguna manera por su cercanía con las filosofías de la vida, tales como las de Simmel y Dilthey; asunto que cambiará en *Ser y tiempo*.

Desde la aparición de *Ideas*, Husserl asumió la vía trascendental que será lo que determinará el sentido amplio de la fenomenología hasta sus últimas consecuencias. No obstante, siempre quedaba la duda hasta qué punto el proyecto “trascendental” de la fenomenología se relacionaba con las diversas figuras históricas de las filosofías llamadas “trascendentales”. Si bien Descartes ya es un antecedente de esta problemática, el modo en que se resolverá la explicación de la conexión entre lo inmanente y lo trascendente será problemática. Será Kant, mediante el giro copernicano, quien entenderá lo trascendental ya no en el sentido de dos regiones ontológicas difíciles de conciliar, sino, más bien, como las condiciones *a priori* de posibilidad de toda experiencia.¹⁶³

Ya en la conferencia ante la sociedad kantiana, del año de 1924, Husserl expondrá como precedente de la fenomenología a Kant, aunque carente del método de la reducción para una tematización adecuada de lo trascendental (Hua VII). Dentro de los diversos análisis de la vía del mundo de la vida, Husserl hablará de una Estética trascendental, la cual tiene que ver con la comprensión de la Primera Parte de la *CRP*,

Como nivel fundamental de esa lógica funge la “estética trascendental” en un nuevo sentido (así llamada debido a su relación, fácil de comprender, con la estética trascendental kantiana, que tiene límites más estrechos). Trata del problema eidético de un mundo posible en general como mundo de la “experiencia pura”, que precede a toda ciencia en un sentido “superior”. Se ocupa pues de la descripción eidética del *a priori* universal; sin este *a priori* no podrían aparecer objetos unitarios en la mera experiencia, antes de las acciones categoriales (en nuestro sentido, inconfundible con el sentido kantiano de categoría), ni podría tampoco constituirse la unidad de una naturaleza, de un mundo, como unidad sintética pasiva. Un estrato de este *a priori* es el *a priori* estético del espacio-tiempo. Este *logos del mundo estético*, igual que el *logos analítico*, necesita naturalmente para ser ciencia auténtica de la investigación trascendental sobre la constitución: investigación de la que surge una ciencia extraordinariamente rica y difícil. (Hua XVII, 356).

En *LFLT*, Husserl apunta la ecuación “Lógica” – “Ontología”, lo que posteriormente será la “ontología del mundo de la vida”, la cual comprende “todas las disciplinas materiales a priori por fundar.”

¹⁶³ Desde las lecciones de 1907, *La idea de la filosofía*, Husserl recalcará el papel de Descartes, aun con sus deficiencias, para la introducción de la reducción en la fenomenología, lo que permitiría radicalizar a la fenomenología al suspender la actitud natural, develando por primera vez la región absoluta de la subjetividad trascendental. Después de la conferencia sobre Kant de 1924, Husserl considerará el problema de darse del mundo en toda su extensión. Después de esto, Husserl vinculará tanto temática como históricamente a la fenomenología con el iniciador de la filosofía trascendental. (Moran 2013, 109) (Hua VII, 230 ss).

Naturalmente, bajo el rubro de “lógica”, equivalente al de “ontología”, caben también, en un sentido justo, todas las disciplinas materiales *a priori* por fundar: disciplinas de una ontología mundana que habrá que fundar por lo pronto de un modo directo, con positividad trascendental “ingenua”. Resulta ya evidente por nuestro contexto que esa ontología mundana expone el *a priori* universal de un mundo posible en sentido puro; este mundo posible debe surgir concretamente como *eidós*, del mundo que nos está dado prácticamente, gracias al método de la variación eidética que toma al mundo fáctico como ejemplo director. (Hua XVII, 355).

Las disciplinas materiales son las distintas ciencias particulares, las cuales cuentan con un campo u objetos materiales específicos. El modo de fundar es “directo”, es decir, asumiendo empíricamente su objeto. No obstante, la “ontología del mundo de la vida” -al englobar a las distintas disciplinas materiales o ciencias mundanas (lo que es lo mismo que decir que no son trascendentales)- aparece como un *a priori* universal en sentido puro, es decir, mediante variación eidética.

f) La “pérdida” del mundo en la vía cartesiana

Una de las principales problemáticas para la comprensión de la fenomenología ha sido, sin duda, la comprensión del modo en que se asume el proyecto en la vía moderna. Como ya hemos apuntado en el Capítulo II, la comprensión de la reducción de *Ideas I* debe ser complementada con nuevas vías para la reducción que iniciará Husserl en 1920. En lo que nos ocupa con la vía del mundo de la vida. De acuerdo con el párrafo 49 de *Ideas I* Husserl habla de un “aniquilamiento” del mundo. No cabe duda de que fue esta una mala opción para referirse a la reducción en esta primera aparición. La actitud natural es puesta entre paréntesis ya no se puede dar cuenta de ella sin entrar en conflicto sobre el problemático tema de lo externo y lo interno.

Como ya han demostrado algunos intérpretes (Luft 1998), (Carr 2014) la temática de la actitud natural mantendrá una serie de cambios de aquella escasa tematización en el § 50 de *Ideas I*, hasta convertirse en un elemento nodal en la concepción madura de la fenomenología trascendental, ya en los análisis tardíos del mundo de la vida. Resulta interesante contrastar los análisis de la cotidianidad del mundo de la vida (*Alltagslebenswelt*) husserliana y la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) del Dasein heideggeriano.¹⁶⁴ Esto vendría a ser una de las temáticas paralelas en ambos

¹⁶⁴ La primera tematización de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) del Dasein aparece en Cuarto capítulo de la Primera parte de *Syt*, “La interpretación ontológica del mundo partió del análisis del ente intramundano porque el Dasein en su cotidianidad, que sigue siendo en todo momento nuestro punto de vista, no sólo

fenomenólogos. Si bien, como intentaremos demostrar, solamente hasta la formulación tardía con Husserl. Por ahora nos abocaremos a mostrar la aparición y función en *Ideas I*.

Sin embargo, habrá un cambio en los análisis más tardíos respecto a la constitución de lo espiritual. “todo mundo predado en cuanto mundo de la cultura remite genéticamente a un mundo aún *carente de cultura* y libre en general del mundo objetivo.” (Hua XXXIX 28). A diferencia de la primacía ontológica del mundo espiritual en los análisis de *Ideas II*, en los manuscritos tardíos se hará casi una inversión de lo que se planteaba allí. Esta comprensión primigenia de los análisis del mundo de la experiencia nos da, “el universo de los objetos que me son dados pura y simplemente como inmediatamente experienciables (inmediatamente legitimables en la percepción original), y que así deben ser dados, es la naturaleza.” (Hua XXXIX, 30; 8).

g) La reducción como método de acceso al mundo de la vida

Por las distintas funciones y modalidades del mundo de la vida, podemos dar cuenta de la complejidad de su estructura. Sobre todo, si caracterizamos los distintos estudios del mundo de la vida -comprendiendo también la vía de la psicología, en la cual cabe la posibilidad de un yo mundano- como partes de una “fenomenología mundana”, algo que parecería una contradicción al centro de la fenomenología trascendental. Tal como ya presentía Husserl en las lecciones de Gottinga, el problema de la “trascendencia” resultaba ser una “enigma”. (Hua II, 34; 40).

Entonces la reducción ya no se puede entender como aquella de la vía cartesiana - la cual tenía la ventaja de mostrar de inmediato la esfera apodíctica de la subjetividad trascendental como absoluta y constituyente- pero que resultaba problemática porque aparentaba una “pérdida del mundo”. La vía del mundo de la vida parte de la manera inmediata de la experiencia del mundo, pero en cierto momento ejecutando la epojé, esto con el fin de describir aquello que encontramos de inmediato en la actitud natural, y, por lo cual, está enfocada en la “superación” de esta última. (Luft 2012, 243).

Así lo ve también Luft en una reconsideración amplia de la reducción “El término ‘reducción’ funciona como término clave del método de Husserl para ganar acceso a la esfera de la investigación fenomenológica.” (Luft, 2012, 243). Únicamente de este modo

está de un modo general en un mundo, sino que corrientemente se comporta en relación al mundo de un modo particular: inmediata y regularmente, el Dasein está absorbido por su mundo.” (GA 2, 113; 119) Es precisamente en el modo inauténtico en su comportamiento respecto al mundo, el cual, como se menciona en la cita, como alienado por el mundo.

obtenemos el verdadero sentido del mundo de vida como trascendental, el cual incluye la “constitución” o, también, reconociendo la función de un yo operante con una historia y su carácter anónimo en que normalmente se dan las experiencias primigenias de este mundo, y por lo cual también este mundo se muestra realmente como “histórico”. Dicho de otro modo, para Luft, “la vía del mundo de la vida, así, descubre lo último como el oculto pero universal suelo de sentido para cualquier actividad. Pero como suelo éste tiene su fundamento en la subjetividad trascendental, la cual constituye el mundo. La intelección dentro de la estructura correlacional de mundo de vida y subjetividad, entonces, hace claro que uno puede también ir de regreso desde el experimentado mundo de la vida a su vida experienciante, en la cual éste es constituido.” (Luft 2012, 250).

IV. La fenomenología en su radicalidad como ontología del mundo de la vida

1. Crítica fenomenológica al primado de lo teorético

Una de las críticas más usuales al “Husserl estándar” radica en el supuesto “intelectualismo” de su fenomenología. Pero esta no es sino una crítica superficial al fundador de uno de los movimientos más influyentes de la filosofía contemporánea. Ciertamente, parte considerable de su trabajo publicado en vida gira en torno sus trabajos “teoréticos”¹⁶⁵, pero esto fue solamente una pequeñísima parte de su trabajo si lo comparamos con el legado de su obra póstuma.

Dentro de la investigación en torno a la relación Husserl-Heidegger se tiende a acentuar la diatriba al primado de lo teorético que hará el segundo al primero, sobre todo en sus primeras lecciones en Friburgo. Con ello Heidegger pasará por el rasero de su ataque a casi toda la filosofía pasada, pero haciendo mayor énfasis en la fenomenología de su maestro. Esto ha dado en caracterizar dos ideas de fenomenología contrapuestas, esto es, por un lado, la fenomenología de Husserl representaría una fenomenología de corte “teorética” y, por otro lado, la fenomenología de Heidegger sería más bien “pre-teorética”. Curiosamente, dentro de estas investigaciones se suele pasar por alto que Husserl también denuncia un “primado de lo teorético”, y que la fenomenología, tomada radicalmente, también busca desmontar esto con una original “fenomenología de la experiencia”.

Sin embargo, antes que otra cosa, cabría preguntar, ¿a qué nos referimos cuando decimos que la fenomenología de Husserl es acusada de “intelectualista”? La respuesta es que en la fenomenología de Husserl se reitera el carácter “racional” o “reflexivo” del hombre, o, en otras palabras, de una hegemonía de la “razón teorética”. Pero una revisión

¹⁶⁵ De manera retrospectiva son: *IL, Ideas I, La filosofía como ciencia estricta*, El artículo “Fenomenología” de la Enciclopedia Británica y *LFLT*; mención aparte merece los artículos -de los tres en total que aparecieron, sólo uno apareció en una edición bilingüe alemán-japones- publicados en la Revista *Kaizo* (1923-1924) y las conferencias de Viena y Praga de 1935, las cuales conformarán parte importante de lo que después será la *Crisis*. Como sabemos, la primera publicación de las *Meditaciones cartesianas* apareció sólo en francés en 1931, pero a regañadientes de Husserl. Por ello, los primeros trabajos, sirvieron para formar la idea “estándar” de la fenomenología, de manera general, como “teorética”.

completa del programa de la fenomenología husserliana puede verse que Husserl mantiene una comprensión amplia de la “razón”, la cual no solamente se caracteriza por ser “teorética”, esto es, la razón que “conoce”, sino -y en esto coincidiendo su linaje moderno-, la cual también se caracteriza como “volitiva” y “afectiva”. Pero esto no tiene que ver con la clásica definición aristotélica de *animal rationale*, esto es, caracterizar al “hombre” con base en su “diferencia específica”. Cuando Husserl refiere una nueva “fenomenología de la razón”, no se refiere a un carácter estático que diferencie al hombre, sino está crítica sistemática de la razón que comprende un desarrollo histórico en la cual la “razón” se plantea como una “idea” teleológica apuntada *in infinitum*, a la cual atienden cada una de los sistemas filosóficos del pasado, pero que solamente la fenomenología puede aclarar porque cuenta con un método suficientemente radical que puede abordarla de manera adecuada. Por ello, la idea de razón de la fenomenología no es la misma que la de Descartes, Spinoza, Kant o Hegel.¹⁶⁶

La crítica de Husserl a la hegemonía de lo teórico se verá más claramente en su última obra publicada en vida, *Crisis*, en donde denuncia una hegemonía de lo “teórico” como uno de los motivos de la crisis de las ciencias europeas “Así se presentan ahora enigmas de un estilo antes nunca vislumbrado según su plan, y ellos condicionan un tipo de filosofar completamente nuevo como 'teórico-cognoscitivo', 'teórico racional', y pronto también filosofías sistemáticas con una posición de objetivos y método completamente nuevos.” (Hua VI, 69; 111). Por ello la fenomenología no se asume estrechamente como una simple “teoría del conocimiento”, ni se identifica exactamente con ninguna de las filosofías que trataron de imponer una idea teórica de razón, sino más bien como la única que puede llevar a cabo la “elucidación del origen del desdoblamiento interno de la filosofía” entre objetivismo y subjetivismo, llevando con ello a la filosofía a su auténtica “transformación radical.”¹⁶⁷

¹⁶⁶ Husserl nunca negará que se mantiene dentro de un canon moderno “racional”, pero si recalcará que la pasada filosofía moderna no pudo llevar a radicalidad su proyecto moderno; esto era así porque carecía del método que podría llevar a cabo este proyecto, dicho método consistía en la fenomenología misma. Sabemos que el caso de Hegel, en este punto, tiene un papel especial que ya Fink y Heidegger habían intuido, en especial respecto al papel de teleología y la historia, en las cuales pueden encontrarse coincidencias significativas entre los sistemas filosóficos de Husserl y Hegel.

¹⁶⁷ “Toda la historia de la filosofía, desde la aparición de la ‘teoría del conocimiento’ y de los intentos serios de una filosofía trascendental, es una historia de las violentas tensiones entre la filosofía objetivista y la filosofía trascendental, una historia de los intentos permanentes de sostener el objetivismo y de reconfigurarlo en forma nueva y, por otra parte, para dominar las dificultades que trajeron consigo las ideas de la subjetividad trascendental y del método requerido para ello. *Es de la mayor importancia la elucidación del origen de este desdoblamiento interno del desarrollo filosófico y el análisis de los motivos últimos de ésta, la más radical transformación de la idea de la filosofía.* Ella produce sólo una intelección del *sentido más*

Para entender un poco más el llamado “intelectualismo” de la fenomenología se tiene que atender la relación que mantuvo Husserl con los neokantianos. Evidentemente no se puede negar que Husserl en algún momento de su vida persiguió una “teoría del conocimiento” (*Erkenntnistheorie*), aunque en un sentido distinto al de aquellos. Por ello en la Introducción al segundo tomo de las *IL* se dirá que la fenomenología tiene dentro de sus tareas ser una “crítica del conocimiento”.¹⁶⁸ Esto se mantendrá hasta las lecciones de 1907 sobre la idea de la fenomenología, pero ya en este punto Husserl duda si es adecuado identificar a la fenomenología simplemente como una “teoría” o “fenomenología del conocimiento”, entendiendo por esto “la constitución del objeto de conocimiento en el conocimiento”, puesto que dentro de sus tareas más urgentes se encuentran, al mismo tiempo, una “fenomenología de la experiencia”,

Si se buscara una referencia a las formas comunes de hablar, se hablaría de *teoría de la experiencia* (*Theorie der Erfahrung*). Sin embargo, por un lado, como en el caso de la *teoría del conocimiento* (*Erkenntnistheorie*), ya tengo dudas sobre la palabra *teoría*, que es apropiada para el tipo de explicación y justificación matemática y científica, pero ciertamente no cabe donde no hay nada que explicar y justificar en ese sentido. La palabra *teoría* ya es inapropiada para el experimentar (*Erfahren*) de las ciencias morfologizantes o tipificantes, y tanto menos para la fenomenología. Además, el título “Teoría de la experiencia” (*Theorie der Erfahrung*), desde que Cohen y la Escuela de Marburgo lo aplicaron a la crítica de Kant del conocimiento experiencial, ha asumido tal amplitud que abarca casi todos *los problemas de la razón teórica pura*.¹⁶⁹ (Hua XVI, 3-4. *Cursivas nuestras*).

El fundador de la Escuela de Marburgo, Hermann Cohen, tendrá un papel significativo en la imposición de un predominio de lo “teorético” debido a su particular interpretación del *Opus magnum* de Kant, esto es, ver en la *Crítica de la razón pura*,

profundo, que unifica todo el devenir histórico-filosófico de la modernidad.” (Hua VI, 71; 112-113. *Cursivas nuestras*). Por ello la fenomenología no se asume estrechamente como una simple “teoría del conocimiento”, ni se identifica exactamente con ninguna de las filosofías que trataron de imponer una idea teorética de razón, sino, más bien, como la única que puede llevar a cabo la “elucidación del origen del desdoblamiento interno de la filosofía”, llevando con ello a la filosofía a su auténtica “transformación radical.”

¹⁶⁸ A esto se refiere Heidegger cuando dice en el debate con Cassirer de 1929 en Davos que Husserl en algún momento cayó en los “brazos del neokantismo”.

¹⁶⁹ “no somos tan audaces aquí como para pensar que ahora podemos plantear y enfrentar todos estos problemas. Para resolver los problemas de la constitución de la realidad científica natural en el contexto de los conocimientos variados y del conocimiento de la ciencia natural, tendríamos que resolver los problemas planteados por el pensamiento lógico-matemático y aclarar, desde el lado del conocimiento experiencial, no solo los niveles más bajos de la experiencia que se encuentran antes de toda deducción e inducción; en resumen, en el sentido ordinario de la experiencia basada en los conocimientos lógicamente mediados, sino, sobre todo, necesitaríamos aclarar los niveles más altos.” (Hua XVI, 4). Estos problemas serán abordados y desarrollados a partir de 1919 y en sus diversas lecciones sobre lógica de 1920, cuyos resultados podemos apreciar en *LFLT* y en *Experiencia y juicio*.

unilateralmente, una “lógica” o “teoría del conocimiento”. No obstante, la “teoría del conocimiento” era planteada más exactamente, como ya apuntaba Husserl, como una “teoría de la experiencia” en la primera interpretación coheniana de la *Crítica de la razón pura* de 1871, la cual se encargaría de “los problemas de la razón teórica pura”¹⁷⁰. Husserl veía en ello una reducción fatal para una teoría sistemática constitutiva. Como advertencia, Husserl apunta, en las lecciones sobre “la cosa” de 1907, que entiende por “fenomenología de la experiencia”, “[...] una aclaración de la esencia de la dación experiencial, al menos en sus formas y niveles más bajos, una clarificación que procede desde los primeros comienzos inmediatos, y desde allí llevada a cabo tan profunda y ampliamente como sea posible.” (Hua XVI, 3).

Por ello no puede verse una hegemonía de lo teórico en la fenomenología de Husserl, por el contrario, él ya veía en ello un problema para la explicitación de una teoría sistemática fenomenológica, es decir, la tematización que partía desde los estratos más bajos de la dación experiencial, a partir de los cuales se iba ascendiendo gradualmente hasta los estratos de nivel superior. Una tematización del reduccionismo de la “razón teórica pura” de la propuesta coheniana, nos dará la pauta para entender más la crítica fenomenológica al primado de lo teórico que combatirán tanto Husserl como Heidegger.

a) Logos, lógica, ciencia y la “lógica del origen” neokantiana

Como ya hemos apuntado, Cohen tiene una idea de la filosofía basada en el desarrollo de las tres críticas de Kant, las cuales comprenden una parte “lógica”, “ética” y “estética” según el neokantiano. No obstante, se debe tener cuidado al referirse a cada una de estas partes dentro de la concepción neokantiana de Marburgo, ya que con ellos no se refieren a un sentido corriente de los términos; se puede hablar más correctamente de “Lógica del conocimiento puro”, “Ética de la voluntad pura” y “Estética del sentimiento puro”. Por lo que nos concierne, pondremos más énfasis en la parte “lógica” de Cohen, puesto que se cruza con las investigaciones lógicas de Husserl y Heidegger, en particular con la “lógica

¹⁷⁰ Cohen abordó en tres libros, respectivamente, a cada una de las tres grandes críticas de Kant bajo los siguientes títulos: *La teoría kantiana de la experiencia* (*Kants Theorie der Erfahrung*, 1871), *El fundamento kantiano de la ética* (*Kants Begründung der Ethik*, 1877) y *El fundamento kantiano de la estética* (*Kants Begründung der Aestetik*, 1877). Como veremos más adelante, Cohen hará una fundación sistemática de la filosofía basada en la misma división tripartita kantiana, aunque ahora en lugar de “teoría de la experiencia”, hablara más bien de una “lógica del pensamiento” o “conocimiento puro”. De ahí la dificultad de Husserl al plantear su “fenomenología de la experiencia”, ya que él quería dar entender con ello un estrato que no debía enmarcarse en un canon teórico, sino, por el contrario, algo que comprende, más precisamente, lo pre-teórico.

del origen”, idea que emerge abiertamente en la última obra sistemática de Cohen, *Lógica del conocimiento puro* de 1902.¹⁷¹

El trabajo de los neokantianos de Marburgo se enmarcará en naturalismo propio del siglo XIX, si bien con sus particularidades que lo diferenciarán del positivismo en sus vertientes inglesa (S. Mill) y francesa (A. Comte). Lo que los distinguirá es su específica interpretación de la filosofía kantiana. Esta interpretación está basada en lo que denominan “método trascendental”, esto es, la supresión de la “Estética Trascendental”, para dar primacía a la “Lógica Trascendental” de la *Crítica de la razón Pura* de Kant; de este modo, al suprimir el aspecto de la “sensibilidad” como intuición pura, el conocimiento pasaba a explicarse únicamente como una “producción” (*Erzeugung*), esto es, a partir del “pensamiento”, dejando con esto de lado una de las fuentes de las cuales, según Kant, surgía el conocimiento. Pero esto no quiere decir que el conocimiento reciba meramente una explicación psicológica, pues el conocimiento como una producción del pensar, empero, no se tomaba en cuenta los “procesos” o “génesis” del tipo de una psicológica empírica, sino, más bien, los neokantianos intentaban demostrar que los “principios” de los conocimientos científicos son “puros”; así, el *logos* es puramente “objetivo” y no subjetivo. Los conocimientos de los que se partía eran aquellos los “conocimientos efectivos” de las ciencias, en tanto éstas son las más altas formas de la producción del pensar. De este modo, su positivismo no se atiene al “hecho crudo”, sino más bien a los “hechos de las ciencias”. Esto fue lo que denominaron el “*factum* de la ciencia” (*Faktum Wissenschaft*),- según ellos, siguiendo a Kant en su relación con la física newtoniana-, es decir, sólo los resultados o conocimientos de las ciencias factuales (tanto naturales como espirituales) serán los que permitan aclarar los “orígenes” o “principios” del conocimiento verdadero. Por ello, si bien el filósofo tendría, dentro de la perspectiva neokantiana, una función fundamental para la aclaración del conocimiento, éste sería solamente auxiliar para el trabajo de los científicos.¹⁷²

¹⁷¹ Heidegger apunta que la “pregunta por el origen” “[...] es un problema que Cohen desarrolló en su última obra sistemática, cuyo primer tomo corresponde a la *Lógica del conocimiento puro*, aparecida en 1902; del mismo modo Natorp abordará el problema del “origen” su obra de 1910, *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas.*” (GA 21, 271; 217). Como sabemos, el problema del “origen” cobrará importancia tanto en último Husserl como en el joven Heidegger. Aparte de esta cita, no encontramos muchas referencias de ambos fenomenólogos respecto a su deuda neokantina en relación con el problema del “origen”, el cual, en este punto, fue determinante.

¹⁷² Friedman ha apuntado en su obra, ya clásica, que los neokantianos de Marburgo en su relación con la ciencia natural pueden verse como los precursores de la llamada “filosofía analítica”. (Friedman 2000)

Así lo hacía ver también Heidegger en la lección de invierno de 1924-1925, “El principio de la concepción marburguesa de Kant es deshacer esta dualidad de sensibilidad y entendimiento, o de ser dado y ser pensado, en el ser pensado como pensamiento puro, en la lógica, es decir, *alcanzar el origen de todas las determinaciones constitutivas del conocimiento en general a partir de la apercepción trascendental* [Analítica trascendental]. Por eso esta interpretación de la *Crítica de la razón pura* se denomina *Lógica del origen*.” (GA 21, 271; 217. Cursivas nuestras). De este modo vemos que la idea de la lógica del origen no tiene que ver con una lógica formal o silogística, sino con una lógica del conocimiento puro.¹⁷³ De igual modo, por ello llegaron a imponer la interpretación de la *Crítica de la razón pura* exclusivamente como una “teoría del conocimiento” o, en otras palabras, como de “teoría de la ciencia”.

Como podemos ver, la diferencia fundamental entre los fenomenólogos y neokantianos estriba ya en la concepción misma de “ciencia”. Tanto Husserl como Heidegger ven en la concepción moderna de la ciencia solamente muestra del estado de confusión y “olvido” de las fuentes de las que emerge todo conocimiento auténtico. Para ambos, la concepción más auténtica de la ciencia aparecía ya en los griegos -más exactamente platónica- con lo que entendían con el término *epistémé*. Así lo hace ver Heidegger en la lección de invierno de 1924-1925 sobre Lógica, pues apunta que precisamente *logiké epistémé* “significa aproximadamente lo que indica la palabra alemana *Wissenschaft*, ciencia. *Wissenschaft*, «ciencia», al igual que *Landschaft*, «paisaje», es un cierto conjunto cerrado de una multiplicidad de saberes, y en concreto de conocimientos fundamentados, obtenidos de las propias cosas que hay que conocer, y obtenidos por haberlas inteligido.” (GA 21, 1; 11). Por su parte Husserl apunta en *LFLT* “La ciencia en sentido nuevo nace, por vez primera, de la *fundamentación platónica de la lógica* concebida como esfera que investiga los requisitos esenciales del saber ‘auténtico’ y de la ciencia ‘auténtica’,[...] que aspire conscientemente a legitimidad normativa y que conscientemente justifique su método y su teoría. Por su intención, esta justificación lógica es una justificación totalmente por *principios puros*.” (Hua XVII, 5;49. Cursivas nuestras).¹⁷⁴

¹⁷³ Para un desarrollo amplio de este punto se puede consultar el trabajo de (Flach 2005).

¹⁷⁴ En la primera formulación de esto mismo, pero de los años de 1920-1921 apuntaba Husserl, “Lógica en el completo y universal sentido, el sentido que tendremos a la vista, es el de la ciencia que conscientemente reapropia la tarea que fue impuesta a la lógica en general desde su origen histórico en la dialéctica platónica: a saber, la tarea de ser una teoría universal de la ciencia, y al mismo tiempo, una teoría de la ciencia en principio. Una teoría de la ciencia en principio significa una ciencia de todas las ciencias como tal.

Por ello, al contrario de los neokantianos y su concepción de ciencia estrictamente “moderna” o también llamada naturalista, para nuestros fenomenólogos la ciencia tiene que recuperar el sentido auténtico de la *epistémé* platónico-aristotélica. Por ello, como sabemos, las últimas investigaciones sobre “lógica trascendental de Husserl” pretendían una “genealogía de la lógica” (*Experiencia y juicio*) o también llamada “lógica del origen” (Hua XVII, Hua XXXII). Heidegger también llegó a denominar su proyecto temprano como el de una “lógica originaria” o “lógica productiva”(GA 61, 62, 20, 21). Esto, sin duda, en relación y reacción a la “lógica del origen” neokantiana. Pero como hemos enfatizado, ya de entrada se tiene que ver la noción originaria de “ciencia” que presupone la fenomenología; además de la recuperación histórica del concepto de ciencia, tanto Husserl como Heidegger buscarán dar autonomía que destacará el sentido de la ciencia como tal; asunto que los neokantianos hacían depender del estado actual de las ciencias fácticas. Por ello, frente al “*factum* de la ciencia” neokantiano, para Husserl la ciencia en sentido auténtico “Su sentido original consiste, pues, en que la evidencia lógica fundamental que resulta de la *idea pura del conocimiento posible y del método del conocimiento posible en general, precede* a los métodos efectivamente practicados por la ciencia y las formas fácticas de la ciencia.” (Hua XVII, 5; 49).¹⁷⁵

Ante esto mismo, Heidegger dirá en la lección de invierno de 1929-1930 que *la pregunta por el origen* había surgido en la escuela neokantiana de Marburgo¹⁷⁶, “aunque trivializándola en un sentido determinado.” “Preguntar al *logos* por el origen significa mostrar aquello desde donde surge en cada caso en su conjunto, no fácticamente, en la realización respectiva, *sino según la posibilidad interna de su esencia.*” “Consideración *del origen* no es un fundamentar en el sentido del demostrar fáctico, sino *un preguntar por el*

Lógica como teoría de la ciencia es entonces la ciencia del *a priori* de todas las ciencias como tal, la teoría que da a ellas sentido como formaciones de razón práctica, que ellas tienen necesariamente que cumplir si ellas son actualmente de ser lo que ellas quieren ser, a saber, formaciones de razón práctica. Como una teoría pura *a priori* de la ciencia, la lógica quiere llevar a claridad las generalidades “puras” de acuerdo con el método socrático-platónico.” (Hua XVII, 351. *Erganzender Text IV*).

¹⁷⁵ Si bien Heidegger, en la lección antes aludida, se refiere que las *IL* fueron determinante para lógica contemporánea, esto se ajusta muy bien con la visión madura de la lógica de Husserl cuando dice que “Se suele decir que la fenomenología actual no tiene que ver nada con la de Hegel. Pero las cosas no son tan sencillas. La fenomenología actual, dicho con ciertas cautelas, tiene mucho que ver con Hegel, no con la fenomenología [*Fenomenología del espíritu*], sino con lo que Hegel designó como lógica.” (GA 21, 32; 36). Como se sabe, *Lógica* es el título de una de las grandes obras de Hegel, en ella, al igual que Husserl y Heidegger, más enfáticamente, se trata de una *Ciencia de la lógica* y no meramente de una teoría de la proposición vacía.

¹⁷⁶ Si bien en la lección Heidegger no puntualiza a qué escuela neokantiana corresponde la “pregunta por el origen”, en otras lecciones si deja claro que el problema del origen corresponde a la escuela de Marburgo, tal es el caso de las lecciones de invierno de 1924-1925 (GA 21) y la de verano de 1925 (GA 20).

origen esencial, un dejar surgir desde el fundamento de la esencia, un llegar hasta el fondo en el sentido de mostrar el fundamento de la posibilidad de la estructura en su conjunto.” (GA 29/39, 398. *Cursivas nuestras*).

A esto podemos atribuir que tanto Husserl como Heidegger se atuvieran a la interpretación del *logos* como un “ciencia del *logos*”, esto es del hablar, más exactamente, “Ése es el proceso de la *lógica originaria*, tal como lo expusieron Platón y Aristóteles -bien es verdad que sólo dentro de unos límites muy estrictos. Desde entonces se halla enterrado el concepto de *lógica*, y no ha vuelto a entenderse. La fenomenología tiene, pues, el cometido de hacer que se entiendan *antes de nada* los dominios de cosas, para que este entender previo sirva de base para la elaboración posterior de las ciencias.” (GA 20, 3; 17). En la *lógica productiva (produktive Logik)* o también llamada *lógica originaria (ursprünglichen Logik)* “El tema fundamental de la ciencia del *logos* es la verdad” (GA 21, 7; 16). Del mismo modo, Husserl a partir de la significación originaria del *logos* apuntará que la *lógica* puede entenderse como una “ciencia del *logos*”,

Hemos concebido la *lógica*, siguiendo su tradición histórica, como *ciencia del logos* en sentido estricto: como *ciencia del logos* en forma de ciencia, o como ciencia de las partes esenciales que constituyen una ciencia auténtica en cuanto que tal. Pero desde luego hubiéramos podido dejar en una generalidad mayor el concepto de ciencia del *logos*, concebirla como ciencia que investiga por principios, con generalidad, el pensar judicativo y sus formaciones [...]. Con todo, la razón judicativa *científica*, por estar en un nivel superior presupone todos los niveles inferiores de operaciones mentales (*Denkleistungen*), / y los incluye en sus temas concretos; por lo tanto, referirla a la ciencia, esto es, concebir la *lógica* como teoría de la ciencia, no implica limitarla, sino tan sólo dar preferencia al enfoque que considera según la idea directriz suprema de la razón judicativa.

En cuanto teoría fundamental de la ciencia, la *lógica* quiere exponer generalidades ‘a priori’, puras. [...] no quiere ir a la zaga, empíricamente, de las llamadas ‘ciencia’ ya existentes [...]” (Hua XVII, 31-32; 76-77).

Esto ha servido como preámbulo para entender las tempranas investigaciones “*lógicas*” que tanto Husserl como Heidegger llevaron a cabo de manera paralela bajo el contexto decimonónico, en particular, frente a la Escuela neokantiana de Marburgo. Veamos ahora cómo se fueron desarrollando ambas investigaciones con los fundadores del movimiento fenomenológico.

2. Las investigaciones “*lógicas*” de Husserl y Heidegger

“Investigaciones *lógicas*” representa temáticamente el suelo común en que empiezan a perfilarse el encuentro y separación entre Husserl y Heidegger. Si bien las *IL* fueron una

obra que impactó significativamente en su época, para algunos primeros interpretes - especialmente algunos de los precursores de la llamada filosofía analítica- el único trabajo lógico de Husserl recaería en el primer volumen, esto es, los *Prolegómenos a una lógica pura*, los cuales apenas son los preliminares a la investigación en sentido estricto.¹⁷⁷ Ya desde este momento y hasta el final de sus vida Husserl entenderá a la lógica como “doctrina de la ciencia” (*Wissenschaftslehre*), dicha idea provenía de su estudio de los trabajos lógicos de Bolzano¹⁷⁸; otra manera de mentar los mismo es la noción ya aludida “lógica pura”. ¿Pero cómo la pretensión de la fundamentación de la “lógica pura” se convirtió una de las corrientes más influyentes del siglo XX? Esto ya lo podemos encontrar en los mismos *Prolegómenos*, pues ahí se anuncia que para una adecuada comprensión de la fundamentación de la “lógica pura” se tiene que estudiar previamente las vivencias en que se dan los llamados “objetos lógicos”¹⁷⁹. Esta es la razón de incursionar en las siguientes investigaciones lógicas, culminando en las famosas V y VI.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Los dos títulos de las principales obras de Husserl, esto es, las *IL* y las *Ideas* muestran que Husserl no pensaba mucho en el impacto que se podría desprender del título de las obras científicas en general. En esto vemos que el autor no era de los más ingeniosos, pues tales títulos eran corrientes en su época y, por lo cual, no se podría inferir fácilmente el contenido de la obra en cuestión. Por ejemplo, hay unas *Investigaciones Lógicas* de Trendelenburg de 1840, y, por otro lado, las *Ideas* hacen eco a las *Ideas relativas a una psicología descriptiva y analítica* (1883) de Dilthey, trabajos que además, hay que subrayar, fueron fundamentales para el desarrollo de la investigación fenomenológica en general.

¹⁷⁸ Si bien el nombre era común ya desde la época del idealismo alemán bajo la idea de *Wissenschaftslehre* de Fichte, o la *Ciencia de la lógica* de Hegel, en este punto Husserl está en la misma sintonía neokantiana, de Bolzano y, también, de su maestro Brentano en una común animadversión hacia el idealismo alemán. Esto cambiará con el inicio de la Primera Guerra mundial, pues será de la mano de Fichte que Husserl empiece a profundizar la idea de la responsabilidad ética del filósofo como funcionario de la humanidad. Asunto que se verá claramente en sus lecciones de 1920 (Hua VII, VIII) y las conferencias que dará en Viena en 1935 y después en Praga, cuyos resultados serán recogidos en su última obra *La crisis* 1936; pero podemos delimitar esta apropiación al sentido ético, pero no teórico de Fichte, y por ello seguirá hablando hasta sus últimos escritos de lógica como *Wissenschaftslehre* desde el espíritu bolzaniano.

¹⁷⁹ Ya en los *Prolegómenos* y hasta las maduras investigaciones lógicas (por ejemplo *LFLT*), Husserl planteará a la “lógica” como el lado “objetivo” de la estructura del conocimiento, sin embargo, esta estructura no se dará de manera separada del lado noético de las vivencias o actos intencionales. Si bien las objetividades lógicas-matemáticas aparecen como las representaciones más altas de la idealidad, están aparecerán en vivencias correlativas. De ahí que el papel de la fenomenología busque aclarar cómo se da esta correlación, la respuesta, como es ampliamente conocido, estará en la intencionalidad y en la evidencia.

¹⁸⁰ La interpretación de las *Investigaciones lógicas* de Heidegger ha sido tan contundente que ha influido en la lectura de esta obra temprana de Husserl, de acuerdo con sus propios intereses. Así, el modo heideggeriano de leer las *IL* se basa en la I y de ahí pasa hasta la V y VI. Tal como lo hace ver de manera ejemplar en la lección de 1925 (GA 20), los descubrimientos fundamentales de la fenomenología (reducidos a *IL*) son para él la “intencionalidad”, la “intuición categorial” y el “a priori”; con ello se deja de lado las restantes investigaciones, que para Husserl eran igualmente fundamentales. Así, en la Segunda investigación encontramos la teoría sobre las “abstracción” e “ideación” (antecedente de la intitulada “reducción eidética”), en la Tercera la cardinal teoría mereológica, (antecedente de la fenomenología constitutiva” y que Husserl consideraba como “palanca” que empujaba hacia las restantes investigaciones), y la Cuarta en

Dentro de la obra publicada en vida de Husserl, los trabajos lógicos se enmarcan abriendo con *IL* en 1900 y cerrando con *LFLT* de 1929, esto es, casi tres décadas sin ninguna otra obra lógica dada a la prensa.¹⁸¹ Ante esto, las investigaciones lógicas de Husserl parecerían una especie de análisis particular al interior de la fenomenología. Pero las investigaciones lógicas no serán algo tangencial dentro de la fenomenología, al contrario, podrán identificarse claramente, en la etapa madura, con ésta última bajo la idea “ciencia última” o “filosofía primera”. Así, en las Conferencias de Londres de 1922 dirá, “El camino histórico del desarrollo de la fenomenología: *Las Investigaciones lógicas*.” “La meditación sobre la exigencia verdadera de la idea de lógica como «doctrina de la ciencia» conduce a la fenomenología trascendental.” (Hua XXXV, 129). Esto es lo que vincula las dos grandes obras lógicas de Husserl, en las cuales no hay una fractura, sino más bien una continuidad¹⁸², asegurada, claro está, con las herramientas metodológicas que Husserl afinará en su etapa madura.

Ahora bien, no es una mera coincidencia que Heidegger incursionará en la fenomenología precisamente con las *Investigaciones Lógicas*, y, de ahí, su repetición hasta el cansancio de que él conservaría el sentido auténtico de la fenomenología basado exclusivamente en la obra de irrupción de Husserl. La tesis de doctorado sobre la crítica del juicio en el psicologismo (1913) y la de habilitación sobre la doctrina de las categorías y la significación en Duns Scoto (1915) de Heidegger son trabajos esencialmente lógicos (GA 1). Por ello no es una casualidad que Heidegger obtenga impulsos fundamentales de una de las obras filosóficas más influyentes de principios de siglo, aunque Husserl, para ese momento ya se había dado el “giro trascendental” de la fenomenología y, por ello, ya alejado de algunas de las tesis principales de aquella obra temprana.

donde se aborda la idea de una “gramática pura”, esto es, las reglas más generales de la significación (*Bedeutungen*) que representarían los cimientos de la “lógica formal”. Como ejemplo de otros aspectos fundamentales de las *IL* operando en la fenomenología heideggeriana -además de los mencionados en GA 20-, encontramos el trabajo de Øverenget (1996), quien ha destacado textual y estructuralmente una posible lectura mereológica de la obra temprana de Heidegger hasta *Syt*.

¹⁸¹ De acuerdo con los estudios, las lecciones y las obras que Husserl dedico a los análisis lógicos que podemos encontrar en su legado, podemos darnos cuenta de que éstos no fueron algo que Husserl descuidara a lo largo de toda su vida profesional. Pero debido a la escasa publicación del padre de la fenomenología, puede dar la impresión de que son investigaciones aisladas.

¹⁸² Del mismo modo en una carta de Husserl a Ingarden del 23 de diciembre de 1928, “Preparaba y preparo un escrito -...despliegue de la idea de la lógica como doctrina de la ciencia. Ante todo en conexión con las *Investigaciones lógicas*: I.- lógica formal y ontología formal, con profundos análisis fenomenológicos, luego el tránsito a lo psicológico y trascendental, así como una ampliación relativa a la idea de una ontología y fenomenología reales (universales).” (Citado por Jansen XVII, p. XXV).

Al igual que el maestro, además de las tesis de doctorado y de habilitación, Heidegger dedicará sendos trabajos a la investigación lógica ya en su época de estudiante como, por ejemplo, “Nuevas investigaciones sobre lógica” (1912)¹⁸³, en su etapa como *Privatdozent* en Friburgo (1919-1923)¹⁸⁴ y posteriormente en Marburgo (1923-1928)¹⁸⁵. Ya el subtítulo de la tesis de doctorado se especifica como “Una contribución crítica-positiva a la lógica” (GA 1, 59); las posteriores interpretaciones de Aristóteles en Friburgo también se anunciarán como “una contribución a la historia de la lógica y la ontología”. De suma importancia resultará la lección de verano en Marburgo de 1924-1925, cuyo título no deja dudas respecto a la problemática a tratar, *Lógica. La pregunta por la verdad*. En esta lección hará un balance de sus anteriores cursos sobre lógica basados primariamente en Aristóteles junto a una reflexión histórica del desarrollo de la lógica¹⁸⁶. Dentro de la lección, Heidegger cita unas líneas -como muchas otras que harán historia en la filosofía- de la *Crítica de la razón pura*, la cual dicta que a partir de Aristóteles, la lógica no ha dado “ningún paso atrás”, a lo que agrega inmediatamente, pero tampoco “ningún paso hacia adelante” (Prólogo BIII). Como también afirma el filósofo de Königsberg, la lógica después de Aristóteles solamente tuvo que afinarse y articularse de tal forma que en la época moderna se presentaba casi como un conjunto “cerrado y completo”. A ojos de Heidegger, después de Kant, la lógica ha recibido nuevos impulsos, que pasarían por Leibniz, Hegel, hasta llegar al presente con su maestro Husserl. Así, en la lección de 1924-25, Heidegger dice que hasta las *IL* en verdad no se había “[...] vuelto a despertar por vez primera a la lógica del presente [...] y le han señalado unas posibilidades productivas que, ciertamente, están aprovechadas en una medida que resulta lo suficientemente escasa. (GA 21, 24; 29-30), del mismo modo en la última lección de Marburgo de 1928, dirá todavía, “Si se consigue poner de manifiesto la idea de una *lógica filosófica*, entonces se volverá totalmente transparente la propia historia de la lógica, entonces se mostrará que el hilo de su ‘desarrollo’ ya se quebró con Aristóteles y Platón y desde entonces no se ha vuelto a encontrar, pese a todos los nuevos impulsos que la lógica ha recibido por parte

¹⁸³ El conjunto de estudios tempranos sobre lógica de Heidegger están contenidos en GA 1.

¹⁸⁴ GA 61, 62.

¹⁸⁵ GA 26. Claro está que la cuestión de la lógica y el lenguaje seguirá presente después del “giro” (GA 12, 38), pero debido al enfoque de nuestra investigación quedamos circunscritos a las investigaciones tempranas.

¹⁸⁶ En esta lección Heidegger saldará cuenta con la lógica contemporánea que tiene su origen en Mill y Lotze, pasando por las escuelas neokantianas de Marburgo y Baden, los lógicos austríacos, Sigwar etc., aunque no dirá nada acerca de los precursores de la llamada filosofía analítica, esto es, Russell, Frege y de su coetáneo Wittgenstein.

de Leibniz, Kant, Hegel, y últimamente de Husserl” (GA 26, 7; 16. Cursivas nuestras). De este modo el surgimiento de lógica con Aristóteles, de acuerdo con Heidegger, tendrá su culmen en las investigaciones lógicas tempranas de Husserl. Pero como matiza Heidegger, no se han aprovechado “suficientemente”. Tal como se ha colado en la última cita, para Heidegger el verdadero sentido de la lógica tiene que pasar de ser una mera lógica de escuela al de una “lógica filosófica”.

Una vez más la auto-interpretación de Heidegger, ahora en el ámbito de la lógica, remite a la primera obra de Husserl. Pero casi al tiempo que Heidegger estaba dictando su última lección de 1928 en Marburgo sobre los “Fundamentos metafísicos de la lógica”- ahí menciona lo determinante de las *IL* para lógica del presente -, Husserl ya traía entre manos la publicación de su obra mayor sobre lógica: *Lógica formal y Lógica trascendental*, la cual será compuesta entre diciembre de 1928 y enero de 1929¹⁸⁷, pero cuyos primeros registros provienen de sus lecciones sobre lógica de inicios de 1920. El camino que recorrerá Husserl en esta última obra -como su nombre lo indica- será llevar la lógica meramente “formal” a una “lógica trascendental”. Ahí, Husserl lamenta, al igual que Heidegger, el estado de la lógica actual en tanto “ciencia especial” o de una mera lógica vacía o abstracta, es decir, sólo como “lógica formal”. La “lógica trascendental” equivaldría, de algún modo, a la pretendida “lógica filosófica” de Heidegger.

Solamente la comparación del estado de las investigaciones lógicas maduras de ambos fenomenólogos, permiten comprender, tal como afirma Volpi (2012) y Vigo (2008), como este nuevo sentido de una “lógica originaria o filosófica” va más allá de la idea de la lógica como “tecnología”, muy común en la época de principios de siglo. La lógica auténtica de Husserl y Heidegger compartirán estructuralmente el punto de partida (experiencia) y de llegada (ciencia última u ontología en un sentido original). Esta lógica auténtica es nombrada “lógica trascendental” y “lógica filosófica” con Husserl y Heidegger, respectivamente. Veamos cómo van desenvolviéndose ambas ideas para ver las coincidencias estructurales y las diferencias específicas de contenido.

a) La interpretación fenomenológica del logos

Ya se puede ver un paralelo importante entre la “lógica” de Husserl y de Heidegger en el punto de partida de la reflexión al respecto, esto es, cuando ambos hagan referencia

¹⁸⁷ Husserl dirá en carta a Ingarden del 2 de diciembre de 1929 que *LFLT*, fue escrito e impreso “de una sentada”, pero era un trabajo que lo tuvo pendiente “durante décadas”. (Citado por Jansen, en Introducción del Editor a *LFLT*, 17).

retrospectiva de ésta hasta sus fuentes originarias griegas.¹⁸⁸ Como ya hemos mencionado, Husserl y Heidegger combatirán desde sus frentes una mera “lógica de escuela”¹⁸⁹. Contrario al carácter ahistórico de la llamada filosofía analítica del lenguaje, nuestros fenomenólogos recurren al “origen” de la lógica, esto es, al sentido del *logos* griego, especialmente a partir de Platón y Aristóteles.¹⁹⁰

En primera instancia, para Husserl la significación originaria del *logos* tiene que ver con tres sentidos especialmente: “hablar, pensar y pensamiento.” (*Reden, Denken, Gedachtes*) (Hua XVII, 22; 67). En *Syt* Heidegger también aduce los sentidos vulgares con los que normalmente se “traduce” *logos*, -lo cual para Heidegger, más bien, significa “se interpreta”- como “razón, juicio, concepto, definición, fundamento, relación,” (*Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis*) (GA 2, 32; 52). Pero una significación más auténtica, de acuerdo con Heidegger y Husserl, se identifica puramente con “el hablar”

¹⁸⁸ El único lugar, hasta donde sabemos, en que Husserl hace una consideración retrospectiva del término *logos* se encuentra en las “Consideraciones preliminares” de *LFLT* (Hua XVII) -si bien, por primera vez en la edición de 1974 como el cuarto “Texto complementario” (pp. 351-378)-, las cuales provienen de los materiales de la primera lección del semestre de invierno de 1920-1921 sobre Lógica trascendental, muchos de los cuales, precisamente, forman parte de Hua XI. El cuarto Texto complementario de Hua XVII no se debe confundir con las “Consideraciones preliminares” que se anteponen efectivamente a la obra de *LFLT*, la cual se basa en aquellos materiales de los primeros años de 1920, pero no coincidiendo en el mismo contenido, ni conservando el mismo orden. Por ello los editores de las ediciones inglesa (editada por Antony Steinbock como *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 2001*) y francesa (*De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires, Grenoble : Ed. Jérôme Millon, 1998.*) de Hua XI -esto es, la parte que constituye los análisis sobre “síntesis pasiva” para una lógica trascendental- retomaron estas “Consideraciones preliminares” -aparecidas ya en Hua XVII- como Introducción al volumen. La edición inglesa de Hua XI tiene el mérito -incluso frente a la edición original- de hacer una presentación sistemática de la idea husserliana de una “Lógica trascendental”, esto es, reunir en una obra lo que en la edición en alemán se encuentra distribuida en diferentes volúmenes de husserliana (XVII, XI, XXXI, XIV), lo cual, a veces, lleva a confusiones, pues se pierde el hilo conductor de las investigaciones maduras sobre lógica, a saber, el hilo conductor genético que va desde las proto-formaciones de la constitución del sentido (prelógico) perceptual (Hua XI, especialmente) hasta las más altas esferas del conocimiento teórico o categorial (desarrollado en, Hua XXXI). Por otro lado, a diferencia de Heidegger, las fuentes, a partir de las cuales Husserl saca las principales determinaciones del *logos*, son platónica. La reconsideración de las fuentes griegas, por parte de Husserl, se enmarca en la vía genética que Husserl había iniciado alrededor de 1916.

¹⁸⁹ El término lo podemos encontrar ya en el primer curso sobre Aristóteles de 1921, *Schullogik* justo cuando Heidegger está diseñando el instrumental metódico de la “indicación formal”. GA 61, 17 ss.

¹⁹⁰ Como menciona muy bien Wiegelt, con la publicación de todas las lecciones tempranas de Heidegger se puede comprobar documentalmente la importancia de Aristóteles para su desarrollo hasta *Syt*, en especial, su “recuperación” originaria del término *logos*. Ello también puede dar cuenta de por qué anteriormente en la literatura secundaria no se hacía mucho énfasis en la interpretación del *logos* como discurso (*Rede*), pues en *Syt* apenas y queda esbozado dentro de la tematización del término “fenómeno-*logía*”. Con posterioridad a la “década fenomenológica”, Heidegger seguirá una interpretación proto-originaria hasta los presocráticos. Cfr. Dastur, F. Heidegger. *La Question du Logos*, Librairie philosophique J. VRIN, 2007, 157 ss.

(*Die Rede*), y a su vez, los sentidos derivados esenciales de este sentido fundamental como enunciado (*Aussage*), pensar (*Denken*) o razón (*Vernunft*) y lenguaje (*Sprache*).¹⁹¹

En la lección de invierno 1929-1930, Heidegger apuntará claramente cómo el significado de *logos* devino superficialmente como *ratio*, cuando su sentido original era, en cuanto determinación del ser del hombre como *zoon logon egon*, principalmente,

[...] el ser vivo que tiene como posesión esencial la posibilidad del discurso. El animal es, en calidad de ser vivo al que le falta esta posibilidad del discurso, *zoon alogon*. Esta definición del hombre se transmitió luego a la concepción tradicional del hombre, según la cual más tarde, por motivos que ahora no desarrollamos, *logos* se tradujo por el latín *ratio*. Entonces se dijo que el hombre es *animal rationale*, un ser vivo racional. (GA 29/30, 366)

Esto es algo en lo que, sorprendentemente, también coinciden maestro y alumno, aunque no en la consideración de la definición canónica del hombre como “animal racional”. En la Consideración Preliminar, de la lección de invierno de 1920-1921, sobre Lógica trascendental, Husserl apunta,

Así, nosotros estamos examinando los seres psíquicos superiores, los seres humanos, y no en referencia a los animales. Sólo el hombre tiene lenguaje y razón, sólo él es capaz de llevar a cabo actos psíquicos de tal manera que estén sujetos a una regulación normativa de la razón; como lo es al menos la convicción general.

Sólo el hombre produce, en forma de pensamientos, estructuras cognitivas como las de una cultura científica y puede llevarlas a expresión documental lingüística; sólo el hombre tiene algo parecido a una literatura.” (Hua XVII, 357-358).

Pero se descontextualizaría la genealogía de Husserl si con la cita antepuesta quisiera mentar la definición canónica del hombre como “animal racional”, pues él menciona que a diferencia de los animales, el ser humano es el único que cuenta con “lenguaje” y “razón”, pero en esto, la posesión del “lenguaje” resulta primario, pues es debido a esta característica que puede llevar a cabo, desde los estadios más rudimentarios de pensamiento y, luego, a formulación y expresión, lo que le permite llegar a los actos cognitivos superiores o racionales, como es el caso de la ciencia o la literatura. Entonces, las propiedades del “lenguaje y la razón” del hombre no son algo sólo abstracto o meramente teórico, sino algo más bien pragmático, que se definen en la capacidad de ejecución por parte del hombre, y, por ello, como algo potencialmente desarrollable. Esto matizará el significado que Husserl entresacará del término *logos*, “La palabra *logos*, de la cual deriva la palabra ‘lógica’, tiene múltiples significaciones que surgieron, por

¹⁹¹ Para un estudio completo sobre la recuperación del *logos* en Heidegger puede revisarse el clásico trabajo de Volpi (2012) y más recientemente el de Dastur F. (2007) y (Weigelt 2002)

transferencia muy comprensible, de las significaciones más originales de *légein*, ‘colegir’ (*zusammenlegen*), ‘exponer’ (*darlegen*), luego: ‘exponer por medio de la palabra, de la locución (*Rede*). (Hua XVII, 22; 67. Cursivas nuestras). Por su parte Heidegger dirá en *Syt*, “Si afirmamos que *logos* significa fundamentalmente decir [*Rede*], esta traducción literal sólo cobrará plena validez en virtud de la determinación de lo que significa el decir mismo.” (GA 2, 32;52). El “decir mismo” lo aclaraba ya en la lección de verano de 1925, “El término *logos* proviene de *légein*¹⁹². [...] por venir de *légein*, significa discurso (*Rede*), *discurso acerca de algo*.” (GA 20, 115; 113).¹⁹³ La cuestión del *logos* con Heidegger es de lo más compleja y evidentemente no se reduce a lo expuesto anteriormente; la investigación en torno al *logos* irá desarrollándose a lo largo de la obra temprana. La explicitación más extensa la podemos encontrar en la Primera Parte de la lección de invierno de 1924-1926, *Platon. Sophistes*; no obstante, el mismo editor de la lección antes aludida apunta que la mejor presentación del concepto de *logos* la podemos encontrar en la lección de verano de 1931¹⁹⁴, *Aristoteles, Metaphysik IX. 1-3. Von wesen und wirklichkeit der Kraft*.

Logos significa «recoger», es decir, *recolectar*, reunir, agregar uno al otro, incluir y conectar uno con el otro, un referirse a eso. Este *colegir* es un *exponer* y un *exhibir* (un *poner a disposición* y un *presentar*): un hacer [algo] accesible de manera conjunta y uniforme. Y dado que tal *exposición* y *presentación* ocurre, antes que nada, en el relato y el lenguaje (en el transmitir y comunicar [a otros]), el *logos* obtiene el significado de *articulación*, el *discurso* expositivo. El *logos* como *exposición* es al mismo tiempo una *mostración*; y, finalmente, *interpretación*, *hermeneía*. El significado de *logos* como

¹⁹² La raíz *légein* por sí sólo puede significar tanto “preguntar”, “ordenar”, “avisar” (GA 17, 20; 39), o simplemente “hablar y tratar de algo” (*Reden und Bereden*) (GA 21, 54; 52), por otro lado, solamente el *legómenon* es “lo verdadero” o “lo dicho como tal”.

¹⁹³ Pero ya en el anterior curso de invierno (1924-1925) decía más claramente, “resulta claro que la reflexión filosófica en sus inicios tomó al *logos*, el hablar (*Rede*), en primer lugar en la forma del discurso expresado, y dentro de éste, a su vez, en la forma aparente más sencilla del enunciado (*Aussage*), y este «habla» o discurso se configura lingüísticamente en la proposición como proposición (*Satz*) de enunciado, por ejemplo «el cielo es azul». (GA 21, 10; 19). No se puede hablar de un sentido homogéneo del sentido del *logos* con Heidegger, solamente, a lo mucho, un sentido (en relación con sujeto, la verdad o el tiempo) que busca destacar en determinando periodo. Así, en la lección de invierno de 1929-1930, dice “Yo mismo -al menos en el desarrollo de la interpretación del *logos*- fui víctima de esa confusión en *Ser y tiempo* (Cfr. como excluido de esta confusión *Ser y tiempo*, p. 222 y p. 285 ss.). En la interpretación que hay que dar ahora, que ciertamente no conculca en realidad lo expuesto antes en *Ser y tiempo*, me apartaré esencial y decisivamente de ello.” La confusión consiste en identificar al *logos* simple como enunciado positivo o afirmativo, quedando fuera las otras formas posibles del enunciado, esto es, el “negativo verdadero, y además el positivo falso y el negativo falso”. (Op. cit, § 73, 339 ss).

¹⁹⁴ En esta lección se apuntan siete significados del *logos*: 1) *legein*, 2) *legomenon*, 3) ser expresado, 4) *eidos*, 5) *nous*, *noein*, 6) relación, y 7) analogía. Al final Heidegger aduce que estos son los sentidos predominantes del *logos*, pero, como también apunta, no se les debe de tomar de manera aislada, pues “con frecuencia varios significados se mientan en uno. Desde aquí también es comprensible cómo un paso de las consideraciones dialógicas resulta del otro. Esto podría permanecer oscuro si nos adherimos a un significado aislado del *logos*.” (GA 19, 201-203).

relación (reunión homogénea, cohesión, norma) es, por lo tanto, anterior a [su significado como] *discurso* [...]. ¿Cómo llega el *logos* a la *significación*, [es decir, a su sentido como] *>relación<?* [Así las cosas], se pregunta erróneamente, el orden es más bien a la inversa." (GA 31, 5. *Cursivas nuestras*).¹⁹⁵

Por otro lado, de la primera presentación general del *logos*, Husserl entresaca dos significaciones generales:

1. En un lenguaje ya desarrollado, *logos* significa "[...] la palabra y la *locución* (*Rede*) misma, ora aquello de lo que se habla (*Rede*), la *situación objetiva* (*Sachverhalt*) de que trata la *locución*; pero también significa el pensamiento que comporta la oración (*Redenden*), producido por quien habla, con fines de comunicarlo aún para sí mismo; esto es: *sentido* espiritual (*geistige Sinn*)-por así decirlo- de la aseveración verbal (*sprachlichen Behauptungssatzes*), lo mencionado con la expresión (*Ausdruck*). Además en muchas variantes, *logos* indica también el *acto espiritual* mismo, el expresar (*Aussagen*), afirmar, o cualquier otro acto del pensar en el cual se produzca un contenido significativo semejante, referente a los objetos (*Gegenstände*) o situaciones objetivas (*Sachverhalte*) en cuestión." (Hua XVII, 22, 67).

2. Como norma racional, "[...] cuando entra en juego un interés científico[...]. Entonces *logos* quiere decir, ora la misma *razón* (*Vernunft*) en cuanto facultad, ora el pensar racional, esto es, el que se acompaña de intelección o está dirigido a la verdad inteligida. *Logos* quiere decir también, más especialmente, la facultad de formar con conceptos correctos; y significa tanto esa formación racional de conceptos (*vernunftige Begriffsbildung*), como ese mismo concepto correcto. (Hua XVII, 22, 67).

¹⁹⁵ "*Logos* bedeutet «lesen» - nämlich zusammenlesen, sammeln, das eine zum anderen legen, das eine zum anderen mitrechnen, darauf beziehen. Dieses Zusammenlegen ist ein Darlegen und Vor-legen (ein Bei- und Dar-stellen), ein: gesammelt einheitlich zugänglich machen. Und da sich ein solches sammelndes Dar- und Vor-legen vor allem abspielt im Erzählen und Sprechen (im Weiter-geben und Mit-teilen), bekommt *Logos* die Bedeutung von zusammenlegender, darlegender Rede. Der *Logos* als Dar-legen ist zugleich dann Be-legen; und schließlich Aus-legen, *hermenía*. Die Bedeutung von *Logos* als Beziehung (einheitliche Sammlung, Zusammenhalt, Regel) ist demnach früher als die von Rede (vgl. u. S. 121 f.). Wie kommt *Logos* auch zur Bedeutung, *>Beziehung<?*, ist daher verkehrt gefragt, der Hergang ist vielmehr umgekehrt." Como puede observarse, Heidegger se vale de todas las variantes aunadas a la terminación del verbo alemán "*legen*", asunto que en la traducción no se puede verter literalmente, y así, lamentablemente, se pierde el juego de palabras en la explicitación del sentido del *logos*. No obstante, llama la atención que tanto en castellano como en alemán resuena el sentido del *logos* como *legen* en palabras como "colegir", "recolectar", "coleccionar", "reunir" por un lado, y en "*legen*", *lesen*, *Darlegen*, *Vorlegen*, *zusammenlegen*, *Auslegen*, por otro, respectivamente.

Así pues, según Husserl obtenemos dos sentidos especiales del *logos*. En sentido estrecho “El sentido de la palabra *logos* nos conduce principalmente al pensar afirmativo (*urteilendes*), judicativo en el sentido literal y corriente de la palabra; nos conduce a los juicios en cuanto pensamientos (*Urteile als Gedanken*).” (Hua XVII, 23; 68). En sentido amplio “El pensar humano por lo normal se formula verbalmente, y todas las actividades de la razón están ligadas casi por entero a la locución; además, toda crítica que conduzca a la verdad racional, en cuanto crítica intersubjetiva, se sirve del lenguaje (*Sprache*) y siempre tiene por resultado expresiones (*Aussagen*), [y por eso] con pensamientos expresados.” (Hua XVII, 23; 68)

La primera interpretación del *logos* en el joven Heidegger emergía en el contexto de una determinación auténtica de la filosofía. Dentro de esta determinación aparecían tres aristas fundamentales: el sujeto, la verdad y el tiempo. (Volpi, 2012). Ya con Aristóteles la tradicional forma de definir al hombre quedo establecida como *zôon logon ekhon*, la cual después fue traducida inauténticamente como *animal rationale*. Toda la tradición que veía en la “razón” (*logos*) la forma suprema del ser del hombre, mientras que para Heidegger este sentido es meramente derivado de aquel sentido más originario del *logos*, pues antes que ser *ratio*, la forma originaria del *logos* se desprende del trato del Dasein humano “en” y “con” el mundo, esto es, como *praxis*, la cual, auténticamente, es ya una forma de *kínesis*. La acentuación del modo de ser “práctico” del Dasein procede del cometido de mostrar las raíces derivativas del modo de ser “teorético” (racional) del mismo. Por ello, todas las lecciones del Heidegger tienen el cometido “sistemático” de una articulación estructural ontológica de Dasein o la vida fáctica, y no solamente la mera pretensión temática-objetiva de interpretación de textos de Aristóteles.

A partir de las principales significaciones del *logos* griego con Husserl y Heidegger, podemos identificar varios puntos en común,

1. La significación principal es la de “hablar” (*Rede*), esto es, como una determinación fundamental ser del humano.
2. *Logos* en tanto proviene de *legein*, en una forma de “colegir” y “exponer” en las diferentes formas de la enunciación.
3. De las diferentes formas de enunciación, tomará una significación fundamental la “afirmación” (apofántica) en tanto en ella se da una relación fundamental con la verdad.
4. Y finalmente como “razón”, pero, algo que muchas veces no se ve claramente con Husserl, esta razón se asienta en modos de ser proto-rationales, o, en palabras de

Husserl, que incluye todos los “niveles inferiores de operaciones mentales”; *logos* se puede identificar con la razón en tanto se tome en cuenta las formas más originarias o pre-teorética, las cuales son, también, “hermenéuticas” en el caso de Heidegger.

Si bien las explicitaciones del *logos* con Husserl y Heidegger tendrán una similitud en su delimitación general -como también innegables diferencias particulares-, un aspecto en el que coinciden fundamentalmente es que conciben la lógica, de acuerdo con su génesis, como una “ciencia del *logos*” (*Wissenschaft vom Logos*), asunto que puede destacar su influencia y resistencia frente a la escuela neokantiana de Marburgo¹⁹⁶. Sin embargo, no en la misma línea del *panlogismo* al que llegaban los neokantianos de Marburgo, algo que tanto Husserl como Heidegger combatirán asiduamente, mostrando las raíces subjetivas pre-teoréticas del unilateral “*logos* objetivo” neokantiano.

3. La correlación entre la lógica y la ontología

Una de las tareas que tiene la fenomenología ya desde sus inicios es la fijación de los conceptos, específicamente, de los conceptos que conforman a toda teoría en sentido amplio. Por ello, la idea de la lógica pura comprende una distinción analítica entre “categorías significativas” y “categorías objetivas” ya desde las primeras investigaciones lógicas de Husserl¹⁹⁷ y que se mantendrá hasta *LFLT* reformulada como aquella entre una “lógica formal o apofántica”, por un lado, y una “ontología formal”, por otra, cada una con

¹⁹⁶ De acuerdo con los estudiosos de Aristóteles, los escritos que fueron reunidos dentro del *Órganon*, los cual puede ser considerados como el primer tratado de lógica, no son propiamente *episteme*, tal como es el caso de la física, las matemática o las teología dentro la óptica aristotélica, sino precisamente “instrumento”, “*logiká*, es un *decir*, que de por sí no tiene más «cuerpo» que el de la referencia objetiva de *lo que se dice* (lo cual puede, a su vez, ser cualquier cosa).[...] La «lógica» aristotélica no es, pues, *epistémé*, conocimiento; es mero *órganon*, instrumento del conocer.” (Introducción de los editores a *Tratados de Lógica* de Aristóteles, Ed. Gredos, Madrid, 1982, p. 5). Del mismo modo Jaeger apunta “Aristóteles es el verdadero padre de la lógica, a la que dedicó un inmenso cúmulo de sagaz pensamiento. Pero jamás reconoció en ella una parte de la filosofía, ni nada que tuviera un objeto propio; siempre la trató meramente como un arte o facultad (*dínamis*) con reglas formales especiales, más o menos semejantes a la retórica.” (Jaeger 2002, 61). Los estudiosos apuntan que los Estoicos fueron los primeros en concebir a la lógica como una ciencia independiente.

¹⁹⁷ En *Prolegómenos* Husserl ya apuntaba, “En estrecha conexión ideal regular con los conceptos hasta ahora mencionados, las *categorías significativas*, hállanse otros conceptos correlativos de los mismos, como son los objetos, situación objetiva, unidad, pluralidad, número ... Son las *categorías objetivas formales* o puras [...]. En ambos casos se trata exclusivamente de conceptos, que son *independientes de la particular índole de toda materia de conocimiento* [...]” (Hua XVIII, §67).

tareas específicas, pero siempre guardando una estrecha correlación. En palabras de Husserl “Ahora bien, a una lógica formal semejante se le ofrecía por lo pronto la tarea de exponer los *conceptos constitutivos* que corresponde a la esencia de una teoría en cuanto tal. Lo cual conduce a los conceptos: *proposición (juicio), concepto, y en general a todos los conceptos que atañen a la constitución de los juicios*, tanto de los simples como de los complejos; naturalmente, también conduce al *concepto de verdad*. Este grupo de conceptos se llaman ‘*categorías significativas*’. A ellas se oponen *los conceptos correlativos* de la ciencia de la lógica, las ‘*categorías objetivas formales*’, los conceptos: *objeto, situación objetiva, unidad, pluralidad, número, relación, conexión, etcétera*; todos ellos considerados libre de su particular materia de conocimiento.” (Hua XVII, 92-93; 139;140. *Cursivas nuestras*). Esto comprende el sentido de la “lógica pura” en el contexto de *IL* o “lógica formal” en la fenomenología madura, la cual se debe entender en sus dos formas: como “apofántica” y “ontología formal”. “[...] baste recordar que ‘juzgar’ quiere decir ‘juzgar sobre *objetos*’, enunciar de ellos *propiedades o relaciones*; así, hay que notar que la ontología formal y la apofántica formal, pese a la diversidad expresa de sus temas, tienen que estar en estrecha correlación y tal vez son inseparables. Por fin todas *las formas de objetos*¹⁹⁸, todas las variantes de ‘algo en general’, aparecen en la misma apofántica formal.” (Hua XVII, 83-84; 129-130).

4. La relación entre la fenomenología y la ontología

El problema para captar la relación entre la fenomenología y la ontología implica lograr ver en toda su amplitud la idea de la ontología con Husserl, la cual ya se encuentra de manera tacita desde los *Prolegómenos* en el §67, publicados en 1900, los cuales provenientes unas lecciones sobre lógica dadas en verano y en otoño de 1896 (XVIII, 12; 28), y de ahí hasta la idea de una “ontología universal concreta” ya los últimos años de vida de Husserl.¹⁹⁹

La razón estructural por la cual no se puede identificar sin más fenomenología y ontológica tiene que ver con el sentido que guarda ésta, en un primer momento, dentro del sistema de la fenomenología husserliana: un análisis estático de la captación de lo categorial, el cual conforma las ontologías regionales, por ende, un análisis todavía no “trascendental”.

¹⁹⁸ Tales como, las situaciones objetivas, las conexiones, todo y partes, números etc.

¹⁹⁹ *Crisis, Meditaciones cartesianas, LFLT*, Hua XXIX y XXXIX.)

El problema de la ontología con Husserl remite a las investigaciones proveniente de su maestro Brentano, pero mediado por Carl Stumpf y demás alumnos del primero. En este contexto, la “ontología” comprende la idea de una mereología o de “los todos y las partes” contenida en ya en la *IL* de las *IL*. A esto apunta Husserl en una nota de *Ideas I*, “Entonces no me atreví a emplear todavía la expresión ontología, chocante por razones históricas, por lo cual calificué esta investigación de fragmento de una ‘teoría apriórica de los objetos en cuanto tales, que es lo que A. v. Meinong contrajo en la palabra ‘teoría del objeto’. Por el contrario, hoy, respondiendo al cambio de los tiempos, tengo por más correcto volver a poner en vigor la vieja expresión de ontología” (Hua III/1, 28; 105).²⁰⁰ En este sentido se tiene que entender la afirmación de Heidegger de su curso de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, “Según el uso lingüístico actual «ontología» equivale a teoría del objeto, en principio de carácter formal; en este aspecto viene a coincidir con la ontología antigua («metafísica»).” (GA 63, 2; 18).

Ya en lo que Husserl pretendía publicar como la segunda parte de *Ideas II* y que, efectivamente, se publicó póstumamente como *Ideas III*, apunta “[...] la fenomenología, por tanto -lo cual es ciertamente muy significativo-, comprende en sí misma *el suelo del cual proceden todas las intelecciones ontológicas*. Pero lo que importa por principio es que ella nada debe a las demás ontologías, y no se lo puede deber, como tampoco debe nada al resto de las ciencias dogmáticas, y que todo lo es menos una continuación de las ontologías [...]”²⁰¹ (Hua V, 105; 120.). Esto coincide completamente con la interpretación de la relación entre la ontología y la fenomenología de acuerdo con Heidegger desde 1923, “[...] sólo desde la fenomenología puede levantarse la ontología correspondiente sobre la base firme y mantenerse en un camino adecuado. Al mirar la conciencia de... lo que también se ve, lo que sólo de esa manera se ve es *aquello-de-lo-cual*, es decir, *el carácter de objeto de un ente en cuanto tal*. Y de eso es de lo que se trata en las ontologías, de los caracteres de objeto de la región de ser correspondiente. (GA 63, 2; 18-19. Cursivas nuestras). Ya desde este período se puede ver la delimitación de la fenomenología que hará más tarde Heidegger en *Ser y tiempo*, a saber, que la “ontología sólo es posible como fenomenología”, asunto en el cual Husserl está de acuerdo, siempre

²⁰⁰ En otra nota a la segunda edición de las *IL*, Husserl aduce que la “conversión ontológica” ya se había dado desde 1984 en su “Informe sobre escritos alemanes acerca de la lógica.” (Hua XIX/1, 243; 396).

²⁰¹ Carta a G. Misch del 16 de noviembre de 1930, “la lógica formal y toda la ontología real perdió para mí su interés original frente al de una fundamentación sistemática de una subjetividad trascendental, a saber, en tanto que intersubjetividad.” (Hua Dok III/6, 282). Citado por Ignacio Rojas, Tesis Doctoral (Inédita), nota 110.

y cuando se estipule que este es un “trabajo previo” y no todavía la “verdadera fenomenología”.²⁰²

Precisamente el Capítulo Primero de las *Ideas I*, “Hecho y Esencias”, tiene como fin mostrar este trabajo previo, el cual consiste, en general, cómo se construyen las ontologías en sentido amplio y de manera directa o mundana.²⁰³ Por lo cual, empero, se entiende que la relación de la fenomenología con la ontología se desprende de las investigaciones lógicas de Husserl, como una “distinción analítica” entre categorías formales significativas y categorías formales objetivas. Por ello, Capítulo Primero de *Ideas I*, aborda el difícil problema de cómo se ha de determinar de la “región”²⁰⁴ de las ontologías o ciencias puras. En segundo lugar, demostrar cómo las ciencias empíricas están fundadas en las ontologías regionales. Y, en tercer lugar, mostrar que una “ontología formal” es la que subsume a cada una de las ontologías regionales, aunque sólo formalmente y no de manera constitutiva. El método para llevar adecuadamente este papel asignado a la lógica es de la intuición o variación eidética. Por ello la fundamentación de las ciencias u ontologías regionales en la fenomenología no tienen que ver con una fundamentación “sustancialista”, sino más bien una fundamentación eidética y, por ello, tampoco trascendental.

La fenomenología trascendental sólo será posible una vez ejecutada la epojé y la reducción. Así lo hace ver Husserl al final del Capítulo Primero sobre “Hecho y Esencia” de *Ideas I*, “El problema de una ‘clasificación’ radical de las ciencias es en lo principal el problema de la separación de las regiones, y para ello, a su vez, se requiere de previas *investigaciones puramente lógicas de las hechas aquí en unas líneas*. Por otra parte, ciertamente también se requiere la *fenomenología -de la cual hasta ahora no sabemos nada.*” (Hua III/1, 38; 116. Cursivas nuestras). Podemos decir que las investigaciones de la

²⁰² La anotación que hará Husserl a *Syt*, confirman lo antes dicho, teniendo en cuenta el lugar que otorga a la investigación ontológica en el marco de la constitución de las ontologías regionales y formales.

²⁰³ Para una tematización de este fundamental asunto puede consultarse el ensayo de Claudio Majolino, “Individuum and region of being: On the unifying principle of Husserl’s ‘headless’ ontology” (Majolino 2015)

²⁰⁴ De ahí que Husserl comience las *Ideas I* con la distinción entre ciencias de hechos y ciencias de esencias, o, dicho en otras palabras, como “ciencias empíricas” o “ciencias eidéticas”. Las primeras se atienen una “legalidad general” que atiende lo que es “el caso”, el “hecho” o la “contingencia”, de *matter of fact* en sentido humeano, tales como la física, la biología, química etc.; las segundas, por el contrario comprenderían una “legalidad pura, universal y necesaria”. Si bien ambas son ciencias en base a su formulación de “leyes”, y por lo cual se distinguen como tales, sin embargo, solamente las ciencias eidéticas pueden formular “leyes esenciales”, las cuales pueden ser “formales” o “materiales”. Así, Husserl entiende por ontología “material” “A toda *esfera regional delimitable de un 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.*” (Hua III/1, 126; 211).

lógica formal son desarrolladas en un plano ingenuo y dogmático, lo cual quiere decir para Husserl asumiendo el mundo en su validez de ser, en otras palabras, de modo “mundano”. Esto se afirma en *LFLT*, así como “Naturalmente, bajo el rubro de ‘lógica’, equivalente al de ‘ontología’, cabe también, en un sentido justo, todas las disciplinas materiales *a priori* por fundar: disciplinas de una *ontología mundana* que habrá que fundar por lo pronto de un modo directo, con positividad trascendental ‘ingenua’.”²⁰⁵ (Hua XVII, *Ibidem*).

Para aclarar aún más esto, debemos tener presente la distinción fenomenológica en base a la actitud (*Einstellung*) ante aquello de lo que se ocupa. Esto ya quedaba claro con la distinción entre una “actitud natural” y la “actitud trascendental” expuesto en las *Ideas I*. Ahí también se afirmaba que la fenomenología era al mismo tiempo una ciencia eidética y una ciencia trascendental. Así, para captar cada uno de estos caracteres, Husserl se vale de dos métodos fundaméntelas que configuran a la fenomenología como un todo sistemático: la “intuición de esencias” y la “reducción”, respectivamente. Aunque es cierto que en el contexto de *Ideas I* no quedaba claro la implementación de estos dos métodos, creando con ello confusiones, como, por ejemplo, que con la reducción se “aniquilaba el mundo”, y, por ende, sin más posibilidad de regresar a él. Pero será hasta su periodo maduro -de 1920 en adelante- que los diferenciará completamente. No obstante, podemos decir que con la ejecución de los dos métodos obtenemos un sentido auténtico de lo “puro”. Pero este sentido de lo “puro” no tiene el exactamente el mismo sentido si nos enfocamos en el método para obtenerlo, los cuales, no obstante, funcionan de manera orgánica en una concepción sistemática de la fenomenología. Podemos decir, *grosso modo*, que el primer sentido de lo “puro” desprendido de una eidética parte de una variación fenomenológica directa de lo factico o de lo empírico mundano para obtener las estructuras generales o esenciales de los “ejemplos” de los que parte cualquier variación eidética. Por otro lado, la “reducción” (haciendo abstracción de las distintas vías para su implementación) “suspende”, de entrada, la positividad de la facticidad de la validez del mundo, solamente de este modo puede acceder al campo puro y trascendental de la subjetividad, y, por consiguiente, la fenomenología puede asumirse como verdadera ciencia trascendental última.

En tanto la fenomenología es una disciplina eidética, para Husserl “Un sistema omnicomprendivo de las disciplinas eidéticas la incluye, por tanto, también a ella. Pero toda intelección clarificadora de carácter ontológico (eidética), ejecutada en el marco de

²⁰⁵ Asunto que ahora se ha recogido en el volumen XXXIX de *Husserliana*: “Explicitaciones del predarse del mundo y su constitución.”

claridad axiomática, que no sea de suyo fenomenológica (trascendental en sentido auténtico), puede convertirse en fenomenológica mediante un *mero giro de la mirada*, así como, al revés, debe haber en el universo de las intelecciones fenomenológica algunas de tal índole que se conviertan en ontológicas mediante un mero giro de la mirada.” (Hua V, 105; 119). La diferencia estriba en una distinción entre un sentido “amplio” y un sentido “estricto” de hablar de la fenomenología. En sentido amplio, la fenomenología puede trabajar bajo un análisis puramente eidético, el cual tiene como fin captar el sentido de lo categorial, esto es, de la “región” que conforma propiamente a cada una de las distintas ontologías materiales. Pero para Husserl esto es sólo un nivel unilateral de la fenomenología, pues sólo está trabajando bajo una relación directa o de modo puramente objetivo o positivo; dicho en otras palabras, dentro de una “actitud natural”. En un nivel meramente estático la ontología no puede identificarse con la fenomenología sin más, pues “*La investigación ontológica es, por así decirlo, catastemática. Considera las unidades en su identidad y a causa de su identidad como algo fijo.*” (Hua V, 129; 145). Por ello nos parece prudente calificar a este nivel de investigación eidética como la de una ontología meramente “estática”. De este modo se tiene que entender el sentido categórico de Husserl al mentar que, en sentido estricto, la “Ontología no es fenomenología”. (Ibidem).

Por otro lado, el otro nivel es el propiamente genético, el cual implica necesariamente la ejecución de la reducción, “*La investigación fenomenológico-constitutiva considera la unidad en su variabilidad, a saber, como unidad de un flujo constitutivo; indaga los movimientos, los procesos en que tal unidad y cada componente, lado, propiedad real de tal unidad formal el correlato de identidad. Esta investigación es en cierto modo cinética o ‘genética’: una ‘génesis’ que pertenece al mundo ‘trascendental’, un mundo totalmente distinto de la génesis natural y científico natural.*” (Hua V, 129, 145). Este sería el sentido estricto o auténtico de la fenomenología, pues ya no trata al objeto sólo visto de manera abstracta como estático, sino como “unidad de flujo constitutivo”, para lo cual es necesario la ejecución de la reducción, pues no se trata de una génesis empírica, sino propiamente “trascendental”. Este sería otro modo de hablar de la ontología construida bajo un enfoque exclusivamente estático, pues el “giro de mirada” hacia la “unidad de flujo constitutivo”, solo sería posible con la implementación de la reducción, esto es, poniendo en suspensión la validez del mundo y accediendo, con ello, al campo puro de la subjetividad trascendental, la cual es propiamente el “campo absoluto de flujo constitutivo”. Así, la verdadera ontología

universal concreta sería la de la subjetividad trascendental, pues de este modo se toma en cuenta omnicomprensivamente tanto el lado noemático como el noético.

5. ¿Ontología fundamental o regional?

Podría pensarse que estas temáticas estarían ausentes dentro del preguntar ontológico de Heidegger, por el contrario, ya en los párrafos §3 “La primacía ontológica de la pregunta por el ser” y § 4 “La primacía óntica de la pregunta por el ser” de *Syt*, podemos decir que la distinción entre lo óntico y lo ontológico es posible bajo el esquema husserliano entre una tematización directa e ingenua de las ciencias positivas abarcando una región del ser o de un ente, por un lado, y la pretensión fenomenológica de una aclaración de los conceptos de las distintas regiones de la ciencias como una fundamentación a partir de estos conceptos regionales únicamente como hilos conductores para la constitución ontológica, esto es, del “ser en cuanto que tal” o de una tematización puramente formal que comprende todas las esferas de ser y de objetos bajo las cuales puede caer el objeto material o ente particular de cualquiera ciencias positivas. Esto se puede ver en la siguiente afirmación de Heidegger, “La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad no solo de las ciencias (positivas) que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunte también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan.” (GA 2, 11; 32). De este modo, encontramos un parangón entre el par ciencias ónticas y ciencias positivas dogmática, por un lado, y la ontología como pregunta por el ser en cuanto que tal de Heidegger frente a la teoría de la constitución de Husserl.

Si bien en *Syt* se hará una síntesis de toda la historia de la metafísica como una historia de la ontoteología, en los primeros cursos en Friburgo -como muchos conceptos fundamentales que usará en este periodo- la “ontología” que combatirá -además de la aristotélica-, en particular, será principalmente la de su maestro. Ya sea en los cursos en que Heidegger aborda temáticamente a la fenomenología de su mentor o en los textos del Estagirita (GA 58, GA 62, GA 63), siempre saldrá a relucir la problemática de la relación entre la fenomenología y la ontología del maestro, y, por lo cual, Heidegger mismo comparará su idea -en proyecto- de la ontología con la de aquel. No obstante, la ontología del joven Heidegger es ambivalente en el periodo de las primeras lecciones en Friburgo y Marburgo, la cual se establecerá sólo hasta el tratado de 1927. Veamos esto.

Un aspecto más que echará luz sobre la relación entre la fenomenología y la ontología será la propia génesis del curso de verano de 1923 de Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*.²⁰⁶ Este curso resulta interesante, sobre todo, para aclarar las relaciones entre la “lógica”, “ontología” y la “hermenéutica de la facticidad”, no sólo en la etapa temprana, sino también en el contexto del trabajo maduro de 1927. La editora de la lección de verano de 1923 advierte una ambigüedad en la elección del nombre del curso, la cual, según ella, se debió a circunstancias “azarosas.”²⁰⁷ Antes de criticar la interpretación de la editora, preferimos tomarla como una indicación que nos llevará a comprender la emergencia de la “ontología fundamental” con Heidegger. Como ya indicamos, para ese momento Heidegger había impartido sendas lecciones sobre el estagirita, especialmente el curso de verano de 1922, los cuales buscan, precisamente “[...] contribuir a una historia de la ontología y de la lógica.” (GA 62). La correlación entre la ontología y la lógica de sus primeras lecciones se resume en el Informe Natorp, “La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso. Esto significa que la filosofía, en tanto que la ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es *lógica*.”²⁰⁸ (IFA, 17; 46-47). Heidegger ya deja en el Informe Natorp, la primera transformación del sentido de la *prote philosophia* aristotélica,

²⁰⁶ Como ya ha hecho ver algunos estudiosos, el curso de verano de 1923 puede ser considerado el primer borrador de *Syt*. Pero tal como apunta la editora, el “verdadero” título de la lección sería “Hermenéutica de la facticidad”. Sin embargo, ahí ya encontramos elementos que formarán parte del *Opus magnum* de 1927. La primer gran diferencia del curso de 1923 estriba en el orden, si bien en *Syt* la cuestión del método fenomenológico aparecerá delimitado a un párrafo al inicio (§ 7), mientras que en el curso formará parte sustancial de la Segunda Parte. Un segundo aspecto para tomar en cuenta es el desplazamiento que tiene la “ontología” dentro del curso sólo anunciado en la “Introducción”, asunto que será el problema central de *Syt*. Por ello, la editora no está del todo errada al decir que la temática central del curso es aquella de la “hermenéutica de la facticidad”. Aun con esto, ya dejan ver asuntos que serán importante en la conformación de *Syt*, tal es el caso del surgimiento de las “estructuras existenciales” de la “vida fáctica” o simplemente “facticidad” (GA, 25, 33 ss., 49 ss. 87, etc.), dentro de las cuales estará la más significativas, esto es, “que “existir es ser en un mundo” (GA 63, 103 ss.). Otro aspecto esencial es aquel de la “temporalidad”, que ya aparece en la lección como una indicación formal de la facticidad, GA. 49 ss. 56, 76 ss. 80, 120, 128), aunque no en su forma sistemática como en *Syt*. Entonces, si bien temáticamente el verdadero asunto de la lección es el de la “hermenéutica de la facticidad”, podemos ver que tácitamente apunta a la pretendida “ontología fundamental” de *Syt*, aunque no en los mismos términos.

²⁰⁷ “El título de «Ontología», con el que también el propio Heidegger se refería a las lecciones, es vago y un tanto azaroso. En el programa de las lecciones el tema planeado lo había anunciado con el nombre de «Lógica», cierto es que en el sentido en que él empleaba tal término: en cuanto introducción «sistemática» a interpretación de textos filosóficos [...]. Dicho título tuvo que cambiarlo, ya que uno de los titulares de Friburgo también pensaba hablar de «Lógica»; así que dijo: «Bueno, entonces «Ontología»». En la primera sesión [...] presento el verdadero título: «Hermenéutica de la facticidad». En la pizarra quedaron anunciadas las lecciones con el rótulo de «Ontología (Hermenéutica de la facticidad)». (GA 63, 113 145-146).

²⁰⁸ Más adelante regresaremos sobre este complejo párrafo de Heidegger.

esto es, la filosofía en tanto filosofía primera es ontológica y lógica al mismo tiempo. La ontología propiamente dicha es la “doctrina del ser”, pero además mantiene como problema la determinación de las categorías en las que es nombrado, en otras palabras, el “ser” en la figura de las categorías, lo que Aristóteles enmarca propiamente como una tarea dentro de la “lógica”. Así, tal como Kisel ya lo remarcó hace tiempo, el problema de la *prote philosophía* en tanto pregunta por el ser es cambiado ya en los primeros cursos por el de la preguntar por el ser de la vida fáctica (Kisel, 1993). Pero para Heidegger la pregunta por el ser de la vida fáctica no es un problema de una ontología regional, sino una ontología fundamental, esto es, el suelo seguro para el planteamiento auténtico de la pregunta por el ser, la verdadera ontología universal según Heidegger.

Ahora bien, la construcción de las ontologías con Husserl y Heidegger se atienen a un método específico de tematización. Como ya hemos reiterado, una de las primeras tareas de la lógica como “teoría universal de la ciencia” es la delimitación de las distintas regiones de ser (ente) de las ciencias. Otra manera de formular esto en la fenomenología husserliana es propiamente la captación de la esencia o del *a priori*, la cual se vale de un método estático, a saber, la “intuición de esencias” o también llamada variación eidética.

6. La descripción fenomenológica

La descripción fenomenológica ha sido un punto con el cual se ha desacreditado a la fenomenología como verdadera investigación rigurosa.²⁰⁹ Pero la “rigurosidad” de la fenomenología no se debe equiparar con la “exactitud” de las llamadas ciencias “duras”²¹⁰. El rigor de la investigación fenomenológica estriba en la capacidad que tiene esta para “aclarar” los conceptos²¹¹. Así, cuando se dice que la pretensión de la fenomenología es ser “ciencia estricta” -tal como dicta el título del artículo de 1911 en la revista *Logos*- esto no quiere decir que la fenomenología adopte una postura naturalista

²⁰⁹ En especial cuando se dice que la eidética se vale de la “imaginación” o “ficción” como elemento crucial para llevar a cabo la variación. “[...] que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las ‘verdades eternas’”. (Hua III/1, 149; 235). En este mismo lugar apunta en una nota al pie, “Frase que se prestaría particularmente a ser citada para mofarse en un sentido naturalista del modo del conocimiento eidético”.

²¹⁰ A veces se tiende a ver en la rigurosidad de la fenomenología algún símil con la “exactitud” de las matemáticas, muy por el contrario, para Husserl “Es sólo un prejuicio que induce al error que la metodología de las ciencias aprióricas históricamente dadas, que son ciencias ideales completamente *exactas*, ha de ser, sin más, modelo para toda nueva ciencia y en especial para nuestra fenomenología trascendental -como si sólo pudiera haber ciencias eidéticas de un único tipo metódico, el de la ‘exactitud’.” (Hua III/1, 158; 245).

²¹¹ La exposición más amplia de “El método de clarificación” se encuentra en el capítulo cuarto de lo que se publicó como *Ideas III* (Hua V, 93-105; 107-120).

o, más exactamente, matemática-moderna. Por el contrario, Husserl criticará este modo en que se quiso enmarcar a la filosofía desde la modernidad. La filosofía -como fenomenología- muestra más bien que sus conceptos no son “exactos” como los de las matemáticas, sino más bien “morfológicos” (Hua III/1, 148-149; 235-236).

Los antecedentes en la utilización de la descripción están en las ciencias naturalista, especialmente en la clasificación taxonómica de la botánica.²¹² De este modo, la psicología naturalista del XIX creía que podría aplicar fácilmente el método de la “descripción” -que describía elementos naturales externos- a los fenómenos internos psíquicos. De este modo el maestro de Husserl Brentano divide su psicología empírica en “psicología descriptiva” y “psicología genética”. La primera tenía que ver con la descripción de la “experiencia interna”, esto es, de lo que daba en llamar propiamente por “fenómenos psíquicos” en su diferencia de los llamados “fenómenos físicos”. Por otro lado, la “psicología genética” se ocupaba propiamente de indagar el origen o desarrollo de los primeros.

Como se sabe, Dilthey es el filósofo más significativo dentro del debate entre las llamadas “ciencias de las naturales” y “ciencias del espíritu”. Su aporte radica en que pudo apuntar sus diferencias gracias al método con el que trabajaban cada una de éstas, esto es, entre ciencias “explicativas” y ciencias “descriptivas”. De este modo, dado que la unidad última o más originaria radica en las “vivencias”, Dilthey dividirá también la psicología en una “psicología descriptiva” y una “psicología explicativa”. La primera tendrá un enfoque más cercano a la vida, esto es, por su carácter espiritual, mientras que la segunda sería el modo en que se busca ver a las vivencias desde un enfoque naturalista-causal. (Hua IX, 6-7)

Por otro lado, además de que la “descripción” será sinónimo de uno de los métodos de los que se valdrá Husserl ya su época temprana en el contexto del “análisis fenomenológico”, será en el contexto maduro que la diferenciación entre “descripción” y “explicación -aludiendo una vez más a sus orígenes en la psicología de Brentano y Dilthey- que logré estructurar a la fenomenología como un todo, el cual comprende un nivel estático y un nivel genético, claro está, siempre bajo un marco “trascendental”.

El toque distintivo de la descripción fenomenológica radica en que ésta se debe de llevar a cabo ateniéndose a las “cosas mismas”, lo cual siempre quiere decir para Husserl,

²¹² Así lo hace ver también Heidegger en *Syt*, al aludir que la fuente de la descripción fenomenológica proviene de la zoología y la botánica (GA 2, 35; 53).

en una donación o de manera intuitiva en primera persona.²¹³ Otro modo de explicar esto está en que la descripción no parte de presupuesto metafísicos dogmáticos entre fenómenos internos y externos, sino que la descripción se atiene a lo que experiencia de manera intuitiva, esto es, en los límites en que se dan las cosas, sin prejuzgar si se trata de algo imaginado, existente, recordado, percibido etc., sino sólo ateniendo a los modos en cómo se da eso mismo. Solo de este modo es que Husserl admita la “descripción”, y, por

²¹³ El caso más paradigmático de “descripción fenomenológica” se da en contexto de la V Investigación lógica, en especial en la diferenciación entre “contenido intencional”, el cual es dividido en detalle entre “contenido real (*reell*)”, “objeto intencional”, y “cualidad y materia”. En el Anexo IX del curso de 1923, Heidegger hace mofa de que en alguna ocasión en 1913 los estudiantes Gotinga se la habían pasado un semestre haciendo la “descripción fenomenológica” de un buzón. “Luego, con el mismo tratamiento se entretiene uno hablando de las vivencias religiosas”. (GA 63, 110; 141). No se trata simplemente de hacer descripciones sin ningún sentido, el objetivo es destacar las leyes de esencias, o como también dice Heidegger el “modo de ser”. Como muchas otras veces, Heidegger es ambivalente en la adopción de elementos fenomenológicos, tal como se mostró en la cita anterior, se hace una crítica a la “descripción fenomenológica”, pero en su curso de verano de 1925, Heidegger destacará el papel de la “descripción” como un elemento que determina a la fenomenología misma “La fenomenología es *descriptiva*: su modo de tratamiento es la descripción. Más exactamente, describir es articular, realizándolo, lo que se ha intuido en sí mismo. Este articular realizando es *analizar*; esto es, la descripción es *analítica*. Con esto, si bien una vez más de modo estrictamente formal, queda caracterizado el modo de tratamiento de la investigación fenomenológica.” “El carácter de la descripción vendrá determinado sólo por el contenido de aquello que haya de describirse, de tal modo que una y otras descripciones puedan ser radicalmente diferentes según sea el caso.” (GA 20, 107;106). Se trata de una “aprehensión directa del asunto”. Pero todavía en *Syt*, Heidegger apuntará a la descripción como elemento determinante de la fenomenología. “El carácter de la descripción misma, el sentido específico del *logos*, sólo podrá fijarse a partir de la «cosa» que debe ser «descrita», es decir, determinada científicamente en el modo de comparecencia propia de los fenómenos.” (GA 2, 35; 55). Pero ya al inicio del §14 “La idea de la mundaneidad del mundo en general”, Heidegger puntualiza que la “descripción” es puramente óptica y no ontológica, “La descripción queda retenida en el ente. Es óptica. Pero lo que se busca es el ser. El «fenómeno», en sentido fenomenológico, fue determinado formalmente como lo que se muestra como ser y estructura de ser.” (GA 2, 63; 85). Pero en este punto tanto Husserl como Heidegger estarán de acuerdo con tomar a la descripción como un aspecto “mundano” de la fenomenología, “Según esto, describir fenomenológicamente el «mundo» significará: mostrar y fijar en conceptos categoriales el ser del ente que está-ahí dentro del mundo. Los entes dentro del mundo son cosas, las cosas naturales y las cosas «dotadas de valor». La esencia de las cosas se convierte en problema; y en la medida en que la esencia de las últimas está fundada en la esencia de las cosas naturales, el tema primario es el ser de las cosas naturales, la naturaleza en cuanto tal. El carácter de ser de las cosas naturales, de las sustancias, que fundan todo los demás, es la sustancialidad.” En esto podemos ver una tematización de la constitución de la fenomenología husserliana -la cual comprende los géneros sumos “naturaleza”, “cuerpo” y “espíritu”-, que fue llevada a cabo en lo que hoy conocemos como *Ideas II*, y a las cuales Heidegger tuvo acceso de manera inédita. La respuesta que podría haber dado Husserl a la objeción de Heidegger es que si bien la descripción parte de lo “mundano”, el descubrimiento las “regiones” de la realidad sólo fungen como hilos conductores trascendentales, esto es, para llevar a cabo adecuadamente la constitución se necesita la ejecución de la reducción trascendental que neutraliza la validez del mundo. Por otro lado, aun dentro de un análisis puramente eidético, las “esencias” se fundan en actos sensibles, pero sólo como condición de posibilidad, pues el tipo “perro”, no puede tener plumas o ser alado.

lo cual, considere a otros intentos “descriptivos” -como en es el caso de su maestro- como ingenuos y erróneos. (Hua IX, 27-28).²¹⁴

Como ya hemos apuntado, la eidética es el método menos atendido y, en alguna medida por ello, peor comprendido de la fenomenología. La eidética será el primer método con el cual se edificará el trabajo de irrupción de la fenomenología alrededor de 1900 y se mantendrá hasta el final del trabajo fenomenológico de Husserl, con cambios y funciones, claro está, al interior de la nueva ciencia fundada.²¹⁵ Husserl constantemente se quejaba de que no se comprendía el verdadero sentido de la máxima fenomenológica de la visión de esencias cuando se le reprochaba de platonismos o misticismo. La metáfora de la “visión” o el “modo de ver fenomenológico” será algo que recalcará Heidegger tempranamente en su curso de verano de 1923 (“los ojos me los puso Husserl”) y hasta muy tarde en su opúsculo de 1963. Este momento metódico de la fenomenología tiene que ver con el método eidético. Pero esto no quiere decir que con esto Husserl quisiera decir que de manera empírica pudiéramos ver las esencias, sino, más bien, la metáfora de la visión tiene su deuda cartesiana en el modo “claro” y “distinto”, o, en otras palabras, de inteligir o captar las esencias sobre la base de la dación, esto es, de manera “intuitiva” y “pura”.²¹⁶ En lo que sigue sólo buscamos enfatizar algunos puntos en los que la

²¹⁴ Para una explicitación más amplia y actualizada de la significación de “descripción fenomenológica” véase (Zahavi y Gallagher 2013, esp. 27-58). Del mismo modo (Welton 2000, 25-31).

²¹⁵ El volumen XLI de *Husserliana* da cuenta de manera amplia las diversas configuraciones que Husserl desarrollo al interior del método eidético. La “selección” de manuscritos comprende las primeras formulaciones desde 1891 a 1935, esto es, todo el trabajo fenomenológico de Husserl, y no es para menos, pues es junto con la reducción los dos métodos fundamentales de la fenomenología. En alguna medida, Husserl mismo fue quien motivó sus mal comprensión cuando intentó formularlo como otro tipo de “reducción”, esto es, como una “reducción eidética”. Este problema ya fue abordado en la literatura secundaria (Lohmar 2005, y Luft 2013), para separar la eidética como una vía más para la reducción (la vía del mundo de la vida, cartesiana, la psicológica, la de las ciencias, la de la historia etc.) Heidegger en la lección de 1925, hace esta distinción formulándola como una “doble reducción”, esto es, como “reducción trascendental” y “reducción eidética” (GA 20,). Husserl en varios lugares da razones para identificar a la “eidética” como una “reducción” más. La primera se da en torno al llamado giro trascendental de la fenomenología (*La idea de la fenomenología e Ideas I y II*), así como en el periodo tardío, esto es, en el artículo para la *Enciclopedia Británica* de 1927. Como siempre, en obras que son y han sido de amplia difusión. Pero según consta el último penúltimo volumen de XLI y las más recientes investigaciones de la literatura secundaria (Sowa, Majolino, De Santis), en los manuscritos de Husserl respecto al tema ya no se hace mucho énfasis en la identificación de la eidética como una “reducción”. Para justificar esto se tiene que tomar en cuenta la afirmación que hará en la obra más sistemática y madura de la fenomenología, esto es, las *Meditaciones Cartesianas*. Ahí es donde los diferenciará más cabalmente como “los métodos fundamentales que configuran a la fenomenología trascendental”, si la eidética fuera tomada como una reducción más, entonces se hablaría de “un método” fundamental de la fenomenología trascendental, pues la eidética sería “una más” de las “vías hacia la reducción”.

²¹⁶ Una de las interpretaciones más claras del método de la “intuición de esencias” la encontramos en el capítulo 7 de la disertación de Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, la cual puede ahorrar

tematización tanto de Heidegger como Husserl, pues encontramos puntos en común cuando intentan forjar los elementos que constituyen a toda auténtica “ontología fenomenológica”.

Podemos afirmar que, de manera general, la eidética es el método fundamental sobre el que se estructura la fenomenología temprana, esto es, los *Prolegómenos* y las *IL* (en sus primeras ediciones). En ambos tomos la función de la “ideación” (abstracción ideatoria o visión de esencias) sirve para fundamentar a la fenomenología como una investigación “pura”, todavía sin la ejecución de “reducción” alguna.²¹⁷ Si recordamos, en los *Prolegómenos* la pretensión es alcanzar una justificación de la lógica como una ciencia pura, es decir, mostrar que el repertorio conceptual y demostrativo de la lógica se distingue de cualquier intromisión empírica o psicologista; por ello, la ideación muestra la “idealidad” de la lógica pura. El primer volumen tuvo amplia aceptación por parte de la comunidad científica; sin embargo, el segundo volumen fue blanco de las críticas más feroces, aun cuando las dos obras se construían con el mismo método.

7. La “ontología fundamental” como ontología del mundo de la vida

Como es conocido, Husserl se hizo de una opinión respecto a la ontología de Heidegger una vez que leyó algunas de las obras principales de Heidegger después de 1929. Por ello, la crítica de Husserl solamente puede ser parcial del mismo modo que la de Heidegger. Estas críticas ya se dejan ver en una carta de Husserl a Mahnke de esta época, “Para mí, lo que con tanta frecuencia trata Heidegger no son sino problemas ontológicos-fundamentales. No hay, creo yo, ninguna otra ontología fundamental que no sea la de la subjetividad trascendental, en la cual están incluidos todos los problemas constitutivos, los de los mundos posibles, y luego también los problemas metodológicos radicales de todas las ciencias posibles, tanto de las ciencias de la naturaleza como la de las ciencias

muchos dolores de cabeza para la comprensión amplia -aunque enmarcada al contexto de las *IL* e *Ideas I*- de este método fundamental de la fenomenología husserliana. (Levinas 2004)

²¹⁷ Tal como hace ver en el Prólogo de 1912 a la edición de su obra de irrupción, Husserl dejará casi intacto los *Prolegómenos* -salvo cuestiones referentes a corrección de estilo-, sin embargo, será propiamente en las *Investigaciones Lógicas* en donde se harán cambios significativos. Los más significativos serán las reformulaciones de conceptos fundamentales, tales como el de la fenomenología como “psicología descriptiva” (la cual se elimina en la segunda edición) y la formulación de su mereología como una “ontología”, así como la VI Investigación lógica, referente especialmente a la idea de la “intuición categorial” y la teoría de la verdad fenomenológica, la cual ya no será aceptada en su primera formulación de 1901. Así como también el intento de enmarcar este trabajo temprano dentro de su enfoque -ya en ese momento- abiertamente “trascendental”.

del espíritu.” (Hua Dok. III, 461; 89). La misma opinión la encontramos *Ergänzungband* (Hua XXIX) a la *Crisis* de 1936, “Todas las ontologías van precedidas por la verdadera ontología fundamental [*warhaft fundamentale Ontologie*], aquella del mundo de la vida (aún no idealizado)” (Hua XXIX, 151). Pero en este punto, la ontología ya había ganado un nivel de profundización que ya se deja ver desde sus cursos sobre Filosofía Primera de 1923-1924 y que va más allá de una tematización estática de las ontologías regionales. Pero lo que mienta como verdadera ontología fundamental en la carta de Mahnke y en los apuntes a la *Crisis* difieren terminológicamente, pues en una se refiere a esta como la de la “subjetividad trascendental” y en la otra como la del “mundo de la vida aún no idealizado”. Pero en ello no debemos ver una ambivalencia, sino el sentido más radical de la “ontología universal concreta” con Husserl, a saber, como la correlación universal entre la constitución *a priori* entre la subjetividad y su correlato trascendental de sentido, esto es, el mundo de la vida. La correlación *a priori* de la constitución destaca que “la unidad universal de la constitución total que se cumple en mi propio ego, cuyo correlato, el mundo existente para mí y para un ego en general, es constantemente dado de antemano y sigue configurándose en estratos de sentido; pero esto según un estilo formal apriórico y correlativo.” (Hua I, 164; 178).

Con ello se aclara que el mundo no es destruido o aniquilado, pues en una tematización directa se puede también acceder a la dimensión trascendental. A esto se refiere con la llamada “crítica de la experiencia” “Partiendo del mundo de la experiencia, dado previamente como existente, y (al pasar a la actitud eidética) de un mundo de la experiencia en general, pensado como dado previamente como existente, efectuamos la reducción trascendental, esto es, retrocedimos al ego trascendental que constituye en sí la predadidad y todos los modos de la subsecuente dadidad, o bien, gracias a una autovariación eidética, a un ego trascendental en general.” (Hua I, 163-164; 178).

Así el ego trascendental no es un mera construcción mítica o abstracta, sino se haya en una relación directa a una experiencia en el mundo. En este punto Husserl tematiza los modos de constitución totalmente diferenciados que corresponden a la tematización de los modos de ser de los entes que tematiza Heidegger en *Syt*. “la autoconstitución del ego por sí mismo en su esencialidad primordial y propia y la constitución de todo lo que le es extraño, en sus diversos grados, a partir de las fuentes de su esencialidad propia” (Hua I, 164; 178). La autoconstitución de la subjetividad trascendental correspondería al modo de ser del *Dasein*, pues esta no tiene el modo de ser de las cosas o del ente intramundano, ni tampoco es tematizado al modo de un objeto

en tanto substancia o presencia, al modo de una ente o región más abstracto, sino de modo similar como temporalidad que se temporaliza en su propia constitución. Lo que no es Dasein es lo que le es extraño a la subjetividad, aquí se incorporan los objetos producidos o útiles.

Sin embargo la ontología *a priori* del mundo real es unilateral en tanto sólo descubre “la exposición del a priori perteneciente a la universalidad del mundo” pero que no es todavía filosófica, “Pues la filosofía exige la explicación a partir de las necesidades esenciales últimas y más concretas; esto significa: las necesidades que responde al esencial arraigo de todo mundo objetivo en la subjetividad trascendental, las que, por tanto, hacen concretamente inteligible al mundo como sentido constituido.” (Hua I, 164; 179).

Con esto llegamos al punto con el cual comenzamos, a saber, al de la investigación de la problemática correlativa entre la lógica y la ontología, más exactamente, como el de la constitución de las ontologías formales y materiales. “Por ello, toda comprobación ontológica concerniente a la esfera fundamental de los principios (a la esfera axiomática), realizada en la positividad, sirve como un trabajo preliminar e inclusive indispensable *a priori*, cuyo resultado tiene que convertirse en hilo conductor trascendental para la exposición para la exposición de la plena concreción constitutiva en su doble aspecto noético-noemático.” (Hua I, 165; 180-181). En este nivel, la fenomenología trabaja ingenuamente, sin embargo, de manera consciente en tanto el fin es destacar las diversas categorías formales-materiales que fungirán, en un cambio de “actitud”, como hilos conductores para la constitución trascendental, es decir, la comprensión más universal de la fenomenología como ciencia trascendental.

Por otro lado, ya en los primeros textos del joven Heidegger, encontramos un trabajo paralelo al de su maestro en la implementación de un trabajo ontológico. Será en el importantísimo Informe Natorp de 1922 en donde encontremos por primera vez la idea de una “ontología fundamental”, pero no sólo eso, sino también -casi en los mismos términos- en concordancia con los fines adjudicados a la “ontología” de su maestro, “La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que *las ontologías regionales*, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y el sentido de sus problemas.” (IFA, 16; 47).

Si nos detenemos un poco, Heidegger está en este punto trabajando bajo una idea ajustada del carácter “mundano” de las ontologías regionales husserliano. Lo que ya

nombrada como “ontología fundamental” u “ontología de la facticidad” mienta el sentido auténtico de la “ontología universal concreta” que promueve su maestro, en tanto esta otorga dentro de su sistemática “el fundamento y sentido de sus problemas” como apunta Heidegger. Además, en este punto no se aleja mucho de la idea de la ontología de su maestro, pues aquí la “ontología fundamental” contiene entre sus tareas: “La idea de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad incluye entre sus tareas: la teoría formal y material del objeto y de la lógica, la doctrina de la ciencia, la «lógica de la filosofía», la «lógica del corazón», la lógica del pensamiento «pre-teorético y práctico»; e incluye todas esas tareas no en el sentido de un concepto colectivo, sino en el sentido de que -a tenor de su eficacia- proporciona el punto de partida fundamental de la problemática filosófica.” (IFA, 18; 48). No se sabe a qué se refiere exactamente con una “lógica del corazón” (quizás la afectividad desarrollada más tarde).

Regresando a la definición de la ontología en Heidegger en el marco de la interpretación aristotélica, encontramos lo siguiente, “la filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso. Esto significa que la filosofía, en tanto que la ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es *lógica*.”²¹⁸ (IFA, 17; 46-47). Ya vemos en esto una interpretación radical de la problemática más original de la filosofía, a saber, como “*prote philosophia*”, cuyo sentido estriba en la pregunta por el ser en cuanto que ser, pero Heidegger adjudica dicho sentido originario de la filosofía más bien como la pregunta por el *ser* de la vida fáctica, esto es, la ontología de la vida fáctica pretende llevar a cabo una articulación categorial, en donde las “categorías” tienen el sentido originario de “interpretación” y no meramente el carácter formal vacío de las categorías ónticas o naturalistas. Por último Heidegger apunta que esta articulación de las categorías hermenéuticas es “discursiva”, esto es, la ontología de la vida fáctica tiene que llevarse a expresión o explicitación sistemática, y no quedar en una mera “descripción” o enumeración rapsódica de las categorías de la vida fáctica.

De acuerdo con un modo ingenuo de tratar, para Husserl este nivel elemental de la teoría es de una razón formal, la cual se sustenta en un suelo ontológico de sentido primigenio, en otras palabras, en el mundo de la vida. En este nivel, la ontología que no se encarga de un “objeto en particular” sino del *ser del mundo*, la cual no está definida por

²¹⁸ Más adelante regresaremos sobre este complejo párrafo de Heidegger.

una determinada región objetual, sino que más bien es la “esfera de sentido trascendental”.

Con esto se rompe la caracterización monolítica de la fenomenología como una investigación exclusivamente “epistemológica”, pues tomada radicalmente se encargará de dilucidación fenomenológica del sentido, el cual comprende una investigación a todas luces puramente ontológica, “[...] si queremos ser filósofos -aún metafísicos en el sentido justo de la palabra-, esto es, si queremos, ya no ‘especular’ acerca del ente y la teoría del ente, sino dejarnos guiar por los diferentes niveles de profundidades del sentido.” (Hua XVII, 277-276; 334). Por ello las últimas investigaciones tardías de Husserl se encargarán de la explicitación del mundo pre-dado y su constitución, tareas que vieron la luz de modo ajustada en su última obra *Crisis*.

8. La fenomenología trascendental sistemáticamente desarrollada es auténtica ontología universal: ciencia universal concreta o, también, *lógica concreta del ser*

Una de las críticas fulminantes de Heidegger a la fenomenología de su maestro es que con ésta no planteaba cuál era el sentido del ser de la intencionalidad (GA 20, 140). La cual se podría traducir como el modo de ser de aquel quien comporta la estructura intencional misma, esto es, de la subjetividad o yo. Esta crítica ya estaba planteada desde su curso de verano de 1923, “En tal ontología, sin embargo, no se plantea para nada la cuestión de cual haya de ser el campo de ser del que se extraiga el sentido del ser decisivo, aquel que permita dirigir toda la problemática. Dicha cuestión le es desconocida, y por ello mismo le resulta también ajena hasta la propia procedencia genética de tal sentido.” (GA 63, 2; 19). Para Heidegger este “campo de ser” del que se extraiga el “sentido” del “ser decisivo” será el del Dasein. Curiosamente, Husserl en el desarrollo maduro de la ontología universal del ser, la “esfera de ser” será la de la subjetividad trascendental, pues esta cumplirá el sentido de *la universalidad del ser*, esto es, del mundo. “La fenomenología trascendental sistemática, plenamente desarrollada, sería *eo ipso* la verdadera y auténtica ontología universal; pero no una ontología meramente formal, sino, al mismo tiempo, una ontología que incluye en sí todas las posibilidades regionales del ser, según todas las correlaciones que les pertenecen.” Al partir de una consideración amplia de las explicitaciones del mundo de la vida, esta ontología además de “universal”, es al mismo tiempo “concreta”. “Esta concreta ontología universal (o también esta teoría concreta y universal de la

ciencia, esta lógica concreta del ser) sería, por tanto, el universo de la ciencia en sí primera con una fundamentación absoluta.” (Hua I, 181; 202).

De ahí que la temática de la llamada “crisis de las ciencias” sólo pueda solventarse con una auténtica ciencia universal del ser, la cual puede llevarse a cabo únicamente con la fenomenología en sentido radical como ciencia de los últimos fundamentos en sentido absoluto. “A las ciencias especiales independizadas les falta comprender la unilateralidad fundamental propia de sus operaciones; les falta comprender que sólo empezarán a captar teóricamente el pleno *sentido ontológico* de sus respectivas esferas de objetos, cuando se desprendan de *las anteojeras metódicas* que su actitud exclusiva, dirigida a una esfera particular, volvía inevitables; con otras palabras: cuando dirijan sus indagaciones hacia *la universalidad del ser y su fundamental unidad.*” (Hua XVII, 8; 52). Pero las ciencias en tanto trabajan ingenuamente en una dirección objetiva, les está velada el acceso a este campo universal del ser, pues este trabajo sólo podrá ser llevado a cabo por la fenomenología en tanto sólo ella puede acceder a la “esfera trascendental” del ser que cumple el sentido la ciencia universal: la subjetividad trascendental.

9. Excurso: La fenomenología como ciencia originaria o de los orígenes

Husserl sostendrá hasta final -después del giro trascendental- que fenomenología es tanto “ciencia” como “método” de investigación. Sin embargo, se tiene que delimitar el concepto de “ciencia” y “método” de la fenomenología para no confundirlo con un sentido meramente naturalista. En los diversos textos emblemáticos de Husserl, tales como *Prolegómenos*, *La filosofía como ciencia estricta y Lógica formal y lógica trascendental*, y la *Crisis de las ciencias europeas*, la crítica central estará enfocada precisamente contra una concepción “naturalista” y hegemónica de la lógica, la ciencia y la filosofía modernas.²¹⁹ Por ello Husserl en una concepción más originaria de la filosofía alejada de esta dominio naturalista, vuelve a su sentido auténtico²²⁰, “Sólo una filosofía

²¹⁹ En las lecciones ya aludidas de 1923-1924, Husserl puntualiza “[...] yo quisiera mostrar que ella (la fenomenología como filosofía primera) tiene una vocación por reformar toda nuestra actividad científica y para liberarnos de la tiranía de toda especialización científica.” (Hua VII, 6-7).

²²⁰ La fenomenología como filosofía primera cobra el sentido más alto de la filosofía ya en sus orígenes descubiertos con Platón. “La creación de la idea de ciencia verdadera y genuina, o lo que por largo tiempo ha sido exactamente dicho de la idea de la filosofía, así como el descubrimiento del problema del método, lleva de regreso a estos pensadores, y a Platón como creación perfecta.” (Hua VII, 8) Véase también la Introducción a *LFLT* pues ahí Husserl hace un desarrollo histórico de la “ciencia auténtica” a partir del sentido originario de la lógica en sus orígenes en la idea de ciencia platónica (Hua XVII, 5-21; 49-65). Para una revisión de la una idea tradicional de la fenomenología como *Prote philosophia* puede verse el texto de

primera rigurosa es capaz de dar nacimiento a una filosofía rigurosa en general, a una *philosophia perennis*, sin duda sobre la forma de una filosofía en perpetuo devenir, por tanto, que el devenir infinito perteneciente a la esencia de toda ciencia, pero no obstante sobre la forma eidética de la validez definitiva.” (Hua VII, 6). Por ello la eidética ayudara a determina su sentido auténticamente científico, como apunta Sowa, lo que determine “el momento propiamente *científico (wissenschaftliche)* o racional de la fenomenología trascendental de Husserl y, con ello, el momento en el que se basa su pretensión de ser ciencia e incluso ‘ciencia estricta’.” (Sowa 2007, 6)

La idea de “ciencia” con Husserl la podemos rastrear ya en los *Prolegómenos* de 1900, que en una defensa de la “lógica pura”, se identificara a esta como una *mathesis universalis*, esto es, la lógica en su sentido normativo como “doctrina de la ciencia” (*Wissenschaftlehre*) o también “teoría de la ciencia” (*Wissenschaftstheorie*).²²¹ En la Introducción a las *Ideas I* se proyectaba para el Tercer tomo de *Ideas* la “idea de la filosofía”²²², esto es, “la fundamentación y el desarrollo sistemáticamente rigurosos de esta primera de todas las filosofías es la indeclinable condición previa para toda metafísica y restante filosofía [...] ‘que pueda presentarse como *ciencia*” (Hua III/1, 8; 82), pasando por la famosa formulación del artículo la *Filosofía como ciencia estricta*, y que se mantendrá vigente hasta las obras como *Lógica formal y lógica trascendental*²²³, o la *Crisis*

Luft “Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory”, en C. Ierna et al. (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences, Phaenomenologica* 200, pp. 107-133. En este artículo Luft tematiza desarrollos interesantes desde Kant a Reinhold, llegando a Fichte y su idea de *Wissenschaftlehre*.

²²¹ Especialmente el Primer y Onceavo capítulo de los *Prolegómenos*. (Hua VIII). Si bien estas determinaciones son comunes en la tradición, será a partir de la Lógica de Bolzano que Husserl rescate esta idea para una caracterización de la lógica de manera más originaria.

²²² En la observación marginal número 11 anota Husserl “Fenomenología como filosofía primera” (Hua III.3; 495), “en él se suscitará la intelección de que la genuina filosofía, cuya idea es realizar la idea del conocimiento absoluto, radica en la fenomenología pura, y esto en un sentido tan serio que la fundamentación y el desarrollo sistemáticamente rigurosos de esta primera de todas las filosofías es la indeclinable condición previa para toda metafísica y restante filosofía-” que pueda presentarse como *ciencia*. Dado que la fenomenología va a fundarse aquí como una ciencia de esencias -como una ciencia “apriórica”, o, como también decimos, eidética-, será útil anteponer a todos los esfuerzos que habrá que consagrar a la fenomenología misma una serie de discusiones fundamentales sobre las esencias y las ciencias de esencias y una defensa del derecho primigenio del conocimiento esencial frente al naturalismo.” (Hua III.2, 5;) Dos puntos son interesantes a destacar 1. La fenomenología como *Erste Philosophie* podrá renovar auténticamente el sentido de la filosofía. 2. La idea de la fenomenología como *Erste Philosophie* guarda un sentido cercano con el proyecto (nuca llevado a cabo) kantiano de una “metafísica” que pueda presentarse como “ciencia”. Sin embargo, la idea husserliana no toma como modelo a la ciencia naturalista como parámetro o idea de ‘ciencia’, al contrario, la fenomenología como ciencia estricta apriórica es la que puede esclarecer realmente los rendimientos de sentido de cualquier ciencia de la naturaleza.

²²³ En particular el § 5 lógica como teoría *a priori* de la ciencia y § 6 (*a priori* contingente y *a priori* formal).

de las ciencias europeas;²²⁴ no sin pasar por alto las lecciones sobre *Filosofía primera* (*Erste Philosophie*) de los años 1923-1924, que es donde Husserl desarrollará la idea de la fenomenología trascendental como ciencia de los “últimos fundamentos” (*Letztbegründend*).²²⁵ Precisamente estos son los dos sentidos principales de la idea de la fenomenología como filosofía primera: El primer sentido retoma de modo “literal” el término, mas no en el “sentido” o “contenido” aristotélico de la filosofía como *prote philosophie*²²⁶, ya que como Husserl afirma, la idea de la filosofía primera comprende,

Lo que precede en tanto que filosofía primera es una metodología universal se justifica ella misma absolutamente; o en términos teóricos: una ciencia de la totalidad de los principios puros (*a priori*) de todos los conocimientos posibles y de la totalidad de las verdades *a priori* que contienen este sistema de conocimientos, luego de las verdades que son puramente deducibles de estos principios. (Hua VII, 13).

Como es evidente, el método para desvelar la “totalidad de los principios puro” es necesaria la intuición de esencia variación eidética. Por otro lado, el segundo sentido tiene que ver con la forma en que la auténtica filosofía primera puede fundar a las demás ciencias o filosofías segundas.²²⁷

²²⁴ El sentido de una “ciencia” del “mundo de la vida” del § 51 de la *Crisis* tiene que ser comprendido así. Así lo podemos ver ya al comienzo del artículo de 1911 “Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales.” (Hua XXV,3; 7).

²²⁵ Este curso comprende la revisión más amplia de la historia de la filosofía, aunque no en sentido laxo, sino como una “Crítica histórica de las ideas”. Por ello, en estas lecciones encontramos el “camino” o desarrollo histórico de la fenomenología, así como el intento de Husserl por demostrar cómo la fenomenología “teleológicamente” recobra el sentido auténtico de la filosofía. “Por una necesidad intrínseca irremediable, esta disciplina precederá a todas las demás disciplinas filosóficas y debería asumir la fundación metódica y teórica.” (Hua VII, 5). Y, por consiguiente, “el comienzo de la *filosofía primera* sería ella misma desde luego el comienzo de toda filosofía en general.” (Ibidem).

²²⁶ Las famosas lecciones sobre *Erste Philosophie* comienzan aludiendo a Aristóteles como fundador de esta idea. “‘Erste Philosophie’ ist, wie bekannt, als Name, einer philosophischen Disziplin von Aristoteles eingeführt, in der nach aristotelischen Zeit aber durch den zufällig in Gebrauch geratenen Ausdruck ‘Metaphysik’ verdrängt worden.” (Hua VII, 3). Es evidente que no podría guardar igual sentido que aquella de Aristóteles, en tanto filosofía primera cumplirá su principal sentido como fenomenología eidética-trascendental.

²²⁷ Del mismo modo, Heidegger apuntará un sentido de la filosofía (aclarada fenomenológicamente) en tanto “ciencia”, si bien determinada como “originaria”. Como es ampliamente conocido, esta determinación la encontramos solamente en las primeras lecciones de Friburgo, en concreto, en la primera lección de posguerra de 1919 (GA 56/57)²²⁷ y las posteriores lecciones de invierno 1919/1920 (GA 58) y de verano de 1920 (GA 59).²²⁷ En cada una de estas lecciones Heidegger hablará profusamente sobre la idea de la filosofía como “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*) o, también, ciencia del origen (*Ursprungswissenschaft*).²²⁷ La cual tiene como sentido una determinación “auténtica”, que de acuerdo a Heidegger esta enraizada en una experiencia fáctica de la vida. Tal determinación dejará perplejos a los lectores usuales de Syt, pues como

a) El problema de la autodeterminación de la fenomenología como filosofía primera

Como ya hemos descrito más arriba, la determinación de la fenomenología como filosofía primera la encontramos ya tempranamente con Husserl. El conocido íncipit de *La filosofía como ciencia estricta* es ejemplar: “Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta [...]” (Hua XXV,3; 7) Sin embargo, será en la década de 1920²²⁸ cuando Husserl haga los desarrollos más amplios bajo una nueva dirección de análisis que permita ver el problema en su radicalidad. Sin duda, el principal problema de la fenomenología como filosofía primera será su autodeterminación; al asumirse como la ciencia fundamental, la cual incluso permitiría fundar a las demás ciencias (ciencias o filosofías segundas); no obstante, la problemática comienza con el modo cómo puede mostrar ella misma sus propios fundamentos. Y aquí tanto Husserl –en las llamadas *Conferencias de Londres* (Hua XXXV, ;96)- y Heidegger del mismo modo –en la lección de posguerra de 1919 (GA 56/57, 21;16) –recurren a la imagen del barón de Münchhausen.²²⁹ Como es bien conocido, la historia cuenta la hazaña del barón, que al caer en un pantano se tiró de los cabellos para salvarse. Tanto Heidegger como Husserl usan esta imagen para ejemplificar la complejidad y, al mismo tiempo, posibilidad que tiene la fenomenología en tanto ciencia fundamental originaria, la cual es capaz de mostrar sus propios fundamentos. “La circularidad implícita en la idea de una ciencia originaria, es decir, la circularidad de presupuestos y fundamentos que se dan a sí mismos.” (GA 56/57, 16; 21) “Ella (la fenomenología) tendría que justificar su modo adecuado de conocer a través del recurso a los principios que ella misma (y mucho más tarde en su sistema) pone de manifiesto. Hay aquí un círculo y una regresión infinita” (Hua XXXV, ;96). Por ello, los “fundamentos” no pueden provenir de otra ciencia, ya que por esencia “los orígenes

varios de los conceptos centrales del joven Heidegger, solamente en este periodo encontraremos tal denominación. La filosofía como “Ciencia originaria” evolucionara más tarde en la última lección en Friburgo en 1923 en la famosa “Hermenéutica de la facticidad”. Ambos proyectos serán los antecedentes de la “Analítica existencial” de *Syt*. La idea de “ciencia” entre Husserl y Heidegger se aclarará más adelante.

²²⁸ La problemática sobre la fenomenología como *Erste Philosophie* es expuesta por Husserl en las Lecciones de 1923/1924 que llevan el mismo nombre (Hua VII, VIII). (Hua VIII, 249), así como en las *Conferencias de Londres*, cuya ampliación conformará la lección de 1922/1923 *Einleitung in die Philosophie*. (Hua XXXV).

²²⁹ Husserl fue invitado a impartir una serie de conferencias en Londres en el año de 1922. Estas se convertirán en el material principal en las lecciones de Lógica de 1920 y las lecciones de *Ertes Philosophie*. Heidegger recurre al ejemplo en la citada *Kriegnotsemester*. No puede dejar de llamar la atención la cercanía temporal con la que ambos fenomenólogos se refieren a las posibilidades de auto-fundamentación de la fenomenología, lo que la convertiría en realmente en ciencia auténtica.

últimos se pueden concebir sólo desde sí mismos y en sí mismos.” (GA 56/57, ;17) “[...] la fenomenología representa el derecho exclusivo originario e inquebrantable de la ciencia rigurosa. Pero lo logrará siempre que se justifique y aclare absolutamente toda ciencia a partir de sus fuentes originarias” (Hua XXXV,312; 20). Esto es lo que caracteriza la verdadera auto-fundación de la “ciencia originaria” de Heidegger, la cual se mueve similarmente en las mismas directrices de concepción de la fenomenología como “ciencia de los orígenes” (*Wissenschaft von den Ursprüngen*) de Husserl. Tanto Husserl como Heidegger en su concepción de la “ciencia originaria” remiten a la idea griega de ciencia, “[...] “en una ocasión, en los inicios, se identificó con la ciencia sin más, entonces en calidad de *Prote-Philosophia*, se convirtió en la ciencia fundamental.” (GA 56/57, 19). La fenomenología como filosofía primera según Husserl es “[...] ciencia única, absolutamente universal, de la filosofía en el sentido más antiguo del término.” (Hua XXXV, 312;19)²³⁰. Otra manera de referirse a la filosofía primera en tanto ciencia de los primeros principios y primeras causas es como ontología o metafísica. Sin embargo, para Husserl cualquier forma de metafísica u ontología histórica está construida sobre fundamentos abstruso o nebulosamente ininteligibles. Por ello la fenomenología puede metódicamente abordar una nueva ontología o filosofía primera, “Por eso Aristóteles sólo contó con una ontología general de lo real y *esta* ontología tomo para él las veces de ‘filosofía primera’. Le faltó la ontología formal y, por ende, le faltó conocer que ésta precede a la ontología real.” (Hua XVII, 84; 131), la cual no se construye desde un ámbito especulativo o meramente abstracto, la fenomenología como filosofía primera debe “contar con una fundamentación última y, que por ello mismo, debe ser remitida a sí misma” (Hua Dok, III/3, 462; 90), entendiendo que ciencia última pero a partir de lo “concreto”, esto es, como ya dicta el “principio de todos los principios” a partir de lo dado en intuición; en otras palabras, que la fenomenología comienza desde “abajo”, lo que implica un uso de un método genético que permite explicitar la génesis de sentido, esto es, desde la esfera de la facticidad en la experiencia o pasividad para ir subiendo paso a paso hasta la esfera más alta de conocimiento superior.

²³⁰ Ya se ha apuntado en otras investigaciones el cobijo y la relación con las figuras clásicas del pensamiento griego con Husserl y Heidegger. Pareciera que Husserl reconocerá y mantendrá una filiación más cercana a Platón. Esto lo podemos ver en la citadas Conferencias de Londres, en donde Husserl reconoce sólo a dos pensadores de la tradición que influyeron en él para buscar una idea auténtica de filosofías, a saber, Platón y Descartes. Por otro lado, Heidegger de acuerdo con su camino pensante, tendrá más afinidad con Aristóteles, al menos hasta *Ser y tiempo*; mucho más, cargando los problemas de la metafísica de la presencia a Platón. Cfr. Volpi (2012)

Por ello, la tarea más crucial de la ciencia originaria será cómo puede mostrar estos orígenes. Tanto Husserl como Heidegger plantean que estos “orígenes” pueden surgir paralelamente con la ejecución del método fenomenológico. “La renovación de la antigua idea del conocimiento filosófico [implica una] consideración radical del método esencialmente necesario para obtener el conocimiento filosófico. De este modo, la fenomenología trascendental resulta ser la ciencia necesaria del método y la filosofía «primera».” (Hua XXXV, 313; 21) De acuerdo con Heidegger, en la circularidad o auto-fundación de la ciencia originaria está la posibilidad de mostrar sus fundamentos. “La circularidad implícita en la idea de una ciencia originaria, es decir, la circularidad de presupuestos y fundamentos que se dan a sí mismos [...], no es una dificultad artificial y construida con ingenio, sino que es la expresión de una característica esencial de la filosofía y de la naturaleza propia de su método. Este método debe ayudarnos a superar esta circularidad aparentemente insalvable, de manera que nos permita *comprender esta circularidad como necesaria e inherente a la esencia de la filosofía.*” (GA 56/57, 16; 21, *Cursivas nuestras*). Solo apuntamos estas indicaciones de la concepción metódica de la fenomenología, ya que abordaremos esto en el siguiente apartado.²³¹

b) El problema de la fundamentación de la ciencias o filosofías segundas

Una distinción importante de la fenomenología trascendental ya aparece en el §7 de *Ideas I* es aquella entre las llamadas “ciencias de hechos” y las “ciencias de esencias”. De acuerdo con Jacobs, esto comprende ya una “clasificación de las ciencias y una presentación de la fenomenología como disciplina eidética”. (Jacobs 2017, 126). La distinción entre ciencias de hechos y ciencias de esencias, se puede trasladar igualmente como “ciencias empíricas” o “eidéticas”. Las primeras se atienen una “legalidad general” que atiende lo que es “el caso”, el “hecho” o la “contingencia”, de *matter of fact* en sentido humeano, tales como la física, la biología, química etc.; las segundas, por el contrario comprenderían una “legalidad pura, universal y necesaria”. Si bien ambas son ciencias en base a su formulación de “leyes”, y por lo cual se distinguen como tales, sin embargo, solamente las ciencias eidéticas pueden formular “leyes esenciales”, las cuales

²³¹ De acuerdo con Ulrich Melle, “La fenomenología es ciencia filosófica fundamental, es la filosofía primera porque la conciencia pura es el último fundamento de toda comprensión y explicación.” (Luft y Wehrle 2017, 122). Esto se desvelará únicamente mediante la prosecución del método de la variación eidética y la reducción trascendental. “La conciencia pura no es sólo *fundamento* de *conocimiento absoluto*, sino [también] fundamento de *ser absoluto*; es conciencia trascendental, y la fenomenología pura como filosofía primera es fenomenología trascendental”. (Luft y Wehrle 2017, 123. *Cursivas nuestras*). Por ello la fenomenología no es una mera “teoría del conocimiento”, sino verdadera ontología universal.

pueden ser “formales” o “materiales”. Esto tiene que ver directamente con la concepción de la ontología universal deducida de la “lógica” de Husserl.²³² Es así como tenemos una ontología universal con diferentes regiones ontológicas dependiendo de cómo se tome el objeto en cuestión, con lo cual hablaremos de una lógica u ontología ya sea “formal” o “material”. Así, Husserl entiende por ontología “material” “A toda *esfera regional delimitable de un 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*.” (Hua III.1, 126; 211). Por otro lado, una ontología “formal” se encarga de la cuasi-región “objeto en general”, y como ejemplo de esta tenemos a la lógica formal o la aritmética. (Hua XVII, § 87). Si bien la fenomenología se identifica como una ciencia pura o de esencias, las demás ciencias particulares se referirán esta como “un sistema *a priori* del método racional posible en general”. La diferencia entre la fenomenología como filosofía primera y las filosofías segundas se enmarca en la sistemática de la fenomenología. La formulación más clara la encontramos en la entrada para la Enciclopedia Británica de 1927.

La fenomenología desarrollada rigurosa y sistemáticamente en el sentido que acabamos de ensanchar, es idéntica a esta filosofía que abarca *todo* conocimiento genuino. Se divide en la fenomenología eidética (u ontología universal) como *filosofía primera* y en la *filosofía segunda*, la ciencia del universo de los *facta* o de la intersubjetividad trascendental que los encierra a todos ellos sintéticamente. *La filosofía primera es el universo del método para la segunda y en su fundamentación metódica está referida retrospectivamente a sí misma.*²³³ (Hua IX, 298-299; 79. *Cursivas* nuestras).

Si bien habría que aclarar que filosofías segundas no son las ciencias positivas en el sentido corriente, y de las cuales la fenomenología podría ser únicamente una ciencia

²³² “Cada ciencia en su trabajo teórico, tiene que ver exclusivamente con formaciones ‘lógicas’, con formaciones del logos teórico. En este sentido cada ciencia es una ‘lógica’. Pero la lógica en sentido usual es ciencia de lo lógico en general: primero en el sentido de las formaciones de razón judicativa en general, luego también en el sentido de la ciencia de esa razón, esto es, de la subjetividad judicativa en general en cuanto productora de dichas formaciones”. (Hua XVII, 30-31; 76). Lo cual sería del objetivo de *LFLT*, esto es, mostrar el paso desde la “lógica formal” (formaciones de razón judicativa en general) a la “lógica trascendental” (ciencia de esa razón) o la fenomenología trascendental propiamente dicha. “La lógica, podríamos decir, es la autoexposición de la razón pura misma [...] Así, la razón pura, la lógica se refiere a sí misma; la autoexposición de la razón pura es una actividad racional pura y está sometida a los principios que ella misma expone.” (Hua XVII, 34; 79).

²³³ En la versión inglesa de Christopher V. Salmon, este traduce “Así, nuestra última división de la fenomenología completa es como sigue: la fenomenología eidética, o la ontología universal, como filosofía primera; y, como filosofía segunda, la ciencia de la intersubjetividad trascendental o del universo de los hechos” (Encl. Brit. 145).

auxiliar o clarificadora de los principios de cada ciencia, tal como pretenden algunas teorías de la ciencia contemporánea.

Entendida correctamente, tal ciencia fundamental contiene en sí a *todas* las ciencias auténticas *a priori*, mientras que *las ciencias a priori positivas* comunes son *unilaterales*, es decir, *no completamente concretas, puesto que faltan los correlatos noéticos*. El *a priori* ingenuamente alcanzado sólo sirve como «hilo conductor» -no está aún definitivamente fundado. *La fundamentación definitiva presupones la omnilateralidad la plena concreción, que es posible sólo en el seno de la investigación universal trascendental.* (Hua Dok. III, ;461-62; 89)

Comparado con el trabajo de Dilthey, la fenomenología no es únicamente el principio del método de cualquiera ciencia fáctica o particular, “En contraposición con ello, la fenomenología no es una mera doctrina del método de las ciencias, sino que desvela la vida universal en la cual se constituye toda ciencia, y en la cual se constituye, empero, además, todo lo que es, en cualquier sentido que se entienda (cosa, hombres, cultura, valores, etc.) (Hua Dok III/3 462; 90)

Pero la fenomenología no sólo puede fundamentar a las ciencias empíricas, sino también a las precedentes ciencias eidéticas históricas (por ejemplo, la aritmética o geometría), pues sí bien estas son asimismo ciencias eidéticas, solamente con el método eidético pueden transformarse en ciencias auténticas, esto es, como ramas subordinadas a la ciencia eidética fundamental o filosofía primera,

Respecto de las ciencias aprióricas históricamente desarrolladas, desarrolladas en la ingenuidad trascendental, se tiene como consecuencia que sólo una fundamentación fenomenológica radical puede convertirlas en ciencias genuinas, que se justifican metódicamente por completo. Pero precisamente por ello dejan de ser ciencias positivas (dogmáticas) y se vuelven ramas subordinadas de la fenomenología una como ontología eidética universal. (Hua IX, 297; 78).

Entonces, se puede decir que la fenomenología en este sentido es condición posibilita de las ciencias mismas, pero tomando “posibilidad” en el sentido estrictamente fenomenológico, cuyo sentido se deriva igualmente de la eidética, esto es, “*La posibilidad de ser experimentada no quiere decir nunca una vacía posibilidad lógica, sino una posibilidad motivada en el nexo de la experiencia.* Este mismo es de un cabo a otro un nexo de ‘motivación’²³⁴ que acoge motivaciones siempre nuevas y transforma las ya

²³⁴ Nota de Husserl “Hay que observar que este fundamental concepto fenomenológico de motivación, con el que pronto me encontré al llevar a cabo en las *Investigaciones lógicas* el aislamiento de la esfera fenomenológica pura (y en contraste con el concepto de causalidad, referido a la esfera de la *realidad*

formadas. [...] Ello depende exclusivamente de las configuraciones esenciales de tales nexos, que son susceptibles, en todas sus posibilidades, de una exploración puramente eidética.” (Hua III/1, 101; 184-185. Cursivas nuestras).²³⁵ [...] Al mismo tiempo, estas ciencias adquieren -siempre idealmente hablando- gracias al conocimiento de la unidad sistemática de los principios *a priori* supremos ellos mismos, la unidad de un sistema racional²³⁶; estos son las disciplinas de la ‘filosofía segunda’ que es una y que tiene por correlato y dominio la realidad de hecho.” (Hua VII, 13) o del mismo modo “[...] aquel del cual todas las ciencias han acogido los últimos esclarecimientos de sentido de sus rendimientos” (Hua Mat VII, 2).

Como ya hemos apuntado, en la determinación de la filosofía como ciencia auténtica o estricta, Heidegger destacará desde sus primeros cursos universitarios que la ciencia auténtica puede ser descubierta científicamente gracias a un método que también es científico, “[...] la idea de la filosofía como ciencia originaria, en la medida en que precisamente debe hacer visible el origen y la ramificación del ámbito de problemas de esta ciencia, puede ser descubierta y examinada científicamente. Esta misma idea de filosofía debe mostrarse científicamente; y, en tanto que ciencia originaria, sólo puede hacerlo por medio de un método, que, a su vez, sea científico y originario” (GA/56/57, 15; 19). No obstante “En comparación con la ciencia originaria, cada ciencia particular es un *no-principium*, esto es, un *principatum*, es algo derivado y no el origen.” (GA 56/57, 24; 30) Heidegger plantea que la relación entre las ciencias particulares y la ciencia originaria se puede plantear “[...] metodológicamente en términos de un camino que conduce de lo no originario al origen.” (GA 56/57, 25; 30) [...] cada ciencia particular es como tal

trascendente), es una generalización del concepto de motivación con arreglo al cual podemos decir, por ejemplo, *del querer el fin que motiva el querer los medios*. Por lo demás, si el concepto de motivación experimenta, por razones esenciales, diversos giros, los equívocos consiguientes no resultan peligrosos y se presentan incluso como necesarios tan pronto como se han aclarado las situaciones fenomenológicas.” (Hua III/1, 102; 185. Cursivas nuestras).

²³⁵ Ya en la lección de 1910, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, hablando de la posibilidad de la captación de los fenómenos de la percepción de acuerdo con los movimientos del cuerpo, afirmaba Husserl, “Y esto no es una posibilidad vacía sino real, es decir, motivada. [...] De este modo la primera percepción, la que pertenece a la posición originaria de la cabeza y el cuerpo, motiva una multiplicidad de posibles percepciones con otras correspondientes posiciones de la cabeza, el cuerpo, etc. [...] “*Estas posibilidades motivadas se convierten en posiciones motivadas de lo venidero y, por tanto, en expectativa, si en el entramado de lo motivante y de lo motivado discurren cambios fácticos por parte de los fenómenos motivantes*, cambios que, de un modo adecuado a la conciencia, exigen el discurrir correspondiente de *los fenómenos motivados*. Si muevo realmente la cabeza, *espero* los cambios en *los modos de presentación de la cosa o el proceso*.” (Hua XIII, ;181-182. Cursivas nuestras).

²³⁶ “una doctrina universal de la ciencia, y que de ahí ella comprenda toda la teoría de una vida racional, luego una teoría universal de la razón teórica, axiológica y práctica.” (Hua VIII, 6-7).

derivada. Por ello resulta evidente que, a partir de *cada* ciencia particular (sea ésta real o meramente posible), existe un *camino* que conduce a su origen, a la ciencia originaria, a la filosofía.” (GA 56/57, 24; 30). No obstante, para Heidegger, al final este camino tiene que ser abortado ya que tal conducción de las ciencias particulares a la ciencia originaria implicaría el uso de métodos que no aciertan de modo adecuado con la ciencia originaria. Tal es el caso del “método” de una “metafísica inductiva”, el cual pretende remontar desde lo particular hasta el “ser universal”. “[...] esta ciencia no se correspondería ni de lejos con la idea de la ciencia originaria, pues sería resultado y no origen; ella misma se fundaría metodológicamente a través de las ciencias particulares.” (GA 56/57, 27, 33).

Husserl, por su parte, mantendrá hasta el final que la fenomenología como filosofía primera es capaz de fundamentar a las demás ciencias en tanto ciencia apriórica universal en la aclaración de sus rendimientos de sentido, e incluso años antes de la *Crisis* en el artículo para la Enciclopedia Británica de 1927 escribía,

Si tomamos el universo de todas las ciencias empíricas positivas en general y exigimos una fundamentación RADICAL, liberada de toda crisis de fundamentos, ello nos conduce al a priori universal en la fundamentación radical, esto es, en la fundamentación fenomenológica. La configuración genuina de ciencia universal de la facticidad es por ende la fenomenológica; como tal, ella es ciencia universal de la intersubjetividad trascendental fáctica sobre el fundamento metódico de la fenomenología eidética como ciencia de una subjetividad trascendental posible en general. (Hua IX, 298; 78-79).

En cambio, el joven Heidegger sólo introducirá la idea de la determinación de las ciencias particulares por la ciencia originaria, pero al final rechazará tal posibilidad.²³⁷

c) La fenomenología trascendental en la articulación del método estático y genético

Como ya hemos mencionado en el apartado sobre el método fenomenológico, existen diferentes caminos para la reducción, que es lo mismo decir distintos modos de “acceder” al ámbito de la esfera trascendental pura o subjetividad trascendental. Cada uno de estos caminos tendrá ventajas y desventajas frente a los otros. Sin embargo, lo significativo es

²³⁷ En *Syt* constantemente se alude a la primacía de la, por ejemplo, analítica existencial frente a la biología, la psicología o la antropología, al ser ciencias positivas, aunque coincidan temáticamente en el “objeto” de análisis, existen una diferencia ontológica que no permite una conexión directa entre ambas. La diferencia ontológica sólo se deja ver al considerar al ente que puede pensar el ser, en esto radica su primacía óntico-ontológica frente a cualquier ciencia de óntica.

que para Husserl la reducción es el único método que puede convertir a la fenomenología en verdadera filosofía fenomenológica o trascendental. Ahora bien, lo complejo es ver cómo se articula esto frente a la consideración sistemática de la fenomenología. La gran diversidad de temas de las distintas investigaciones maduras de Husserl hace mucho más compleja esta articulación. Para Lohmar el asunto puede ser visto de la siguiente manera. “La fenomenología estática utiliza en gran medida solo el método eidético, en cambio la fenomenología genética frecuentemente (pero no siempre) también es una investigación trascendental, la cual utiliza la reducción trascendental” (Lohmar, 2017, 148). De acuerdo con Holenstein, el método de variación eidética será utilizado todavía en el giro trascendental, “tratado ahora al servicio del análisis de la conciencia trascendental. Ella coloca el método en la aprehensión de lo *a priori*, es decir, en la general y necesaria legalidad de la articulación de la conciencia.” (Holenstein 1972, 23) Finalmente, existe un reacomodo de la fenomenología trascendental en la articulación de los análisis estáticos y genéticos, pues no es que desaparezca o pierda todo valor el análisis eidético, al contrario.

En cierto modo, así, se distingue la fenomenología ‘explicativa’ como la fenomenología de la génesis regulada, y la fenomenología ‘descriptiva’ como la fenomenología de posibles, como siempre, cambiantes formas esenciales en la conciencia pura y su orden teleológico en el ámbito de la razón posible bajo el título de ‘objeto’ (*Gegenstand*) y ‘sentido. (Hua XI, 340).

Por ello, aun cuando Husserl rechaza la identificación que hiciera en las *IL* (1901-1902) entre la “fenomenología” y la “psicología descriptiva”, ya en el pensamiento sistemático hace patente que la “descripción” es una forma fundamental del método estático, y que incluso puede ser emparentado. En el significativo ensayo de 1921 incluido en Hua XI, Husserl declara, “En las lecciones, yo no digo “descriptiva”, sino más bien fenomenología estática.” (Hua XI, 340).

Conclusiones

El acercamiento que hemos apuntado en nuestro trabajo de investigación implicó un retroceso a lo más originario y concreto que determina a toda auténtica fenomenología. La experiencia fáctica de la vida fue un descubrimiento fundamental que tanto Husserl como Heidegger ahondaron. Desafortunadamente cada uno lo abordó en paralelo, sin que hubiera un puente que flanqueara dos de las propuestas más novedosas de la filosofía contemporánea -al punto que todavía sigue dando impulsos a ésta.

A manera de síntesis describiremos los puntos desarrollados en la presente tesis doctoral, para de este modo ir entresacando los resultados que obtuvimos en cada uno de ellos, mostrando con eso una mejor comprensión de la problemática de la experiencia de la vida fáctica con los fundadores de la fenomenología.

En el primer capítulo, desplegamos las posturas en torno a la problemática de la conciencia o vida tanto con el neokantiano Paul Natorp y el historicismo hermenéutico de Wilhelm Dilthey. Aunque son dos personajes que al principio pueden parecer tan disímiles, no obstante, contribuyeron ampliamente en el abordaje y posterior desarrollo del tema que ocupa nuestra investigación. El contexto dominante entre neokantismo y las filosofías de la vida fue determinante para la fenomenología, y ello se ve en el vocabulario y problemáticas a los que se verán orillados tanto Husserl como Heidegger. La hegemonía de la teoría del conocimiento neokantiana será un punto de ataque compartido por Heidegger y Husserl, el primero con la crítica al carácter teorético de la filosofía, apuntando al ámbito de lo pre-teorético como el estrato más fundamental, asunto que Husserl venía trabajando también con la idea de “mundo de la vida” -si bien primero con la idea del “concepto natural de mundo-, la cual también tiene un carácter pre-científico visto desde el terreno de las ciencias, pero también un contexto práctico enfocado en el contexto “ingenuo” de la vida del ego cotidiano. Ahora bien, aun separadamente, el estrato de lo pre-teorético o pre-científico no es una mera inversión de la postura neokantiana que daba prioridad a lo teorético, sino la comprensión más amplia de conocimiento que no deja de lado la esfera primigenia de la facticidad de la vida.

Por otro lado, el primer capítulo se desarrolló también el argumento central de Natorp en torno a la crítica del análisis de la subjetividad husserliana. Esta crítica resultará positiva en tanto catalizó hacia una profundización inmanente de la fenomenología hacia la esfera originaria de la conciencia. Esta misma crítica estuvo en la mira de los primeros análisis del joven Heidegger. Por otro lado, la revisión tardía de Husserl de la psicología

descriptiva de Dilthey, y del intercambio en las cartas a raíz de la crítica del primero a éste en el artículo aparecido en la Revista *Logos*, muestra cómo la fenomenología va tomando forma como una fenomenología universal o trascendental, al profundizar en el mundo del espíritu. En el caso de Heidegger también resultará provechoso el contacto con la psicología de Dilthey para la comprensión de la vida fáctica o la analítica existencial del Dasein en tanto histórico.

En el capítulo segundo, abordamos la compleja diferenciación entre los métodos fundamentales de la fenomenología, esto es, la reducción y la eidética. Esta distinción es importante en vistas a la conexión con el trabajo de la descripción fenomenológica, la cual compartirá tanto Husserl como Heidegger. La indicación formal fue la propuesta del joven Heidegger a lo que él consideraba una aprehensión temática de lo “general” en la fenomenología de Husserl. No obstante, se mantiene un punto en ambas propuestas, la captación de las estructuras esenciales a partir del darse concreto de la experiencia, la cual no es una hipostasis, sino la verdadera captación del *a priori* fenomenológico.

Ya en el capítulo tercero intentamos vincular la *Lebenswelt* y el estar-en-el-mundo. Este punto se enfocó en realizar un rastreo del concepto de mundo de vida desde las Lecciones de 1907 de Husserl. Ahí Husserl hablará del concepto “natural de mundo”, el cual es tomado en préstamo de Avenarius si bien con transformaciones desde la fenomenología en el giro trascendental, las cuales, sin embargo, llegarán a convertirse en el caballo de batalla de la filosofía madura del padre de la fenomenología. Gran parte de los escollos de la fenomenología encontrarán respuesta en la vía de la ontología del mundo de la vida; vía que sólo cumple su sentido si se conjuga con las otras vías que Husserl planteó a lo largo de su itinerario pensante, a saber, la vía cartesiana y la de la psicología.

La fenomenología del mundo de la vida, al mismo tiempo, comprende una concepción más amplia de la reducción fenomenológica. Será mediante la reducción que la fenomenología del mundo de la vida revele la auténtica correlación entre una subjetividad trascendental constituyente, pero que, al mismo tiempo, obtiene su “sentido” a partir del pre-darse del mundo. Por ello la fenomenología trascendental - radicalizando la correlación noético-noemática-, devendrá en un planteamiento amplio, por un lado, entre la vía cartesiana que mostraba el carácter apodíctico de una subjetividad trascendental constituyente del mundo y, por otro lado, el carácter universal del “sentido” que se da en el pre-darse del mundo, a saber, como primigenio mundo de la vida. Asimismo, en este mismo plano encontramos el planteamiento del mundo como

“horizonte”. Este será un aspecto que muestre una ampliación de la intencionalidad, pues ya no se considerará solamente el contenido ingrediente y el objeto intencional como en *IL*, sino la correlación entre el carácter del yo, como polo de intenciones -también como yo de afecciones-, así como la correlación entre el sujeto -bien comprendido como “trascendental”- con la “trascendencia” del mundo, el cual ahora es comprendido como la suma o configuración de toda la cadena de intenciones.

Derivado de lo anterior, con Heidegger empezamos a notar con más amplitud las referencias que aparecen a *Syt* en relación con la fenomenología madura de su maestro, específicamente las concernientes al mundo de la vida, lo cual va más allá de las referencias del propio Heidegger, las cuales se circunscriben en su mayoría a *Investigaciones Lógicas*. Esto da cuenta de la cercanía con trabajos de la llamada fenomenología trascendental y, aún más, con las investigaciones -no sin dificultad de sistematización- de la fenomenología del mundo de la vida; especialmente en el retroceso desde el carácter idealizante y teórico de las ciencias -en el planteamiento de Husserl-, hacia la esfera del concreto, fáctico y pre-teórico carácter del mundo de la vida. Esta vía será seguida casi en paralelo por Heidegger desde las primeras lecciones de Friburgo y culminará en *Syt*, principalmente en la Primera Sección donde se tematiza la estructura del estar-en-el-mundo. Es evidente que la cuestión del “mundo” con Husserl y Heidegger resulta determinante como tema en común. Pero esto no es tan fácil de justificar si solo nos atenemos en una lectura superficial de lo que se juega en este ámbito. Las dificultades no son mínimas si consideramos los problemas internos de la configuración metódica con Husserl, la cual implica una diferenciación entre los dos métodos fundamentales de la fenomenología. Mediante el método de la indicación formal se descubren las diversas estructuras del Dasein, y, del mismo modo, un concepto eidético del mundo con la idea de mundanidad del mundo en general. Pero ni en Husserl y en Heidegger lo “en general” es algo desapegado de lo fáctico, sino que se descubre eso “general”, mediante una variación, a partir de lo dado en la experiencia.

Un punto central derivado de los análisis eidéticos de Husserl fueron sus investigaciones concernientes a la lógica pura -la cual no se identifica simplemente con la idea de una lógica de las reglas del pensar-, será apuntar una lógica filosófica u originaria. Esta idea contrasta con la “lógica del origen” neokantiana que daba una primacía al aspecto lógico del pensamiento, al punto que suprimen la distinción kantiana entre sensibilidad y entendimiento, justificando el conocimiento puramente como una “producción” del pensar. Con ello se priorizaba únicamente el carácter objetivo de lo

lógico, pero fue un mérito de la fenomenología haber evidenciado un conocimiento no en base a una explicación formalista casi axiomática, sino en el descubrimiento de la fuente que cumple el sentido, esto es, la subjetividad trascendental.

Sin embargo, Heidegger verá en la concepción de la subjetividad trascendental de su maestro una recaída en la subjetividad moderna, pero ya no siguió de cerca las investigaciones de Husserl concernientes al modo en que toda subjetividad trascendental se relaciona con un ego fáctico. Este fue un problema que Husserl sólo pudo comprender en sus desarrollos más tardíos con los problemas de la individuación. Aunque ambos desarrollos se dan por separado, en Husserl la relación entre el carácter factual de la subjetividad da cuenta del modo ingenuo de vivir sus efectuaciones intencionales. Por ello hablará de un despertar a partir del descubrimiento metódico de sus efectuaciones intencionales, esto es, del ego despierto de su vivir anónimo. Heidegger, por su parte, con el carácter inmediato de vivir cotidiano del Dasein muestra el carácter inauténtico en que se da ese vivir, y será solo mediante una ruptura radical con esa caída en el mundo, que tendrá la capacidad de un modo de vivir auténtico.

Finalmente, el último capítulo se vincularon las dos propuestas ontológicas de Husserl y Heidegger. Aunque no se vea muy claramente en una visión rápida, ambas discusiones ontológicas están conectadas en base a las paralelas investigaciones lógicas en sentido fenomenológico que cada uno desarrolló. Lo complejo del asunto en el caso de Husserl es que se tiene que ver en perspectivas todo su itinerario investigativo en torno a la temática lógica, lo cual -tomando sus propias palabras- no es para personas "indolentes". Por ello, cuando Heidegger crítica a la ontología de Husserl, esta crítica se ciernen a la comprensión de la ontología que va de *IL* a *Ideas I*, y se hace muy pocas referencias a los desarrollos más maduros de la ontología. Lo novedoso de los desarrollos tardíos de Husserl, es que con ellos se va profundizando en una concepción universal de la ontología, la cual no es una mera "ontología formal" o "material", sino una ontología universal concreta, pues se atiende al carácter experiencial de lo dado. Como es ampliamente conocido, Heidegger irrumpió en escenario filosófico por su novedosa propuesta ontológica que se alejaba de las viejas tendencias metafísicas abstractas, pues se constituía -o al menos eso indicaba el programa de *Syt*- a partir de la analítica existencial, la cual partía de la cotidianidad media del Dasein. Tanto Husserl como para Heidegger, la experiencia ingenua del estar en el mundo no es un punto de llegada, sino mostrar cómo a partir de este modo de ser puede acceder a la esfera del sentido...(ser).

Bibliografía

La forma en que se citará la Bibliografía Primaria se hará de acuerdo con las abreviaturas de las obras completas tanto de Husserl como de Heidegger. Así, para las obras de la serie *Husserliana* se abreviará “Hua”, indicando después el volumen en romano y, por otro lado, el número de página en arábigo; cuando exista traducción al español de la obra en cuestión se indicará la página, separadamente, por punto y coma. En el caso de la *Gesamtaugabe* se abreviará “GA” y se indicará el volumen con arábigo, después de la coma se indicará la página igualmente en arábigo; de la misma forma que las obras de Husserl, cuando exista traducción se indicarán, a continuación, con punto y coma. Se aplica el mismo formato para documentos y cartas de Husserl y Heidegger.

Para no cansar al lector con las citas de las obras más comunes de Husserl y Heidegger utilizadas en nuestro trabajo, se usarán las siguientes siglas,

IL	<i>Investigaciones lógicas</i>
Ideas I	<i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Libro I)</i>
LFLT	<i>Lógica formal y lógica trascendental</i>
Syt	<i>Ser y tiempo</i>
MC	<i>Meditaciones cartesianas</i>
EJ	<i>Experiencia y juicio</i>
IFA	<i>Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp].</i>

Bibliografía Primaria

Obras de Husserl

Husserliana (Hua) I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. La Haya: Martinus Nijhoff. 1973. Versión española: *Meditaciones cartesianas.* 1950. Trad. Mario A. Presas. Madrid: Editorial Tecnos, 2009. Y *Conferencias de París: Introducción a la fenomenología trascendental.* Trad. de Antonio Ziri6n. M6xico DF: UNAM, 2009.

Husserliana II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. Versión española: *La idea de la fenomenología.* Trad. por Miguel García-Baró. M6xico DF: FCE/UNAM, 2015.

Husserliana, III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einföhrung in die reine Phänomenologie. Reedici6n de Karl Schuhmann. La Haya: Martinus Nijhoff. 1977. Versi6n espa6ola: *Ideas relativas a una fenomenol6gia pura y una filosofía fenomenol6gica. Libro primero: Introducci6n general a la fenomenol6gia pura.* Trad. de Antonio Ziri6n Quijano. M6xico: FCE / UNAM, 2013.

Husserliana IV. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952. Versi6n espa6ola: *Ideas relativas a una fenomenol6gia pura y una filosofía fenomenol6gica: investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n.* Trad. por Antonio Ziri6n. M6xico: FCE, 2014.

Husserliana, V. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. 1971. Versi6n espa6ola: *Ideas relativas a una fenomenol6gia pura y una filosofía fenomenol6gica. Libro tercero: La fenomenol6gia y los fundamentos de las ciencias.* Trad. Luis E. Gonz6les. M6xico: FCE/UNAM, 2014.

Husserliana, VI. Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. La Haya: Martinus Nijhoff. 1954. Versi6n espa6ola: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenol6gia trascendental.* Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

Husserliana, VII. Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. La Haya: Martinus Nijhoff. 1956.

Husserliana, VIII. Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. La Haya: Martinus Nijhoff, 1959.

- Husserliana, IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* La Haya: Martinus Nijhoff. 1968. Versión española del artículo: *El artículo de la Encyclopædia Britannica.* Trad. Antonio Z. México: UNAM, 1990.
- Husserliana, XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926).* La Haya: Martinus Nijhoff. 1966.
- Husserliana, XIII. Zur Phänomenologie der intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1935. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920.* 19173a. Versión española de la lección: *Problemas fundamentales de la fenomenología .* Trad. Javier San Martín y César Moreno. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Husserliana, XVII. Formale and transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* La Haya: Martinus Nijhoff. 1974. Versión española: *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica.* Trad. Luis Villoro. México: UNAM, 2009.
- Husserliana XVI. Ding und Raum. Vorlesungen 1907. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.*
- Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik.* The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975. Versión española: *Investigaciones lógicas 1.* Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Husserliana XIX/1 Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.* Versión española: *Investigaciones lógicas 2.* Traducido por Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Husserliana XIX/2. Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913).* The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002. Versión española: *Investigaciones lógicas 2.* Traducido por Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Husserliana XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1985.*
- Husserliana, XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921).* The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986. Versión española del artículo: *La filosofía como ciencia estricta.* Trad. de Elsa Tabenig. La Plata, Terramar, 2007.

Husserliana, XXVII. *Aufsätze und Vorträge. (1922-1937)*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988. Versión española de los artículos: *Renovación del hombre y la cultura*. Madrid: Anthropos, 2012.

Husserliana, XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Husserliana, XXXV. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Dordrecht: Kluwer. Versión española de las conferencias: *Las conferencias de Londres*. Trad. Ramsés Sánchez Soberano. Salamanca: Sígueme, 2012.

Husserliana, XXXII. *Natur Und Geist, Vorlesungen Sommersemester 1927*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers. 2001.

Husserliana XXXIX. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. New York: Springer, 2008. Trad. de fragmentos inédita de Roberto Walton: *El mundo de la vida explicitaciones del mundo predado y de su constitución. Textos del legado (1916-1937)*.

Husserliana, XLI. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. New York: Springer, 2012.

Dokumente

Husserliana. Edmund Husserl Dokumente I. (Hua Dok I). Schuhmann, Karl. *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1981.

Husserl, Edmund. *Briefwechsel*. Dokumente III. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Band 2: Die Münchener Phänomenologen.

Band 3: Die Göttinger Schule.²³⁸

Band 4: Die Freiburger Schüler.

Band 5: Die Neukantianer.

Materialien

²³⁸ La traducción de las cartas de Husserl a Mahnke citadas provienen del Apéndice de Cristin, Renato. *Fenomenología de la historicidad: el problema de la historicidad en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal, 2000.

Husserliana, Materialienband IV (Hua Mat IV). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919.* Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Edmund Husserl Materialienband VII. *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909.* Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2005.

Edición fuera de Husserliana

Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica.* Trad. Jas Reuter. México: UNAM, 1980.

Husserl, Edmund. «V Investigación lógica.» Trad. por Miguel García-Baró. Inédito, s.f.

Obras de Heidegger

Heidegger, Martin. Gesamtausgabe (GA). Fráncfort del Meno: Klostermann.

Gesamtausgabe 1. Frühe Schriften (1912–1916), 1978.

Gesamtausgabe 2. Sein und Zeit (1927), 1977. Versión española: *Ser y tiempo*, trad. J. Rivera, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

Gesamtausgabe 3. Kant und das Problem der Metaphysik (1929), 1991. Versión española: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. Ibscher Roth/ Revisión de E. Cecilia Frost, FCE, 1996 (Nueva ed. revisada por G. Leyva 2013 / 1ª ed.: 1954).

Gesamtausgabe 14. Zur Sache des Denkens (1962–1964), 2007. Versión española: *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, Tecnos, Madrid, 1999.

Gesamtausgabe 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976), 2000.

Gesamtausgabe 17. Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter semester 1923/24), 2006. Versión española: *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J. J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2008.

Gesamtausgabe 18. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Summer semester 1924), 2002.

Gesamtausgabe 19. Platon: Sophistes (Winter semester 1924/25), 1992.

Gesamtausgabe 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Summer semester 1925), 1994. Versión española: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, J. Aspiunza, Alianza Editorial, 2006.

- Gesamtausgabe 21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Winter semester 1925/26), 1995. Versión española: Lógica. La pregunta por la verdad, trad. J. A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2004.*
- Gesamtausgabe 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie (Summer semester 1927), 1997. Los problemas fundamentales de la fenomenología, trad. J. J. García Norro, Trotta, Madrid, 2000.*
- Gesamtausgabe 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Summer semester 1928), 1990. Versión española: Fundamentos metafísicos de la lógica, trad. J. J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2008.*
- Gesamtausgabe 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Winter semester 1929/30), 2004. Versión española: Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad, trad. A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2007.*
- Gesamtausgabe 33. Aristoteles, Metaphysik J 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Summer semester 1931), 2006.*
- Gesamtausgabe (GA) 56/57. Zur bestimmung der Philosophie. 1987. Versión española de la lección de 1919: La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Trad. Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.*
- Gesamtausgabe 58. Grundprobleme der Phänomenologie (Winter semester 1919/20), 1992. Versión española: Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920), trad. F. de Lara, Alianza, Madrid, 2014.*
- Gesamtausgabe 59. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Summer semester 1920), 1993.*
- Gesamtausgabe 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion, ed. M. Jung et T. Regehly / 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Summer semester 1921) / 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. 1995. Versión española: Introducción a la fenomenología de la religión, trad. J. Uscatescu, Siruela, Madrid, 2005. - Estudios sobre mística medieval, trad. J. Muñoz, FCE, México, 1997.*
- Gesamtausgabe 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter semester 1921/22), 1994.*
- Gesamtausgabe 62. Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Summer semester 1922), 2005. Versión española del tratado: Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp, trad. J. Adrián Escudero, Editorial Trotta, Madrid, 2002.*

Gesamtausgabe 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Summer semester 1923), 1995.
Versión española: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza,
Alianza Editorial, Madrid, 2008.

Gesamtausgabe 64. Der Begriff der Zeit (1924), 2004.

Ediciones fuera de *Gesamtausgabe*

Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften (1992-1993),
pp. 143-177. Versión española de las conferencias: "*El trabajo de investigación de
Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo (1925)*",
en: M. H., *Tiempo e historia*, trad. J. Adrián Escudero, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaft (1989), pp. 237-
269. Versión española: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles
(Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Trad. Jesús Adrián
Escudero, Madrid, Trotta, 2002.

Heidegger, Martin. "*¡Alma mía!*" *Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*. Buenos Aires :
Manantial, 2008.

Literatura Secundaria

Arrien, Sophie-Jan. «Natorp et Heidegger: une science est-elle possible?» En *Heidegger en
Dialogue 1912-1930: Rencontres, Affinités et Confrontations*, de Servanne Jollivet y
Claude Romano. Paris: Vrin, 2009.

Bermes, Christian. «Lebenswelt (1836-1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur
Inszenierung des Erlebens.» *Archiv für Begriffsgeschichte*, nº 44 (2002): 175-197.

—. *Welt als Thema der Philosophie vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*.
Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

Bianco, Giuseppe. "Philosophies of Life". En P. Gordon & W. Breckman (Eds.), *The
Cambridge History of Modern European Thought* (The Cambridge History of
Modern European Thought, pp. 153-175). Cambridge: Cambridge University Press,
2019.

Bicega, Victor. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer,
2010.

Biemel , Walter. «Der Briefwechsel Dilthey-Husserl mit einleitender Bemerkung von
Walter Biemel.» *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 2, nº I (1957):
103-124.

- Bernet, Rudolf, Iso Kern, y Eduard Marbach. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993.
- Brentano, Franz. «Psicología desde un punto de vista empírico.» 1935. El primer libro fue traducido por Jose Gaós; el segundo libro por Hernán Scholten.
<http://www.rua.unam.mx/objeto/5105/psicologia-desde-un-punto-de-vista-empirico> (último acceso: 07 de enero de 2017).
- Bruzina, Ronald. *Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928 - 1938*. London: Yale University Press/ New Haven , 2004.
- Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- Cassirer, Ernst . *El problema del conocimiento*. Trad. Wenceslao Roces. Vol. IV. Madrid: FCE, 1956.
- Carlson, Sacha. «El sentido de la fenomenología en Marc Richir y Edmund Husserl.» *Eikasía*, 2014: 11-40.
- Carr, David. *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- . «Husserl's Problematic Concept of the Life-World.» *American Philosophical Quarterly* 7, nº 4 (1970): 331-339.
- . «The Emergence and Transformation of Husserl's Concept of World.» En *Phenomenology and the Transcendental*, de Sara Heinämaa, Mirja Hartimo y Timo Miettinen, 175-189. New York: Routledge, 2014.
- Chang, Han-Liang . «Semiotician or hermeneutician? Jakob von Uexküll revisited.» *Sign Systems Studies* 31, nº 1 (2004): 1-26.
- Courtine, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1990.
- . «Reduction, Construction, Destruction of a three-way Dialogue: Natorp, Husserl and Heidegger.» En *Variations on Truth. Approaches in Contemporary Phenomenology*, de Pol Vandavelde y Kevin Hermsberg. New York: Continuum, 2011.
- Cristin , Renato. *Fenomenología de la historicidad: el problema de la historicidad en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal, 2000.
- Crowell, Steven. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2002.

De Santis, Daniele. "Variation and Conflict Remarks on Husserl's Method of Eidetic Variation", en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, 3, 2018, pp. 15-37.

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Leipzig: 1971.

Dilthey, Wilhelm. Crítica de la razón histórica. Editado por Hans-Ulrich Lessing. Trad. Carlos Moya. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

—. *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

—. *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundar el estudio de la sociedad y de la historia*. Traducido por Eugenio Ímaz. Vol. I. México: FCE, 1978a.

—. *Psicología y teoría del conocimiento*. Traducido por Eugenio Ímaz. Vol. VI. México: FCE, 1978b.

—. *Teoría de las concepciones del mundo*. Traducido por Eugenio Ímaz. Vol. VIII. México: FCE, 1978.

Fernández Labastida, Francisco. La antropología de Wilhelm Dilthey. Roma: Apollinare Studi, 2001.

Gadamer, H.-G. Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Ediciones Sígueme-Salamanca, 1984.

Gander, Hans-Helmuth. Husserl-Lexikon. Darmstadt: WBG, 2010.

Gens, Jean-Claude. La pensée herméneutique de Dilthey: entre néo-kantisme et phénoménologie. Villeneuve-d'Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

Geschichte des HusserlArchivs/History of the HusserlArchives. Herausgegeben vom HusserlArchiv, Springer, Berlin/Heidelberg, 2007

Granja, Dulce Maria. «El Neokantismo en México.» *Signos Filosóficos* 1, nº 2 (julio-diciembre 1999): 9-31.

Grondin, Jean . *Introducción a la hermenéutica*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 1999.

Grondin, Jean. «El paso de la hermenéutica de Heidegger a la Gadamer.» En *Entre fenomenología y hermenéutica: In memoriam Franco Volpi*, de Francisco de Lara , 139-163. Madrid: Plaza y Valdés , 2011.

Großheim, Michael. «Phänomenologie des Bewußtseins oder Phänomenologie des „Lebens“? Husserl und Heidegger in Freiburg.» En *Heidegger und Husserl. Neue*

- Perspektiven*, de Günter Figal y Hans-Helmuth Gander, 101-136. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.
- Held, Klaus. «Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt.» *Phänomenologische Forschungen*, nº 24/25 (1991): 305-337.
- Hendrik, Pos. «The methodological Difference Between Natorp and Husserl concerning the question of subjectivity.» *Inédito*. 1925.
- Holenstein, Elmar. *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der Passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.
- Jacobs, Hanne. «Die Idee der Phänomenologie.» en Luft, Sebastian, y Maren Wehrle. *Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2017.
- Jansen, Julia. «Eidetik.» en Luft, Sebastian, y Maren Wehrle. *Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2017.
- Gallagher, Shaun, y Dan Zahavi. *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza, 2013.
- Kerckhoven, Guy Van . «El desarrollo de la idea de psicología. En torno a las 'Ideas' y su lectura fenomenológica.» *Revista de filosofía* XII, nº 21 (1999): 157-198.
- . «Zur Genese des Begriffs "Lebenswelt" bei Edmund.» *Archiv für Begriffsgeschichte*, nº 29 (1985): 182-203.
- Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time."* Berkeley: University of California Press, 1993.
- Köhnke, Klaus Christian. *Surgimiento y auge del neokantismo*. Trad. por J. Andrés Ancona. México: FCE, 2011.
- Landgrebe, Ludwig. «Husserls Abschied vom Cartesianismus.» En *Der Weg der Phänomenologie: Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, de Ludwig Landgrebe, 163 - 206. Gütersloh: Mohn. 1963.
- Levinas, Emmanuel, *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Lohmar, Dieter. «Zu der Entstehung Und den Ausgangsmaterialien Von Edmund Husserls Werk Erfahrung Und Urteil.» *Husserl Studies* 13 (1996): 31-71.
- Lohmar, Dieter. «El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética.» *Investigaciones fenomenológicas*, nº 5 (2007): 9-47.

- Lohmar, Dieter. «Genetic Phenomenology.» En *The Routledge Companion to Phenomenology*, de Sebastian Luft y Søren Overgaard, 266-275. New York: Routledge, 2012.
- Lohmar, Dieter, «Genetische Phenomenologie. » en Luft, Sebastian, y Maren Wehrle. *Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2017.
- Luft, Sebastian. *"Phänomenologie der Phänomenologie". Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink (Phaenomenologica, 166)*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- . (2004) «Die Archivierung des husserlschen Nachlasses 1933–1935.» *Husserl Studies* 20 : 1-23.
- . «Husserl y la fenomenología trascendental.» *Enrahonar*, 2016: 15-34.
- . «Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der "Wissenschaft von der Lebenswelt".» *Archiv für Begriffsgeschichte*, nº 53 (2011): 137-152.
- . *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Evanston: Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology, 2011.
- . "Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der "Wissenschaft von der Lebenswelt"." *Archiv für Begriffsgeschichte*, no. 53 (2011): 137-152.
- . «Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude.» *Continental Philosophy Review*, nº 31 (1998): 153-170.
- Luft, Sebastian, and Maren Wehrle. *Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2017.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
- Mohanty, Jitendra . *The development of Husserl's thought*. Vol. 45, de *The Cambridge Companion to Husserl (Cambridge Companions to Philosophy)*, de Barry Smith y David Woodruff, 45-77. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Montavont, Anne. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- Moran, Dermot. «From the Natural Attitude to the Life-World.» En *Husserl's Ideen*, de Lester Embree y Thomas Nenon, 105-124. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2013.
- Natorp, Paul. «Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (Erster Aufsatz).» En *Philosophische Monatshefte*, 23: 257–286 (1887).

- Natorp, Paul, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübinge, J.C.B., Mohr, 1912.
- Natorp, Paul. *Kant y la escuela de Marburgo*. Traducido por J. V. Viqueira. México: Porrúa, 2007.
- Overgaard, Søren . *Husserl and Heidegger on Being in the World* . Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2004.
- Orth, Ernst Wolfgang. *Edmund Husserls "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie"*. *Vernunft und Kultur*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- Rikert, Heinrich. *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen: Verlag von Mohr, 1920.
- San Martín, Javier. *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED, 1986.
- Seron, Denis. «Brentano's Project of Descriptive Psychology.» En *Routledge Handbook of Brentano and the Brentano School*, de U. Kriegel, 376. Florence: Taylor & Francis Group, 2017
- Sowa, Rochus. «Eidetics and its methodology.» En *The Routledge Companion to Phenomenology*, de Sebastian Luft y Søren Overgaard, 254-265. New York: Routledge , 2012.
- Sowa, Rochus. «Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik.» *Phänomenologische Forschungen*, 2007: 5-37.
- Staiti, Andrea. *Husserl's Transcendental Phenomenology: nature, spirit and life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Steinbock, Anthony. *Home and Beyond: generative phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1995.
- Sokolowski, Robert. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Vol. XVIII. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1979.
- Theodorou, Panos. *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordially*,. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer, 2015.
- Ulrich, Melle, «Systematischer Überblick über Husserls phänomenologisches Projekt.» en Luft, S., y Maren W. *Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2017.
- Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades / Universidad de San Buenaventura Cali, 2015.
- . *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993.

- Welton, Donn. *The new Husserl*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- . *The other Husserl: the horizon of transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- Volpi, Franco, Heidegger y Aristóteles. Trad. María Julia de Ruschi. Buenos Aires: FCE, 2012.
- Von Herrmann, F.W. *Hermeneutik und Reflexion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Klostermann, Frankfurt am Main 2000.
- Xolocotzi, Ángel, «Mundo circundante y mundo de vida en 1919: Contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger.», Adrián, Jesús (Ed.). *Studia heideggeriana V: Heidegger-Husserl*, 2016: 71-97.
- . *Subjetividad radical y comprensión afectiva: el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. Mexico: Plaza y Valdés , 2007.
- . *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a, Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, 2004
- Zahavi, Dan. «Analytic and Continental philosophy: From duality through plurality to (some kind of) unit.» En *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives*, de S. Rinofner-Kreidl y H.A Wiltsche. De Gruyter, 2016.
- Zahavi, Dan. «How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection.» *Continental Philosophy Review* 36, nº 2 (2003): 155-176.
- Gallagher, S. y Zahavi, D. *La mente fenomenológica*. Trad. Marta Jorba. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Zirión, A. y Xolocotzi, A. *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*, México: Miguel Ángel Porrúa, 2018.