

## Heidegger, ¿lector de Husserl? Adecuación y apodicticidad en la fenomenología trascendental

Rosemary Rizo-Patrón

Pontificia Universidad Católica del Perú

El propósito del siguiente trabajo es examinar la lectura que hace Heidegger de Husserl a la luz del tema de la *adaequatio*, rótulo bajo el cual se justifica la asimilación del pensamiento de Husserl a la historia de la "metafísica de la presencia", siguiendo las huellas de Platón a Hegel. El examen se refiere a algunos textos en los que se insinúa esta *gigantomaquia* contemporánea que –aunque mal comprendida por muchos– ha influido en la recepción de la obra de Husserl en el siglo XX. Sobre la base de unos textos de 1922/23, la A. señala la anticipación husserliana del abandono del ideal de adecuación en la fenomenología trascendental. Aunque Heidegger jamás aceptará esta anticipación, sí le reconocerá –en su último seminario de 1973– el haberle brindado la ocasión de concebir la *diferencia ontológica* y la concepción ec-stática del *Dasein*.

\*

"Heidegger, Husserl's reader? Adequacy and Apodicticity in Transcendental Phenomenology". The purpose of this essay is to examine Heidegger's reading of Husserl in light of the theme of *adaequatio*, under which Husserl's assimilation into the history of the "metaphysics of presence" is often justified as having followed the steps leading from Plato to Hegel. This examination refers to some texts that hint at this contemporary *gigantomachia* which –although misunderstood by many– has influenced the 20th-Century reception of Husserl's work. Relying on some 1922/23 texts, the A. points out the Husserlian anticipation of the abandonment of the ideal of *adaequatio* in transcendental phenomenology. Although Heidegger never acknowledged this anticipation, during his last 1973 seminar he did recognize Husserl's having provided him with the occasion to conceive the *ontological difference* and the ec-static concept of *Dasein*.

1. Husserl y “el final de la filosofía”

En una obra tardía, de 1966, al preguntarse “¿En qué ha entrado la filosofía, en la época presente, en su estadio final?”, Heidegger aclara que se está refiriendo al “acabamiento de la metafísica”, entendiendo por este concepto a la filosofía que se desarrolla en Occidente, “de un extremo a otro”, desde “el pensamiento de Platón”<sup>1</sup>. Si se halla en su estadio final es porque se halla en el momento de “reconcentra(r) las posibilidades más extremas” de las decisiones historiales que se tomaron “desde la época de la filosofía griega”, re-concentración que se da irremediamente bajo la forma del desarrollo de las diversas ciencias modernas, así como de “su emancipación de la filosofía”. Se trata, pues, del “comienzo de la civilización mundial” que coincide con la eclosión y dispersión de las ciencias tecnificadas, al mismo tiempo que con la “descomposición de la filosofía”. Este acabamiento concierne, evidentemente, “el asunto” (*die Sache*) del pensar, que durante esta historia permaneció impensado.

Ahora bien, de acuerdo con Heidegger, más allá de Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche, que marcan los hitos de esta saga agónica, más allá de la explosión de la unidad del saber y la dispersión positivista de las ciencias tecnificadas en el siglo XIX (que, en el siglo XX, se dará bajo la forma de un “comienzo de la civilización mundial” bajo el imperio de la técnica), la tradición metafísica vuelve a renacer –a inicios del siglo XX– en el intento husserliano de pensar “la cosa misma” (*die Sache selbst*)<sup>2</sup>. Heidegger admite que Husserl tiene “blancos”

<sup>1</sup> Heidegger, Martin, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en: *Zur Sache des Denkens*, Tübinga: Max Niemeyer, 1976, pp. 61-80 (de ahora en adelante ZSD). Cf. también la versión de Andrés Sánchez Pascual, “El final de la filosofía y la tarea del pensar” (1966), en: Sartre, Jean-Paul; Heidegger, Martin; Jaspers, Karl y otros, *Kierkegaard vivo*, Madrid: Alianza Editorial, 1970, pp. 125-152.

<sup>2</sup> Husserl habría retomado, cien años después, el llamado hegeliano a “las cosas mismas” en el Prefacio de su obra de 1807, *Sistema de la ciencia. Primera parte: La fenomenología del espíritu*. Heidegger añade cómo Hegel, en esta obra, identifica “la cosa misma” con el “método”, esto es, el “movimiento del pensamiento”, debiendo entenderse como “lo verdadero de la filosofía”, por ende, no sólo como *sustancia* sino también como *sujeto*

distintos de los que Hegel tuvo en mente: la psicología naturalista y el historicismo, que habrían pretendido, cada cual desde su trinchera, o bien detentar el método científico auténtico de investigación de la conciencia o bien manejar adecuadamente el problema de la proliferación de puntos de vista y cosmovisiones filosóficas<sup>3</sup>. Sin embargo, ya desde las *Investigaciones lógicas* (1900-1901)<sup>4</sup> hasta las *Meditaciones cartesianas* (1931), cuya primera versión se halla en las conferencias de París en 1929<sup>5</sup>, la obra de Husserl no habría significado sino un renacer epigonal del espíritu de la metafísica moderna y del primado de la subjetividad, como “único ente de valor absoluto” a cuyo servicio se somete el método de la “reducción trascendental” bajo la égida del “principio de todos los principios”: “la intuición originariamente donante” como “fuente de derecho de todo conocimiento”<sup>6</sup>. Así, Husserl habría obviado y dejado impensado el asunto propio de la filosofía al interpretarlo como Hegel –y anteriormente la tradición moderna–: en tanto *subjetividad*<sup>7</sup>. Aun cuando los métodos de Husserl y Hegel difieren significativamente, ambos se ajustan, señala Heidegger, a esta interpretación del “asunto de la filosofía” como “anillo al dedo”. Pero tanto en el método como en el “asunto de la filosofía” se oculta la “cosa misma”.

---

–la “presencia de lo presente”, aclara Heidegger. Cf. ZDF, pp. 68-69. Husserl habría retomado el mismo llamado y las mismas determinaciones, *mutatis mutandis*, en la “Filosofía como ciencia estricta”, artículo aparecido en la revista *Logos* en 1910/1911. Cf. *Hua XXV*, pp. 3-81; Husserl, Edmund, “La filosofía como ciencia estricta”, en: *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Argentina, 1973<sup>3</sup>, pp. 43-109. Citamos primero, con la indicación del número de tomo y página, de la *Gesammelte Werke-Husserliana* (hasta el momento tomos I-XXXIII), Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad, La Haya: Martinus Nijhoff, 1950-1992), y luego, si está disponible, de la versión castellana.

<sup>3</sup> ZSD, pp. 68-69.

<sup>4</sup> Cf. *Hua XVIII, XIX/1 y XIX/2*. Cf. Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1967, dos tomos.

<sup>5</sup> Cf. *Hua I*, editado por Stephan Strasser. Cf. asimismo Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, introducción y traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986 (anteriormente, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979) (de ahora en adelante *CM*), y Husserl, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n Q., México: Universidad Nacional Aut6noma de México, 1988.

<sup>6</sup> Cf. *Hua III/1*, § 24, p. 51; Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), traducción de José Gaos, México/Madrid: Fondo de Cultura Econ6mica, 1993 (1949<sup>1</sup>), p. 58 (de ahora en adelante *Ideas I*). Cf. también ZSD, p. 70.

<sup>7</sup> ZSD, p. 70.

Contrariamente a lo que parece señalar la dialéctica hegeliana, por un lado, y “el principio de todos los principios”, por el otro, el aparecer del ente, del fenómeno –que adviene y juega necesariamente en la claridad luminosa de lo abierto– está, opina Heidegger, en el proceso mismo del aparecer, en lucha y combate permanente con la sombra, la espesura, la oscuridad y la ausencia. Así, todo desocultamiento en el espacio claro de lo abierto: “Incluso lo que está ausente, no puede estarlo más que desplegando una presencia en la libertad de lo abierto”<sup>8</sup>. Husserl parece, pues, permanecer atrapado en la metafísica. La “cosa misma” del pensar filosófico se habría convertido en “bien esquivo” a la mirada intuitiva del fenomenólogo. Siguiendo las huellas de Platón, habría planteado el “ser de lo que es” como *eidos*, *idea*, el aspecto del ente que se muestra como pura luminosidad en el claro de lo abierto. El juego de luz y sombra que encierra el nombre de *alétheia* –“el estado de no hallarse en ningún encubrimiento”– se hallaría ausente del concepto husserliano de evidencia. Por consiguiente, sin ambages, Heidegger adjudica a Husserl la interpretación metafísica del concepto de verdad, que se instala desde Platón. Con éste, como se recordará, el nombre de *alétheia* cambia de contenido, tornándose en puro “no-encubrimiento de la presencia”, “exactitud de la representación” y “justeza de la enunciación”. Se trata, pues, en Husserl, de una comprensión de la evidencia bajo el ideal antiguo de la “adecuación” (*homoiosis*, *adaequatio*)<sup>9</sup>. Examinemos, en lo que sigue, si esta evaluación es correcta.

## 2. *Combate de titanes en torno a la cosa misma*

Una *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας* habría mantenido todavía sin aliento a la investigación de Platón y Aristóteles, no así –a decir de Heidegger– a la de los tiempos actuales. Sin duda Heidegger, no Husserl, convierte dicha cuestión en “pregunta temática de una efec-

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>9</sup> Heidegger, Martin, “Platons Lehre von der Wahrheit”, en: *Wegmarken*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1967, pp. 109-144. Cf. también la versión de Carlos Astrada, “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, en: Astrada, Carlos, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires: Juárez Editor, 1970, pp. 219-249.

tiva investigación”<sup>10</sup>. Mas, ¿está ausente toda tensión entre titanes contemporáneos en torno a este tema? Son muchos los textos que insinúan esta *gigantomaquia* contemporánea, todavía mal delimitada y peor comprendida. Una perspectiva posible de aproximación es la comprensión platónica del “parricidio” como forma ineludible de la fidelidad<sup>11</sup>. Sea cual fuere el partido tomado en esta disputa, lo que parece cierto es que la relación de Heidegger y Husserl –nadando por mucho tiempo en la bruma de la indeterminación– influye de modo decisivo en la recepción de la obra de Husserl en el siglo XX.

El tema central es, por cierto, la determinación del “fenómeno de la fenomenología”<sup>12</sup>. No basta con decir simplemente que ésta es, para Heidegger, una cuestión *ontológica*, mientras que, por el contrario, para Husserl, ésta es una cuestión eminentemente *epistemológica*, entendiéndola como una cuestión del “acceso” al fenómeno, o al ente, acceso que no puede obviar, o prescindir, de nuestra experiencia. Es, asimismo, insuficiente e inexacto sostener que Heidegger rechaza la filosofía fenomenológica trascendental<sup>13</sup>, el tema de la constitución<sup>14</sup>,

---

<sup>10</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tubinga: Max Niemeyer, 1972, p. 2 (de ahora en adelante SZ). Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 25 (de ahora en adelante ST).

<sup>11</sup> Granel, Gérard, “Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne”, en: *Traditionis traditio. Essais*, París: Gallimard, 1972, pp. 93-113.

<sup>12</sup> SZ, § 7, p. 37; ST, p. 60.

<sup>13</sup> Como bien señala Steven G. Crowell y, antes que él, J.N. Mohanty, en oposición a la filosofía trascendental de origen neokantiano, la fenomenología trascendental no es una filosofía de tipo argumentativo (podríamos añadir “explicativo” en el sentido de las ciencias naturales de Dilthey o “procedimental” en el sentido habermasiano), que busca justificar ciertas pretensiones de verdad a partir de principios dados (*a priori*) de tipo formal (*quaestio juris*). Se trata más bien de una filosofía que, procediendo *por via descriptiva e intuitiva*, esto es, “sobre la base de un campo original de la evidencia”, busca sacar a la luz “las estructuras de sentido que posibilitan toda verdad, esto es, toda inteligibilidad en general” (Crowell, Steven G., “Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the *Encyclopaedia Britannica* Article”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, L (1990), 3, p. 502). Cf. también Mohanty, J.N., *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985, p. 215, y Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín: Walter de Gruyter, 1970, p. 199 *passim* (citados por Crowell). Al escribir *Ser y tiempo*, Heidegger sería –todavía– un fenomenólogo trascendental, crítico –al igual que Husserl– del neokantismo.

<sup>14</sup> Al comentar los textos y anotaciones que deja Heidegger a propósito de la preparación del artículo de la *Encyclopaedia-Britannica*, Walter Biemel sostiene erradamente

toda noción de idealismo fenomenológico (opuesto al supuesto “realismo” de la facticidad del *Dasein*) o todo recurso a una indagación reflexiva.

Los matices que van distanciando a ambos pensadores –“en el interior” del “problema trascendental”<sup>15</sup>–, perfilando la concepción *sui generis* de fenomenología trascendental en cada uno, ya pueden leerse en el mismo *Ser y tiempo*.

Pero antes de 1975 –fecha a partir de la cual empiezan recién a publicarse los textos y lecciones inéditas de Heidegger pertenecientes a la época en la que se gesta *Ser y tiempo* y el proyecto de la “ontología fundamental”, en Marburgo– las referencias a Husserl en *Ser y tiempo* son generalmente leídas más como concesiones formales sobre el trasfondo de una distancia crítica que como distintos matices y enfoques dentro de una esencial comunidad de reflexión. Esto ocurre porque hasta 1975 son pocos los textos publicados de Heidegger que aclaran su relación con Husserl.

Veamos primero las raras referencias a Husserl en *Ser y tiempo*, que se inician auspiciosamente con la dedicatoria (“a Edmund Husserl, con veneración y amistad”). Existen allí unas tres notas a pie de página, entre las cuales la más conocida y citada es la del § 7: “Si la presente investigación logra avanzar ciertos pasos en la exploración de las cosas mismas, el autor se lo debe en primer lugar a Edmund Husserl”<sup>16</sup>. Menos destacada pero más importante –y más larga– es sin embargo la nota a pie de página del § 10, en la que se refiere de modo positivo a las investigaciones husserlianas inéditas de 1912 sobre la “personalidad”<sup>17</sup>, investigaciones que Heidegger leyó con in-

---

que “Heidegger (...) usa la expresión ‘constitución trascendental’ (...) como un favor a Husserl” y que “Heidegger considera la problemática de la constitución como un residuo idealista que debe ser superado” (Biemel, Walter, “Husserls *Encyclopaedia Britannica*-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu”, en: *Husserl*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 311; citado también por Crowell, S.G., o.c., p. 509). Heidegger sí critica a Husserl, aquí y en otros lados, pero la cuestión es si su crítica consiste en aquello que sus discípulos legaron para la tradición.

<sup>15</sup> Heidegger, Martin, “Carta a Husserl del 22 de octubre de 1927”, en: *Hua IX*, p. 600; Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, traducción y edición de Antonio Zirión Q., México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 109 (de ahora en adelante *AEB*).

<sup>16</sup> *SZ*, p. 38; *ST*, p. 61.

<sup>17</sup> Estas investigaciones aparecieron publicadas póstumamente por Marly Biemel en la *Husserliana (Hua IV)*, y fueron conocidas posteriormente como *Ideas II (Ideas relativas a*

terés y aprovechó –como muchas otras fuentes– de modo creativo, en la primera sección de *Ser y tiempo* destinada al análisis del *Dasein*. Asimismo, ahí comenta muy positivamente la corrección que introduce Husserl al sentido kantiano del *a priori*, al hacerlo dependiente de su suelo fenomenal (“El apriorismo es el método de toda ciencia que se comprende a sí misma”)<sup>18</sup>. Esta nota establece con claridad la adhesión de Heidegger al programa de la fenomenología trascendental (reconocimiento de un *a priori* material o eidético) en oposición al puro formalismo de la filosofía trascendental neokantiana. Más destacada por la crítica, me parece, ha sido la nota a pie de página del § 17 en la que Heidegger destaca el aporte de Husserl, tanto en sus *Investigaciones lógicas* como en las *Ideas I*, a la comprensión de la naturaleza del signo y el significado<sup>19</sup>.

Tradicionalmente se ha sostenido que si bien Heidegger manifiesta su aprobación y reconoce su deuda con la fenomenología de Husserl –aunque siempre algo tímidamente y en las notas a pie de página– se trata sólo de un reconocimiento en las notas. Por el contrario, se decía, en el texto principal de *Ser y tiempo* Heidegger marcaría su distancia, contrastando la “realidad” de la fenomenología husserliana y su “posibilidad”, en la que cifraba su esperanza y alineaba sus propios proyectos<sup>20</sup>. En *Ser y tiempo* Heidegger ya parece interpretar la fenomenología trascendental de Husserl como vinculada a un fenómeno histórico-cultural, que es la primacía de la teoría del conocimiento y el *ego cogito* desde Descartes y la modernidad. *Grosso modo* se percibe que Heidegger pretende volver, más allá de la estrechez de una interpretación epistemológica, “a las cosas mismas”: a la realización de la fenomenología trascendental como ontología. Así, el fenómeno de la fenomenología es, para Heidegger, el *ser del ente*<sup>21</sup>, y es hacia el sentido del ser del ente que *primero* ha de dirigirse toda investigación trascendental. Sin embargo, esta meta (de la fenomenología como ontología fundamental) sólo debía conquistarse vía un

---

una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Q., México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997). Cf. SZ, p. 47; ST, p. 72.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 50; *ibid.*, p. 75.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 77; *ibid.*, p. 104.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 38; *ibid.*, p. 61.

<sup>21</sup> *Ibid.*, loc. cit.

despeje de la cuestión del *sentido* del ser-ahí (*Dasein*), de aquella subjetividad interrogante, de aquel ente intra-mundano señalado por ser el único ente capaz de reflexión: esto es, concernido *esencialmente* por su propio ser y consecuentemente capaz de interrogarlo. En este esclarecimiento se patentiza no sólo la diferencia fundamental entre aquel único ente que *existe* –puesto que es capaz de comprender (de comprenderse, de reflexionar sobre) el sentido de su ser y del ser del ente en general– y todo otro ente intra-mundano. Más fundamentalmente aún, allí se patentiza el sentido del ser del ente como diferencia ontológica. Por consiguiente, la cuestión ontológica precedería a la cuestión epistemológica, pero “en el interior del problema trascendental” –usando la expresión del propio Heidegger. Habría pues que preguntar primero por el *ser de la conciencia como intencional*, antes de señalar la primacía de la *experiencia de la conciencia* respecto de lo “dado en”, o “puesto por”, ella.

Luego de que se publica lo que parece ser una primera versión de *Ser y tiempo* –“Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo”<sup>22</sup>, un curso dictado por Heidegger en 1925– y luego el curso de “Los problemas básicos de la fenomenología”<sup>23</sup> en 1927, ambos dictados en la Universidad de Marburgo, aparecen infinidad de trabajos en Europa, Asia y Norteamérica que replantean, desde distintas perspectivas, las relaciones entre ambos filósofos. Se gana una mayor claridad respecto de las respectivas concepciones de la fenomenología trascendental y de su desarrollo divergente hasta el llamado “colapso de su colaboración” (expresión que nos parece algo exagerada) durante la preparación del artículo para la *Encyclopaedia Britannica*. Lo que no puede negarse es que en estos textos tempranos ya es clara una “crítica inmanente” heideggeriana, especialmente a la fenomenología de *Ideas I* de 1913.

No obstante, Heidegger manifiesta, a la vez, una veneración por la obra inaugural de Husserl, las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901, obra que no habría caído todavía, como la primera de las nombradas, en las redes de la “metafísica” tradicional, especialmente de la meta-

---

<sup>22</sup> Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Gesamtausgabe Band 20*), Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1979 (GA 20).

<sup>23</sup> Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*Gesamtausgabe Band 24*), Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975 (GA 24).



física de la subjetividad moderna. *Ideas I*, por el contrario, al introducir la idea de un “ego constituyente”, bloquearía el “acceso a los fenómenos”, introduciendo supuestos de naturaleza cartesiana. Lo cierto es que en estos textos, donde se aprecia una doble estrategia de *apropiación* de la fenomenología de Husserl, al mismo tiempo que una *deconstrucción* de su lenguaje “metafísico”, Heidegger profundiza su reflexión *ontológica*. La “cosa misma” de la fenomenología es asunto de la “ontología”, por lo que, antes de afirmar el carácter absoluto, o la supuesta primacía absoluta de la conciencia trascendental, como sede de la *intencionalidad*, es necesario plantear las preguntas que no plantea Husserl: ¿cuál es el “*ser propio*” (*Eigensein*) de la conciencia? En efecto, Husserl no se habría planteado la pregunta de “qué quiere decir ‘ser’ en general”, antes de plantear la primacía ontológica de la conciencia respecto del mundo. En añadidura, concretamente en la lección de 1925, Heidegger critica cuatro determinaciones husserlianas de este concepto primario de ser que es la conciencia, profundizando su interpretación de la fenomenología trascendental en una dirección cartesiana: 1) el carácter “inmanente” de la conciencia; 2) el carácter de “dato absoluto” de la conciencia; 3) la determinación del ser absoluto de la conciencia como *nulla re indiget ad existendum*, y 4) la determinación ontológica de la conciencia como “ser puro”<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> GA20, § 11 *passim*. Aquí expone Heidegger su “crítica inmanente de la investigación fenomenológica” y las “cuatro determinaciones de la conciencia pura”. Un desarrollo exhaustivo de estos puntos en contraste con el texto de Husserl, y una apreciación crítica positiva de lo supuestamente bien fundados que eran los argumentos críticos de Heidegger, se puede encontrar en: Benoist, Jocelyn, “Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl”, en: *Revista de filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, 3a. época, XI (1999), 22, pp. 21-42. Benoist, a su vez, señala otros autores que habrían reflexionado sobre este tema: Jean-Luc Marion, “*L’ego et le Dasein*”, en: *Réduction et donation*, París: P.U.F., 1989, p. 118ss.; Jean-François Courtine, “*Réduction phénoménologique et différence ontico-ontologique*”, en: *Heidegger et la phénoménologie*, París: Vrin, 1990, p. 207ss.; Rudolf Bernet, “*Intentionnalité et transcendance (Husserl et Heidegger)*”, en: *La vie du sujet*, París: P.U.F. 1994, p. 39ss.; así como Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, París: P.U.F., 1994, p. 44ss. Cabe quizás sólo acotar el contraste entre la liberalidad de la crítica a Husserl, en estos cursos, asegurada por la distancia e independencia que la cátedra le permitía, y las tímidas críticas que asoman en el texto público de *Ser y tiempo*, dos años más tarde. Estas críticas, sin embargo, constituyen lugares comunes en la lectura de Husserl efectuada por distintos representantes del (los) movimiento(s) fenomenológico(s) a lo largo del siglo pasado.

En lugar de desarrollar aquí una “contestación” a la interpretación heideggeriana de las determinaciones husserlianas de la conciencia, volvamos brevemente al tema de la “colaboración” entre ambos durante la preparación del artículo para la *Encyclopaedia Britannica* durante el año de 1927, luego de la publicación de *Ser y tiempo*.

3. “Sólo en el trabajo efectivo se ponen de manifiesto los problemas”

Es conocido que Husserl escribió cuatro versiones del artículo “Fenomenología”, que Heidegger colaboró redactando toda la primera parte de la segunda versión y que dejó muchas anotaciones al texto. Se sabe que la cuarta de ellas –que no recogió supuestamente ningún aporte del texto de Heidegger– fue finalmente enviada a la *Encyclopaedia Britannica*, traducida y mutilada por Christopher V. Salmon (cortó el artículo por lo menos a su mitad), y finalmente publicada de ese modo en la decimocuarta edición de 1929, permaneciendo en las siguientes ediciones hasta 1955, fecha en la que fue reemplazada por un nuevo artículo escrito por J.N. Findlay, no conociéndose otra versión del artículo hasta 1962<sup>25</sup>. Es conocido también que Husserl intenta allí una nueva estrategia para la introducción metodológica a su fenomenología trascendental: a través de la psicología “pura”. Este tema requiere un examen más minucioso del que podemos ofrecer aquí. Baste por el momento basarnos en el texto para entender los principios que ambos comparten y los puntos de divergencia que explican sus diferentes perspectivas.

Prefiero abordar el tema preguntando a estos textos: finalmente, ¿cuál es el *fenómeno de la fenomenología*? Husserl pretende llegar a la *experiencia trascendental*, a la *intersubjetividad trascendental últimamente constituyente* de sentido, de validez. Éste es el tema de la *fenomenología trascendental*, y el “fenómeno” que la fenomenología tras-

---

<sup>25</sup> El texto, además, fue severamente deformado al eliminarse quince subtítulos, añadirse otros, incluir frases que no se hallan en el texto original, y traducirse algunos términos que lo hacen casi ininteligible. Un corto examen de este infortunio lo realiza: Spiegelberg, Herbert, “On the Misfortunes of Edmund Husserl’s *Encyclopaedia Britannica* Article ‘Phenomenology’”, en: McCormick, Peter y Frederick Elliston (eds.), *Husserl, Shorter Works*, Notre Dame / Brighton: University of Notre Dame Press / The Harvester Press, 1981, pp. 18-20.

cidental ha de describir. Pero la filosofía científica (idea de la filosofía) que pretende alcanzar también hace uso de una ciencia “previa” y ancilar respecto de la fenomenología trascendental: se trata de la “fenomenología psicológica pura”. Esto es afirmado por Husserl al inicio de todas sus versiones. En la segunda redacción, Heidegger se refiere a ella al final de la introducción y en la primera parte que él titula “La idea de una psicología pura”<sup>26</sup>. Entonces la cuestión que sigue siendo algo confusa aquí es: ¿cuál es la diferencia entre el “fenómeno de la psicología pura (o fenomenología psicológica)” y el “fenómeno de la fenomenología trascendental”?

Y la dificultad concierne también la sutil diferencia que observamos al respecto entre *Ideas I* y el artículo de la *Encyclopaedia*. Esta diferencia, además, se complica porque en 1913 Husserl todavía no reconoce un papel metodológico protagónico para la psicología “pura” o fenomenología psicológica. No solamente porque la “vía” que supuestamente adopta la reducción en *Ideas I* es la “cartesiana” (éste es otro tema sobre el que cabría discutir), sino porque la “psicología pura”, sí señalada en su papel de “ontología regional, eidética o material” de la “región conciencia”, supuesta base de las ciencias psicológicas y psicofísicas empíricas, se halla *todavía presa* del dualismo que afecta a la actitud natural: el dualismo, o el hiato entre la *inmanencia* (conciencia, vida anímica) y la *trascendencia* física o ideal (hiato, por supuesto, heredado del cartesianismo, y no puesto en cuestión a nivel de la actitud natural). Ahora bien, si esto es así, el “fenómeno” de la “psicología pura” es la “pura” región de la *inmanencia*, esto es, el puro ámbito *noético*, que incluye por decir dos aspectos fenomenológicamente diferenciados. Por un lado, la inmanencia contiene las vivencias y los llamados “caracteres de acto”, esto es, “(los) elementos de las vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad”<sup>27</sup>, las aprehensiones, apercepciones, interpretaciones (las vivencias del representar, juzgar, valorar, decidir, etc.). Estos elementos son, en verdad, los elementos propiamente noéticos o noéticos *sensu estricto* (la μορφή intencional). Pero por el otro, hay otros elementos “noéticos”

---

<sup>26</sup> *Hua IX*, pp. 237-247, 256-263, 277-287, 517-519; *AEB*, pp. 17-27, 37-44, 57-68, 83-85.

<sup>27</sup> *Hua III/1*, p. 192; *Ideas I*, § 85, p. 202.

en sentido “amplio”, es decir pertenecientes a las vivencias y a la inmanencia. Se trata de los elementos *no-intencionales* de las vivencias, los anteriormente llamados “contenidos primarios” (la ὄλη sensible), supuestamente pasibles de una interpretación intencional por parte de los elementos noéticos, pero, en el caso de las vivencias intuitivas –donde juegan un papel clave– con la tarea esencial de poner las “cosas mismas” ante la mirada de la conciencia<sup>28</sup>. El fenómeno de la psicología pura, la pura inmanencia en su estructura esencial o eidética, no contiene allí nada relativo al correlato intencional, al *intentum*, al elemento llamado *noema*, al objeto *en tanto* aprehendido en la vivencia, cuya presencia en ella sería sólo *irreal, intencional*, no una “inclusión real”.

En *Ideas I*, así, en relación al “fenómeno de la psicología pura”, el “fenómeno de la fenomenología trascendental” también es la experiencia intencional abordada en su generalidad eidética. Pero el fenómeno de la fenomenología trascendental, la experiencia intencional, a diferencia de la psicología pura, también incluye su correlato intencional, real o posible, aunque –como decíamos– no lo incluye como una entidad “realmente” presente “dentro” de la conciencia. El sentido trascendental, no psicológico, del fenómeno de la fenomenología significa que su correlato –“incluido” de modo meramente *intencional* en la vivencia, cuya naturaleza es sólo *irreal*, meramente intencional– no es otro que la objetividad *en tanto* experimentada, vivenciada (una proposición científica, una norma, un valor, un útil, una piedra, etc.), vale decir, en tanto mentada o “dada” en una aprehensión intuitiva<sup>29</sup>. En esta experiencia trascendental –en la que se constituye el “sentido” y la “validez” que tienen esos correlatos para nosotros– se configurarían las ciencias y la cultura en general, y por consiguiente, asimismo, nuestros compromisos ontológicos.

En el artículo de la *Encyclopaedia* esto cambia un poco. Husserl es –nos parece– un poco ambiguo pues, al referirse al fenómeno de la fenomenología psicológica, a veces parece referirse solamente a lo “puramente psíquico”, dejando por supuesto “fuera de juego toda toma de posición sobre el verdadero ser de lo percibido (del *cogitatum*)”<sup>30</sup>, por

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 192-193, *ibid.*, pp. 202-203.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, pp. 6-7, 73-79 *passim*; *ibid.*, pp. 10-11, 81-87 *passim*.

<sup>30</sup> *Hua IX*, p. 243, *AEB*, p. 23.

ejemplo sobre la casa real percibida ahora. Sin embargo, en todas las versiones y en distintos lugares, señala que, a la “consistencia” (*Bestand*) de esta percepción, que ha pasado por la “reducción fenomenológica”, a este primer nivel incluso, le pertenece el “objeto de la percepción, (...) pero puramente en cuanto mentado (*vermeint*) perceptivamente y por cierto como contenido de sentido (sentido perceptivo) de la creencia de la percepción”<sup>31</sup>. En otras palabras, con la *ἐποχή* fenomenológica se suspende toda “toma de posición” mundana respecto de los objetos, a través de la mirada reflexiva se describen aquellas vivencias mismas en las que se dan esas tomas de posición, y el correlato objetivo es considerado precisamente en su carácter de *positum*, de correlato de una toma posición (de una representación, juicio, etc.). Pertenecen, pues, a la conciencia reducida en este primer nivel, no solamente (aunque en primer lugar) los contenidos “reales” (*reellen*) de las vivencias –los anteriores contenidos psíquicos, noéticos– sino también los contenidos “irreales” de las mismas, los noemáticos u objetivos.

Huelga decir que a este nivel de la *ἐποχή* y de la reducción también se hace imperativa la “reducción eidética”, esto es, la consideración de este “fenómeno” de la fenomenología (la experiencia pura con su correlato fenomenal) desde su estructura “típica”, esencial. Y Husserl añade, en perfecta coincidencia con el desarrollo genético de la fenomenología, que lo que se describe no son estructuras “rígidas” sino “multiplicidades fluctuantes de modos de aparición” en las que se constituyen (se aprehenden, “aparecen”) “como unidades sintéticas de multiplicidades de la conciencia, las respectivas ‘objetividades intencionales’ (lo percibido como tal, lo recordado como tal, lo pensado, lo valorado como tal, etc.)”<sup>32</sup>. Es como si *noesis* y *noema* dejaran de oponerse y fluyeran uno en el otro al interior de la vivencia intencional reducida con el objeto de posibilitarnos toda aprehensión de mundo. El *noema* mismo –denominación que apenas se usa aquí– parece a veces consistir él mismo de elementos hyléticos, en el fluyente movimiento de su constitución.

---

<sup>31</sup> Cf. también *ibid.*, pp. 257-258 (versión de Heidegger), 282-283 *passim*; *ibid.*, pp. 38-39, 63-64 *passim*.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 244; *ibid.*, pp. 23-24.

La redacción de Heidegger, en la segunda versión, de toda la sección dedicada a la “psicología pura” es un esfuerzo notable por introducir una redacción pulida, limpia y de una claridad impecable. Evidentemente introduce desde el inicio su propia interrogación respecto de la historia de la filosofía desde los griegos y la meta de la investigación filosófica (como ciencia fundamental): “comprender al ente *en cuanto ente*, es decir, respecto de su *ser*”<sup>33</sup>. Pero su descripción del objeto de la “psicología pura” o filosofía fenomenológica lo lleva a subrayar fundamentalmente que el “fenómeno” del que se habla no es otra cosa que “las vivencias puramente como tales”, lo “puramente psíquico”<sup>34</sup>, aunque más adelante sostenga que esto también *incluye* el correlato, que el *intentum* pertenece a “la plena consistencia intencional de la vivencia”. Y es aquí donde me parece que paulatinamente se desliza un equívoco, pues en ninguna parte del texto de Husserl se dice que el *intentum* es “psíquico”. Por el contrario, se refiere continuamente a estos “polos objetivos” siempre como “unidades de sentido inseparables de ella en cuanto vida ‘objetivamente dirigida’”<sup>35</sup>. Esta lectura “subjetivista” podría no ser algo fortuito. Va en la línea con la identificación heideggeriana del pensamiento de Husserl con un proyecto *subjetivista* moderno, que podría estar aquí evidenciándose.

Sin embargo, es de notar que Heidegger le admite a Husserl, en la carta del 22 de octubre de 1927, que en esta colaboración –en la que se han abocado ambos a un trabajo efectivo que ha sido capaz, sólo él, de “poner de manifiesto los problemas”– recién se ha percatado de por qué Husserl insistía tanto en el papel de la psicología pura para aclarar la diferencia entre lo puramente anímico y lo auténticamente trascendental. También reconoce –como en varios otros lugares – que no conoce las investigaciones concretas de Husserl de los últimos años<sup>36</sup>.

Si el “fenómeno” de la fenomenología psicológica o psicología pura no solamente contiene los elementos propiamente “inten-

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 256; *ibid.*, p. 36.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 257-258; *ibid.*, pp. 38-39.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 283; *ibid.*, p. 65.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 600; *ibid.*, p. 109.

cionales” de la vida psíquica (las *noesis sensu stricto*), sino que además contiene la *correlación en tanto tal*, puesto que le pertenece en propio el *intentum* de cada *intentio*, ¿cuál sería aquí, en la época de la fenomenología genética, la especificidad del “fenómeno de la fenomenología *trascendental*” para Husserl, y cómo lo entendería Heidegger? En resumen, lo que conduce a lo propiamente *trascendental* –único nivel en que la filosofía puede llegar a su radicalidad fundante– es una *epojé* de carácter *absolutamente universal*, que abarca la *totalidad* de la vida de la conciencia, y por ende la totalidad de los “fenómenos” *reales y posibles*, con *todos* sus elementos. Sólo así, la conciencia meramente anímica mundana (aunque pura, vista desde su tipología esencial) y el fenómeno de la fenomenología psicológica se transforman en “trascendentales”. Únicamente esta radicalidad libera la “experiencia trascendental”, esto es, lo que Husserl llama la “*subjetividad absoluta*” que funciona anónimamente en toda experiencia de mundo. Desde esta experiencia o subjetividad absoluta se constituyen precisamente todo sentido y validez, toda norma y valor, toda ciencia y cultura, toda ontología, incluso la más elevada y sublime concebible. La fenomenología trascendental, que pretende *describir* esta experiencia primigenia, es, por ello, *anterior* a toda *mathesis universalis* formal, y a toda ontología fundamental. Husserl deja muy claro, en todas sus versiones, que esta experiencia trascendental o subjetividad absoluta *no es exclusivamente epistemológica*. Se trata de la *vida misma de la conciencia*, incluyendo su “vida afectiva y volitiva, con la intencionalidad que le es peculiar”, y por ello ella “abarca la cultura en su totalidad en sus configuraciones esenciales necesarias y posibles, así como el *a priori* correlativo que pertenece a las formas esenciales de la socialidad”. Así, “todos los problemas filosóficos genuinos, los metafísicos vuelven al terreno fenomenológico y encuentran en él su configuración y su método trascendentales genuinos, sacados de la intuición”<sup>37</sup>. Toda cuestión con respecto al sentido de ser, a la validez de ser, de cualquier ente, de nosotros mismos, y *a fortiori* del ente en general es incomprendible, para Husserl, si no ponemos en claro el ámbito trascendental.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 253 *passim*; *ibid.*, pp. 32-33 *passim*.

Cualquier intento de proceder de otro modo arriesga caer en el “círculo trascendental”, según el cual, en la interrogación, se está constantemente *presuponiendo* aquello que en primer lugar ha de ponerse en claro<sup>38</sup>.

La dificultad que Heidegger señala en un Apéndice a la carta anteriormente mencionada concierne precisamente *este* tema. Toda constitución trascendental “es una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico”, esto es, del hombre real *mundano*, existente. “No debe pasarse por alto la cuestión de la especie de ser del constituyente mismo”. También hay allí una referencia a que “lo puramente animico” (a lo que se habría reducido la descripción de la psicología pura en Husserl) sería una herencia de la “teoría del conocimiento de Descartes”<sup>39</sup>. Es claro, asimismo, que Heidegger considera que Husserl no explica con la suficiente claridad lo que antaño llamó el “enigma de la trascendencia”, esto es, la “incomprensibilidad” –si nos quedamos en la actitud natural– de esta correlación de sentido que es la experiencia trascendental, enigma que inicialmente fue abordado desde problemas cognitivos, pero que en realidad afecta a la totalidad de la vida de la conciencia por igual. En relación a ello también se pregunta Heidegger ¿“en qué sentido” es y “no es el mismo”, en el fondo, el yo fáctico animico, y el yo trascendental?

Aparte de problemas reales en cuanto a la presentación clara de estos difíciles temas que secularmente muestran los textos de Husserl, y al hecho de que Heidegger no tenía por qué tener acceso a todo el trabajo de investigación que había venido realizando aquél, aquí salta a la luz una diferencia profunda que concierne, en el fondo, un problema insoluble: ¿qué tiene el carácter de primero, o fundante; qué ha de interrogarse *en primer término* desde una posición filosófica? ¿La experiencia en la cual se constituye *toda toma de posición* y, en ella, en la cual se constituye *todo sentido y validez de ser*? O es más lo contrario, puesto que la experiencia tiene que *ser*, antes de poder ser constituyente. ¿el tema originario es el *ser* de esa experiencia o de la subjetividad absoluta? Podemos también formularlo como: ¿qué viene primero, el huevo o la gallina? El interés ontológico de Heidegger, y su

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 289-290, *ibid.*, 70-71.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 601-602, *ibid.*, p. 111.



crítica del giro “epistemológico” de la filosofía de la modernidad desde Descartes y pasando por los neokantianos (al mismo Kant lo “salva”, interpretándolo como llevado por un interés ontológico), lo llevan a optar por la segunda vía, por cierto. Esto ha sido leído crudamente como la interpretación “existencial” de la filosofía “esencialista” de Husserl. Por el contrario Husserl opta por la primera vía, prefiere regresar a la experiencia primigenia misma, convirtiéndola en *objeto de la filosofía primera*.

No es que Husserl ignore el problema planteado por Heidegger, como vamos a ver más adelante. Aquí, y en varios otros textos, Husserl precisamente *reconoce ese problema desde el momento en que introduce la psicología pura para que podamos ver su contraste con la fenomenología trascendental y la necesidad de esta última*. Es evidente que el yo anímico y el yo puro trascendental no están totalmente divorciados. No es que convivan al interior de uno mismo una multiplicidad de *egos*, en complicada y hasta esquizofrénica coexistencia. Aquí es cuestión de *qué* se nos manifiesta según la actitud que asumamos. En la actitud natural no es visible el *ego* absoluto. Somos entidades *en* el mundo al lado de otras entidades, con todas nuestras especificidades, incluso la de ser seres intencionales, psicofísicos, personales, culturales, intersubjetivos, etc. Sólo en la actitud trascendental es visible la experiencia trascendental, sólo allí se toma conciencia de que *todo* sentido de ser y validez de ser que pueda tener el mundo, incluso nosotros mismos, *para* nosotros mismos, se constituye (*ergo*, se aprehende de modo sintético, temporal, y perspectivista) a través de nuestra experiencia. La diferencia es entre una consideración de nosotros mismos como siendo “en” el mundo o como siendo “para” el mundo.

Así, Husserl podría incorporar perfectamente bien todo el proyecto de la ontología fundamental como parte de la “idea de la filosofía”. Pero en la medida en que, en tanto tal, en ella debe resolverse la “cuestión del *sentido* del ser del *Dasein* y el *sentido del ser en general*”, en ella no nos estamos refiriendo a un *mero factum*: al *mero y mudo factum* de la *existencia*. El *factum* de la existencia y de la historia está, por supuesto, allí para Husserl. Es incluso una suerte de absoluto profundo e insondable, irracional, que pertenece a la “metafísica”, pero

escapa a la fenomenología<sup>40</sup>. En efecto, ¿cómo aclarar el *sentido* del *ser* del *Dasein* sin poner en marcha, en esa misma aclaración, la *comprensión* (la experiencia trascendental, la actividad constitutiva de sentido), que al mismo tiempo viene siendo descrita como uno de los existenciales del *Dasein*? ¿Basta acaso sostener en el punto de partida que el *Dasein* es un “ente señalado” porque es el único ente que en su ser se ve concernido por su propio ser, y luego proceder a describirlo como siendo en el mundo al lado de otros entes intramundanos, sin aclarar “desde dónde” está hablando o realizando el filósofo su propia descripción? ¿Basta acaso, a través de los artificios de la angustia o de la resolución, describir el pasaje de una existencia (y comprensión) inauténtica a una existencia y comprensión auténticas del *sentido* del *ser* de este *Dasein*? No es que estos problemas de alguna manera no reaparezcan en la descripción del fenomenólogo mismo. Pero, una vez más, Husserl *reconoce* el problema. De allí que Fink, siguiendo las indicaciones de Husserl, distinguirá –en su proyecto de desarrollo de una sexta meditación cartesiana– entre una “teoría trascendental de los elementos” (la descripción *fenomenológica* de la vida *trascendental* constitutiva) y una “teoría trascendental del método” (la descripción *fenomenológica* de la descripción fenomenológica misma, por ponerlo de algún modo)<sup>41</sup>.

El verdadero problema en Husserl no es –como muchos dan a veces a entender, supuestamente siguiendo a Heidegger– su insistencia en guardar la diferencia entre *eidos* y *factum*, sino en no exponer con suficiente claridad, por ejemplo, la diferencia entre lo *trascendental*, lo *eidético* y lo *fenomenológico*, conceptos todos que tienen acepciones distintas. Heidegger *no* le critica el tema de la *trascendentalidad*, ni tampoco –todavía en este período– el sentido profundo de la *eidética* y de la *fenomenología* husserliana. Heidegger era llevado por *otro* interés y otro proyecto. Quizás entre las cosas que quedaron menos claras en Husserl se encuentran las diferencias al interior mismo de la no-

---

<sup>40</sup> “La historia es el gran hecho (*das große Faktum*) del ser absoluto; y las cuestiones últimas, aquellas metafísicas y teológicas últimas, son las mismas que las cuestiones que conciernen al ser absoluto de la historia”. (*Hua VIII*, pp. 505-506).

<sup>41</sup> *Hua Dok II, 1*: Fink, Eugen, VI. *Cartesianische Meditationen. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1932-1934)*, Teil I, editado por Hans Ebelin, Jann Holl y Guy Van Kerckhoven, 1988.

ción de *facticidad*: aquella perteneciente a la actitud natural, al ámbito del *factum* antes del reconocimiento de la estructura *eidética* en todo *factum*, y antes del reconocimiento que todo *factum* (existencia) y su *eidos* (esencia), son ambos “constituidos”, puestos, en una actividad o experiencia constituyente trascendental; y aquella facticidad “irracional” que apunta a lo “puesto” –o más bien dado– *antes de toda posición*, la existencia que *precede* toda esencia y toda constitución. Asimismo, merecieron mayor aclaración –semántica y terminológica, no sólo fenomenológica– las diferencias entre ambas nociones de *facticidad* y la *trascendentalidad* (la *apertura* –dadora de sentido y validez– a todo ente y al mundo en general). Ésta, para Husserl, es propiamente el tema de la fenomenología trascendental y eidética como “filosofía primera”. La facticidad “irracional” mencionada es tema de la metafísica o de la “filosofía segunda”. Volveremos brevemente sobre este tema.

#### 4. *Precisiones terminológicas y distorsiones seculares*

Todo este desvío nos ha permitido ver dos cosas, entre otras: por un lado, que la distancia entre ambos no concierne propiamente varios de los conceptos y principios fundamentales de la fenomenología trascendental, puesto que Heidegger los hace suyos de un modo *sui generis*; por el otro lado, que desde muy temprano le enrostra a Husserl una interpretación epistemológica *cartesiana* y moderna de la fenomenología. Probablemente Heidegger veía en esta dirección epistemológica una cercanía demasiado grande con los neokantianos de la Escuela de Marburgo, cercanía poco acorde con lo que él veía como los principios de radicalidad que proclamaba la fenomenología.

Pero nuestro propósito inmediato es examinar esta lectura a la luz de un tema específico: aquel de la *adaequatio*, rótulo bajo el cual precisamente desde Heidegger se justifica la asimilación del pensamiento de Husserl a la historia de la metafísica.

Sólo haré aquí algunas breves acotaciones antes de pasar al tema anunciado. La primera concierne el uso que sí hace Husserl del lenguaje de la filosofía tradicional, tanto de ciertos términos platónicos (éste es el caso del *eidos*) como de terminología trascendental, moderna, incluso neokantiana. Respecto de este uso, que ocasiona la ma-

yor dificultad en la recepción de su obra, Husserl continuamente insiste –aunque sin mucho éxito– en que dicha terminología ha de entenderse “con un nuevo sentido”, extraído de los fenómenos mismos, vale decir, de la experiencia misma, y que ésta, asimismo, “no excluye cierto halo de indeterminación”, hallándose “en estado de fluidez o continuamente a punto de diferenciarse con arreglo a los procesos del análisis de la conciencia y del descubrimiento de nuevas capas fenomenológicas dentro de lo intuido”<sup>42</sup>.

La segunda acotación, vinculada a la primera, concierne la naturaleza de los conceptos y términos fenomenológicos mismos. Éstos, efectivamente, pretenden realizar una descripción *esencial, eidética*, de las estructuras y funciones de la conciencia trascendental. Pero esto no convierte a la fenomenología en una “ciencia exacta”. Husserl lo aclara expresamente en el § 75 de *Ideas I*, donde la fenomenología aparece como una “ciencia descriptiva de las esencias de las vivencias puras”, esencias cuya naturaleza *no es exacta* –en contraste con la geometría y sus objetos ideales– *sino morfológica*, esto es, describe “vagos tipos de formas, que se aprehenden directamente sobre la base de la intuición sensible y se fijan vagamente, según son, en conceptos o términos”. Husserl incluso añade: “La *vaguedad* de los conceptos, la circunstancia de que tengan esferas fluidas de aplicación, no es una mácula con que estigmatizarlos; pues para la esfera del conocimiento a la que sirven son absolutamente indispensables o son los únicos justificados en ella”<sup>43</sup>. Así, la fenomenología, en tanto ciencia *descriptiva*, no puede confundirse con una *ciencia exacta*. Husserl insiste en que, si bien estos dos tipos de ciencias frecuentemente “se combinan, nunca pueden reemplazarse mutuamente, no habiendo desarrollo, por amplio que sea, de la ciencia exacta, esto es, que opera sobre bases ideales, que pueda resolver los problemas originales y legítimos de una descripción pura”<sup>44</sup>.

Es un abuso de interpretación, pues, a nuestro entender, el pretender asimilar la concepción husserliana de la fenomenología como “ciencia estricta” a la “metafísica matemática” que propone Descar-

---

<sup>42</sup> *Hua III/1*, § 84, p. 190; *Ideas I*, § 84, pp. 201 *passim*.

<sup>43</sup> *Ibid.*, § 74, p. 155; *ibid.*, § 74, p. 165.

<sup>44</sup> *Ibid.*, § 74, p. 156; *ibid.*, § 74, p. 166.

tes en los albores de la época moderna. La fenomenología trascendental nunca pretendió erigirse en ciencia exacta, *more geométrico*. Como lo frasea el propio Husserl: “Es sólo un prejuicio que conduce al error el creer que los métodos de las ciencias *a priori* históricamente dadas y que son ciencias ideales perfectamente exactas, han de ser, sin más, modelo de toda nueva ciencia y en especial de nuestra fenomenología trascendental –como si sólo pudiera haber ciencias eidéticas de un único tipo metódico, el de la ‘exactitud’. La fenomenología trascendental, como ciencia descriptiva de esencias pertenece a una *clase fundamental de ciencias eidéticas totalmente distinta* de las ciencias matemáticas”<sup>45</sup>.

Sin embargo, a lo largo del siglo XX, la recepción de Husserl se vio afectada por esta falta de claridad terminológica a la que se añadió otro elemento, tema de mi última acotación. Ésta concierne el contraste entre la terminología “moderna” de Husserl y el lenguaje más “revolucionario” de Heidegger y cómo éste determinó la interpretación de ambos por los filósofos “continentales” que los sucedieron.

Un libro particularmente determinante en este contexto fue *Filosofía de la vida y fenomenología* de Georg Misch (1929)<sup>46</sup>, que presenta el pensamiento de Husserl como un “intelectualismo centrado en la lógica”, ignorante del “movimiento histórico viviente en la existencia y pensamiento humano”, y, por ende, supuestamente opuesto a la “filosofía de la vida” diltheyana que Heidegger correctamente habría seguido. La lectura de este libro y luego la lección inaugural de Heidegger en Friburgo, en julio de 1929 (“¿Qué es metafísica?”), recién convencen a Husserl de que el pensamiento de su anterior asistente se había apartado del suyo, incluso totalmente. Probablemente sea la relectura de *Ser y tiempo* y de *Kant y el problema de la metafísica*, a la luz de esta obra de Misch, la verdadera causa del brusco distanciamiento respecto de Heidegger, esta vez por parte del propio Husserl. En 1931, con una conferencia titulada “Fenomenología y antropología”, expone públicamente su crítica a Heidegger (sin nombrarlo) ante nutridos auditorios en la Universidad de Berlín y luego en la Sociedad

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, § 75, p. 158; *ibid.*, § 75, p. 168.

<sup>46</sup> Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B.G. Teubner, 1931<sup>2</sup>.

Kantiana (*Kant-Gesellschaft*) en Frankfurt (donde toma contacto con Max Horkheimer y Theodor Adorno), una conferencia que él considera el “manifiesto de un trascendentalista”. Todo este incidente es también el detonante para que Husserl redoblara esfuerzos, en los últimos años de su vida, para llevar a término su proyecto de publicar un “Sistema de filosofía fenomenológica”<sup>47</sup>, así como reestructurar las *Meditaciones cartesianas* para su publicación final, publicar una revisión completa de sus investigaciones sobre el tiempo (los manuscritos de Berna, de 1917-1918), y proseguir sus investigaciones sobre el “mundo de la vida y la historia humana”, la “intersubjetividad”, y el “presente-viviente-fluyente”<sup>48</sup>, tanto como subjetividad trascendental constitutiva “activa” y “pasiva” (o anónima) que como “evento original” que desmorona desde dentro las distinciones y relaciones tradicionales entre subjetividad y mundo. Husserl siempre estuvo convencido de la rectitud de su camino, a pesar de sentirse en un “ghetto espiritual” al que se ve forzado en su vejez, y por la “ley del Estado” a partir de 1933 (por su origen judío). Quizás la toma de conciencia de que sólo otro tipo de publicación haría más asequible el programa de su fenomenología a las generaciones venideras recién le sobreviene con el advenimiento del nazismo y la asunción del rectorado en la Universidad de Friburgo por parte de Heidegger. Entonces, como es sabido, abandona sus proyectos anteriores y se aboca desde 1934 a dirigirse, a su modo, a la situación de su época, produciendo su “gran libro” de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935)<sup>49</sup>.

Todo lo demás constituye una historia hartamente conocida. Desde 1933 y después de la Segunda Guerra Mundial es Heidegger quien logra influir decisivamente incluso en la dirección de las investigaciones de los más cercanos colaboradores de Husserl, como Ludwig Landgrebe y Eugen Fink, que fueron sus fieles asistentes desde 1923 hasta 1938, año de su muerte. Pero fue el texto de Georg Misch el

---

<sup>47</sup> *Hua Dok II*, 2, pp. 3-9. *Hua XV*, pp. xxxv-xxxvi.

<sup>48</sup> *Hua XV*, pp. xlv-xlv.

<sup>49</sup> *Hua VI y XXIX*; Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1990.

que, a mi ver, llevó a muchos otros fenomenólogos e historiadores de la filosofía a difundir una idea de la fenomenología de Husserl como un conocimiento de realidades inmutables (eidéticas) –en un claro programa trascendental de corte racionalista, cientista y fundacionalista– que, según otros (como luego Merleau-Ponty), se hallaría en contradicción interna con el trabajo paciente y oscuro de sus manuscritos de investigación. Éstos, al contrario, revelarían una remoción de la idea de fundamento absoluto e incommovible como suelo autárquico y primer principio de la totalidad del conocimiento. En todo caso, primaron interpretaciones que asimilan sin más a la fenomenología de Husserl al proyecto fundacional y totalizador de la modernidad, atravesado de “ansiedad cartesiana”<sup>50</sup>.

Así, si bien muchos de los desarrollos filosóficos del siglo XX no pueden entenderse sin el impacto de la fenomenología husserliana, éstos expresamente se colocan, como dice Lyotard, bajo el imperativo de “no usar la filosofía cartesiano-husserliana de la subjetividad, que no puede proveer como fundamento más que evidencias sospechosas, puesto que son finalmente solipsistas y aisladas”<sup>51</sup>.

##### 5. Adecuación y apodicticidad

El paradigma de las “evidencias primeras” como adecuadas constituye el punto clave sobre el que gira el resto de los reproches contemporáneos a la fenomenología trascendental, comenzando por el de Heidegger. Este paradigma –según esta visión– adquiere una forma específica en la modernidad, cuando el proceso de fundamentación conduce de modo regresivo-analítico a un “poder último fundante” caracterizado como una instancia simple, primer término o elemento, en el que impera una evidencia privilegiada. Ésta, inspirándose en el *noesis-noeseos* de Aristóteles, consiste en la *intuitus mentis*, capaz de

---

<sup>50</sup> Cf. Bernstein, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1983, pp. 16-20. Citado por John Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 235.

<sup>51</sup> Lyotard, J.-F., “Argumentation et présentation: La crise des fondements”, en: Jacob, André (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle, I. L’Univers Philosophique*, Paris: P.U.F., 1989, p. 739.

servir de soporte a todo lo dado de modo derivado. Se trata de una evidencia basada en una *absoluta auto-dación* o *auto-legitimación*. La instancia, así auto-dada y auto-legitimada, es entendida por Descartes como una *sustancia* autárquica, irreductible, pero a la vez, como *sujeto racional* (como *auto-presencia consciente*). Ésta es la versión moderna del ideal de una evidencia adecuada.

No hay duda de que Descartes juega un papel protagónico en la obra de Husserl. Tanto Platón como Descartes son paradigmáticos respecto de su idea de la filosofía como ciencia rigurosa, radicalmente fundada, abarcando el universo total de lo cognoscible. Pero esta fundación radical teórica tiene, según Husserl, una inspiración ética más cercana a Platón que a Descartes: “la dignidad de la teoría o de la razón teórica yace sólo en su capacidad de hacer posible la razón práctica”<sup>52</sup>. Husserl admite que Descartes no tematiza explícitamente este proyecto epistemológico desde una renovación ética, pero reconoce que en su obra está trazada la única vía para convertirse en un ser humano veraz y ético. El proyecto cartesiano-platónico, para Husserl, debería dar lugar a una nueva forma de vida, justificada absolutamente por una conciencia *responsable* y expresada específicamente por una idea *regulativa* ético-cognitiva.

Como consecuencia de esta decisión de vivir enfocado en esta idea de autorresponsabilidad, surge en Descartes, dice Husserl, la necesidad de las *meditaciones de prima philosophia*, que deben asegurar la “puerta de entrada” a la filosofía. Llegado a este punto, la pregunta del filósofo es: ¿cómo comienzo?, ¿cómo alcanzo un conocimiento o esfera cognitiva que sea primera en sí misma? Y la siguiente pregunta es: ¿qué tipo de perfección estoy mentando realmente bajo la pretensión de una “absoluta justificación” de mis cogniciones futuras?<sup>53</sup>.

Veamos cómo Husserl hace suyo el proyecto cartesiano recurriendo a dos textos poco comentados: 1) las *Conferencias de Londres* de 1922<sup>54</sup>, y 2) el curso que dictó en el semestre de invierno de 1922/

---

<sup>52</sup> Husserl, Edmund, “Londoner Vorträge”, en: *Husserl Studies*, 16 (1999), 3, p. 202. Se trata de las “Conferencias de Londres”, publicadas por primera vez bajo los cuidados editoriales de Berndt Goossens (de ahora en adelante LV).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>54</sup> Cf. nota 39.



23, "Introducción a la filosofía"<sup>55</sup>. Ambos textos constituyen la base de las importantes *Lecciones sobre filosofía primera* del semestre de invierno de 1923/24<sup>56</sup>. Estos cursos son, a su vez, textos preparatorios de las *Meditaciones cartesianas*, publicadas parcialmente en francés en 1931.

El problema general en las *Conferencias de Londres* es el de la "idea de la filosofía" como "filosofía primera", fundada en evidencias últimas y absolutas. El asunto previo que sustenta el tema general es el de la "crítica de la experiencia trascendental".

Nos hallamos, pues, en medio de una cuestión de aire netamente cartesiano. Husserl examina críticamente su propia noción de experiencia trascendental, el tipo de conocimiento fundacional que brinda la fenomenología respecto de la totalidad de las ciencias y de la cultura.

Nuestra hipótesis es que Husserl emprende este examen en las *Conferencias de Londres* partiendo de tres presuposiciones no cuestionadas que aparecen ya en algunas de sus obras tempranas, como las *Ideas I*, y que son objeto de crítica de Heidegger: 1) la *primera de todas las evidencias* es una evidencia *adecuada*, *eo ipso*, la evidencia *adecuada* es alcanzable; 2) la primacía indiscutible y unilateral del ámbito eidético sobre el ámbito fáctico, y 3) que la primera presuposición –la posibilidad de una evidencia *adecuada*– se funda en la segunda, en la primacía de la eidética.

En cuanto al primer punto, en efecto Husserl parte de la hipótesis de que *debe* haber una comprensión o un *ver adecuado*, absolutamente claro, pleno y total, y éste debe ser alcanzable en la reflexión. Éste es el criterio de indubitabilidad usado por Descartes<sup>57</sup>. Husserl sigue a Descartes en cuanto al camino al *ego cogito*. No lo sigue en el

---

<sup>55</sup> Esta lección recoge las *Conferencias de Londres*, única parte publicada hasta este momento. El resto se halla en distintos archivos (Ms. F I 29 <la mayor parte>, B I 37, B IV 2, M II 3b). Berndt Goosens prepara su edición para la *Husserliana*, esperada para la primera mitad de 2002, bajo el título de *Einleitung in die Philosophie (Vorlesungen 1922-1923)*.

<sup>56</sup> Publicadas en los tomos VII y VIII de la *Husserliana*, bajo los cuidados de Rudolf Boehm. En castellano disponemos del primero de los mencionados, traducción a cargo de Rosa Helena Santos de Ilhau: *Filosofía primera (1923-1924), Primera parte: Historia crítica de las ideas*, Bogotá: Norma, 1998.

<sup>57</sup> LV, p. 206.

sentido de que, para Husserl, toda percepción reflexiva no pierde su correlato mundano, sea éste el que fuera. Para Husserl, la reflexión fenomenológica tendría que ser *adecuada*, no solamente respecto de las vivencias psíquicas mismas, sino respecto de los *correlatos* objetivos de dichas vivencias, si quiere ser considerada “ciencia fundamental”. Pero Husserl reconoce “que el dominio de la experiencia apodíctica se *extiende* inmediatamente de modo interminable”<sup>58</sup>. Pero, ¿cómo exigir un conocimiento “adecuado” de esta abierta infinitud? El tiempo aquí es un factor determinante por lo que Husserl se aboca a su análisis, así como también al tipo de vivencias de rememoración (*Wiedererinnerung*) y de anticipación (*Vorerwartung*) que entran a tallar en su aprehensión. Sin embargo, debe admitir que errores de todo tipo son posibles –en la aprehensión de esta abierta infinitud, se sobreentiende. Por consiguiente, la inadecuación que afecta a toda vivencia dirigida a la trascendencia también termina afectando a la reflexión fenomenológica. La causa de ello –reiteramos– es el tiempo inmanente. Así, esta puerta de ingreso a la fenomenología parece naufragar antes de echarse a la mar.

Es importante acotar que Husserl no rehuye las consecuencias de sus descripciones fenomenológicas, como algunas veces se ha querido sostener al leer en su obra una suerte de esquizofrenia entre su “claro” proyecto trascendental –idealista, aferrado al ideal cartesiano– y el fenomenólogo descriptivo que revela constantemente dimensiones que socavan internamente al mismo, arrojándolo cual Sísifo en una empresa infinita, por no decir imposible. En lugar de rehuir el desafío, o abandonar la empresa, examina con cuidado sus posibilidades.

Husserl intenta primero remediar esta situación apoyándose en el segundo punto, la introducción de la “eidética”: la descripción fenomenológica no ha de describir sucesos individuales que se hundan irremediabilmente en el tiempo inmanente, sino *sólo* las estructuras típicas, generales, necesidades y posibilidades generales, etc. Los sucesos individuales descritos sólo han de tomarse como ejemplos típicos, como “instanciaciones” de esas estructuras de la vida del sujeto –que antes calificamos de morfológicas. Husserl espera así po-

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 209, cursivas nuestras.

der describir, en su pura posibilidad eidética, la autodación adecuada. Inmediatamente traslada este argumento a la esfera egológica, donde la “intuición eidética” de las estructuras y leyes esenciales de la vida del sujeto vienen a ser dadas. Esta estrategia le permite a Husserl concluir sus *Conferencias de Londres* anunciando triunfalmente que “nuestro resultado final es que una fenomenología eidética, como la primera de todas las filosofías, es una meta posible y necesaria, y que es la primera ciencia absolutamente justificada en el sentido de un principio guía de la evidencia adecuada”<sup>59</sup>. Sin embargo, la solución no resulta del todo satisfactoria y Husserl vuelve sobre el problema.

El curso del semestre de invierno del mismo año, “Introducción a la filosofía”, retoma los mismos argumentos llevándolos *lo más lejos posible*, sobre la base de un examen descriptivo de la percepción y sus modalizaciones. Ahora bien, la descripción fenomenológica (a través de la reflexión) de las vivencias de la percepción y de sus modalizaciones, que allí lleva a cabo, lo vuelve a enfrentar a la situación perpleja del carácter permanentemente “fluyente” de la vida del *ego* trascendental percipiente<sup>60</sup>. Si bien Husserl mantiene la convicción de que este flujo se puede aprehender de modo *apodíctico*, ya no considera posible la *adecuación*. En otras palabras, la “reducción fenomenológica” que nos permite realizar una “crítica trascendental” de la experiencia *es calificada como una “reducción apodíctica”*, y la “crítica trascendental de la experiencia” es caracterizada como “apodíctica”, mas ya no como “adecuada”. Este paso es muy relevante, pero merece verse en un contexto mayor, en el proyecto mismo de la fenomenología trascendental eidética.

## 6. *Eidos y factum*

El proyecto de Husserl, como se recordará, apunta a la “idea de la filosofía” como un conocimiento *universal* de fundamentos radicales, que abrazaría los ámbitos de la razón cognitiva, práctica y valorativa, esto es, la totalidad de los ámbitos humanos dotados de

---

<sup>59</sup> LV, pp. 225-226.

<sup>60</sup> Ms., F I 29, p. 72 (tr., p. 94).

sentido y validez: los de la totalidad de las ciencias y de la cultura. Pero esta fundamentación radical no es posible de un modo procedimental, argumentativo o racional de tipo inferencial. No basta con elaborar ontologías, ni formales ni eidéticas (ni siquiera “fundamentales”). Es necesario para Husserl retroceder a aquellas fuentes primigenias –anónimas en la vida cotidiana– que subyacen a toda producción humana de sentido y validez: la subjetividad o experiencia trascendental. Así, la fenomenología trascendental está llamada a esclarecer esa *vida* primigenia –en correlación *a priori* con el mundo– desde donde se constituye todo sentido, toda validez (inclusive el sentido y validez de ser del *Dasein* y del ser en general), y por ende, toda ontología. Pero también, como se ha dicho, la fenomenología trascendental aborda dicha experiencia de *modo eidético*, en su tipología esencial, en abierta oposición con la tendencia naturalista que primó en el siglo XX. La fenomenología eidético-trascendental es así concebida como “la *primera* de las *filosofías* que quiere valer como ciencia”. Tanto las ontologías formales como las regionales o eidéticas dependerían –según el orden de las razones– de ella. *A fortiori*, lo mismo sucedería con todo el mundo de la *empirie* y de las ciencias de la facticidad<sup>61</sup>.

Así, el ámbito de la facticidad o actualidad (aquél de la filosofía segunda o “metafísica”) en muchos textos parece unilateralmente subordinado al de la eidética (de la filosofía primera o “fenomenología de la pura posibilidad”).

Este “orden de las razones” es respetado también en el artículo de la *Encyclopaedia Britannica*. En todo caso, lo que habría que destacar es que la idea de la filosofía no es reducida por Husserl a la de una mera fenomenología pura, eidética; incluye a la filosofía segunda, la que versa sobre la facticidad. Pero Husserl mismo presenta aquí otros matices importantes para echar alguna luz sobre el incidente de la colaboración “fallida” entre Heidegger y Husserl en 1927. Se trata de la relevancia creciente que adquiere para Husserl el tema de la facticidad.

Ya desde 1908 admite Husserl la existencia de ciertos “hechos” que como “ideas de la razón” (Dios, libertad, el bien) son “asumidas”

---

<sup>61</sup> *Hua I*, p. 181; Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, o.c.

como “leyes prácticas”, como *fuentes* de la realidad de las cosas aunque no podamos *probar* su realidad posible. Ésta es una razón por la que Husserl combina “facticidad empírica” (irracional, no susceptible de fundación ulterior) y las cuestiones metafísicas tradicionales (“la idea de Dios como idea normativa más elevada de una realidad mundana en general”, etc.)<sup>62</sup>. La racionalidad del mundo es así un “mero hecho”, pero lo que no se ve claro es *por qué* la racionalidad de la lógica o de la matemática *puede aplicarse* a la naturaleza. Estas mismas cuestiones reaparecen en varios textos de los años siguientes, aunque siempre con la clara subordinación del *factum* al *eidós*. Pero Husserl sigue dudando de esta “racionalidad” *a priori* y preguntándose (como lo hace desde 1908) sobre el “hecho irracional de la racionalidad del mundo”<sup>63</sup> (la *última* “inexplicabilidad” de *por qué* finalmente el mundo es racional).

Finalmente, entre 1923 y 1924 Husserl señala que habría una serie de problemas no interpretables desde una perspectiva eidética, pues todos tratarían acerca de un dato que ha de considerarse “previo” a toda constitución que emana de la experiencia. Kern se refiere a estos “datos” que identifica Husserl como datos que “nos tocan en reflexiones éticas como el ‘escándalo’ de la razón”<sup>64</sup>.

Recién en la década del treinta ya admite Husserl una clara prioridad de la facticidad sobre el *eidós*, y nada menos que en el caso del *eidós ego*. Éste, *ego* constituyente, *debe* “existir” antes de poder establecerse como *ego* “puro”, *eidós ego*, pura “posibilidad”. Y como es el *ego*, su experiencia, el *origen* de todo sentido y validez en general, de toda ciencia y cultura, de toda historia personal y comunalización, de todo mundo concebible en general, esta primacía del *factum* sobre

---

<sup>62</sup> *Hua VII*, p. 365.

<sup>63</sup> Expresión de Kern, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (Phaenomenologica 16)*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1964, p. 338.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 340. Se trata de lo “(...) irracional del *hecho* trascendental, que se expresa en la constitución del mundo fáctico y la vida fáctica espiritual: por ende, metafísica en otro sentido” (*Hua VII*, p. 188, nota 1; Apéndice XVII, p. 365), y otros temas concernientes a la facticidad fortuita de la intersubjetividad trascendental (que constituye todos los hechos objetivos), la muerte, el destino, el significado de la historia, etc. (*Hua I*, pp. 39, 182).

el *eidos* concierne a *todo el mundo constituido en general, en su sentido y validez*<sup>65</sup>.

¿Acaso Husserl opera este cambio influido por Heidegger, como opinan Kern, así como Bernet y Marbach?<sup>66</sup> ¿Acaso Husserl no pudo lograr una elaboración sistemática de la relación entre el tipo eidético y el hecho empírico porque se “aferró, testarudamente” a la “eidética” como condición de posibilidad del conocimiento trascendental? ¿Acaso eso implicaría que Heidegger mismo sí habría logrado exitosamente esa articulación?

Parece extraño que estos críticos dejen implícito en su texto que en la “hermenéutica de la facticidad” no habría rastros de “estructuras esenciales” o “cuestiones trascendentales”. Ciertamente no pueden estar pensando esto. Heidegger no fue un naturalista, su obra es también profundamente crítica del naturalismo. En este sentido su “analítica existencial” (o “hermenéutica de la facticidad”) no está *esencialmente* alejada de la eidética de la Husserl. Pero el problema, una vez más, parece de orden terminológico: el que Husserl “se aferrara” al término “eidética”, reemplazando así el término kantiano de *a priori* por su restricción formalista conceptual, parece ya no ser del gusto ni de Heidegger ni de la posteridad filosófica en general (incluida la fenomenológica). Ahora bien, si Husserl se “aferra testarudamente” al término, es debido a que no desfallece en su claridad ante el peligro que significó el naturalismo.

¿Quién ganó provisionalmente este debate? Pues ciertamente los neokantianos que se perpetuaron de modos *sui generis* en todos los desarrollos de la filosofía analítica del siglo XX, con la complicidad totalmente ciega –a nuestro entender– de los representantes más conspicuos de los desarrollos contemporáneos de la llamada filosofía fenomenológica o filosofía continental (estructuralistas, desconstruccionistas, hermenéuticos, neocriticistas trascendentales, etc.). ¡Y en esta complicidad participa el propio Heidegger, *malgré lui!*

Ahora bien, si es cierto que Husserl abandona en su última obra la diferencia entre “filosofía primera” y “segunda”, y la idea de una fundación unilateral de todo *facta* en los *eide*, es para, a nuestro en-

---

<sup>65</sup> *Hua XV*, p. 385.

<sup>66</sup> Bernet, Rudolf; Kern, Iso y Eduard Marbach, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburgo: Felix Meiner, 1989, p. 212.

tender, señalar más claramente que el absoluto “definitivo y verdadero” de la fenomenología se halla en dirección de la experiencia humana finita, sistemática incompleta e inacabada, en tanto inserta en un mundo histórico-teleológico bajo la modalidad de un originario “ser-con-otro-intencional”<sup>67</sup>.

### 7. Apodicticidad y facticidad

Volvamos al tema que nos ocupaba inicialmente, al tema del deslizamiento de la exigencia fenomenológica de una evidencia adecuada, hacia una evidencia meramente apodíctica, como criterio de una fundamentación última y radical.

Sin entrar en más detalles respecto de estos desplazamientos en las pretensiones de la fenomenología y en vinculación con lo señalado en el párrafo anterior (el desplazamiento de la primacía del *eidós* a la del *factum*), conviene señalar que una motivación poderosa de ellos –a nuestro entender– es la lenta transformación de la fenomenología de Husserl y su programa trascendental desde 1912. Esta transformación está ligada a su profundización cada vez mayor de los análisis del tiempo inmanente. Éstos se desplazan desde el marco de una fenomenología *estática*, donde el ideal cartesiano es el de una “filosofía primera” –en la que halla cabida la fundación unilateral de la facticidad en el ámbito eidético– al de una fenomenología *genética*, en la que Husserl enfoca la *génesis* de la vida de la conciencia. Su modelo es el de la *génesis* de la lógica trascendental en la *estética* trascendental. Así, la aproximación genética le permite a Husserl entrever que la relación entre el orden fáctico y el orden eidético *no es unilateral* a favor del eidético, sino que es una relación dialéctica, de tipo más bien circular.

Volviendo al § 3, pensamos que Husserl inicia, por consiguiente, su curso de “Introducción a la filosofía” de 1922/23 todavía desde una perspectiva estática, sosteniendo la posibilidad de la evidencia *adecuada* fundada en la posibilidad de una *eidética* de la vida de la conciencia. Ahora bien, durante el desarrollo de la lección, pensamos

---

<sup>67</sup> *Hua* XV, p. 385.

que se ve conducido a llevar a cabo descripciones genéticas donde esta demanda parece no ser posible.

Este examen lo profundiza Husserl después, en sus lecciones de *Filosofía primera* de 1923/24, donde hay textos que ya indican un divorcio inequívoco entre adecuación y apodicticidad. Las primeras evidencias de la primera de las ciencias no son, no pueden ser, por consiguiente, adecuadas, dice allí Husserl. Es notable, por ende, que *sin abandonar* del todo una descripción *eidética* de la vida de la conciencia Husserl rompe, sin sospecharlo quizás, con la tradición metafísica occidental inspirada en el *noesis-noeseos* aristotélico, paradigma supremo de la adecuación. Nuestras primeras evidencias fenomenológicas –apodícticas, mas no adecuadas– serán, pues, evidencias *finitas*, ligadas a una determinada contingencia y facticidad<sup>68</sup>.

En textos posteriores, como en las *Meditaciones cartesianas* y en *Lógica formal y lógica trascendental*<sup>69</sup>, Husserl describe ya claramente la evidencia como fruto de un proceso temporal, sintético, de presencia y ausencia, del flujo imparable de la vida del sujeto<sup>70</sup>. La fase primaria y elemental de este flujo, sólo descriptible de modo abstracto, sigue siendo la síntesis de impresión-retención-protención, esto es, una fase de *duración*. La complejidad asombrosa de dichos análisis, el viraje paulatino del peso que adscribe Husserl al papel de la protención sobre el inicial que detenta la retención, etc., son temas de otro examen. Nuestro enfoque, aquí, más bien, se ha dirigido al abandono que Husserl mismo realiza –antes de los desarrollos diversos del movimiento fenomenológico durante el siglo XX– del paradigma de la adecuación, y su reemplazo por el de mera apodicticidad (que admite, como mencionáramos, una cierta contingencia).

---

<sup>68</sup> Cf. Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, "Últimos fundamentos y filosofía primera en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl", en: Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: Instituto Riva-Agüero / Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, pp. 51-84.

<sup>69</sup> *Hua XVII*; cf. también la versión castellana de Luis Villoro, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

<sup>70</sup> Cf. nuestros análisis sobre este tema en "Análisis y fundamento, Husserl y la tradición", en: *Areté*, IV (1992), 1, pp. 291-315; "Husserl, lector de Descartes", en: *Areté*, VIII (1996), 2, pp. 319-338, "El exilio del sujeto en la filosofía de la ciencia", en: Giusti, Miguel (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Fondo Editorial, 2000, pp. 147-161.



## 8. Presencia y diferencia

Heidegger nunca reconocerá esta anticipación husserliana de un abandono del ideal de adecuación en la fenomenología trascendental. Sin embargo, y sorprendentemente, dedica a Husserl el último seminario que dictó en Zähringen, en las afueras de Friburgo, en 1973<sup>71</sup>. Heidegger plantea allí dos preguntas: 1) ¿en qué medida se puede decir que en Husserl no existe una pregunta por el ser?, y 2) ¿qué significan dos expresiones de Heidegger, aparentemente contradictorias, en distintos textos, respecto del lugar “esencial” o “subordinado” que tienen los análisis del mundo circundante? El seminario empieza trabajando la segunda de estas cuestiones, para terminar finalmente con la primera cuestión: Husserl y la pregunta por el ser.

Aquí el análisis se concentra en la sexta y última *Investigación lógica*, que Heidegger preferirá sobre toda otra obra de Husserl hasta el final. Examina concretamente la segunda sección titulada “Sensibilidad y entendimiento”. Subrayando la diferencia entre Kant y Husserl, Heidegger enfoca el tema del segundo capítulo titulado “Intuición empírica e intuición categorial”. Esta última noción le permite destacar un dominio de lo *dado*, que no es ni sensiblemente aprehensible ni aprehensible en el modo intuitivo intelectual o eidético –esto es, aprehensión del *contenido* “intensivo” de las “materias sintácticas” como términos nominales: nombres y adjetivos– o aprehensible de un modo *entitativo*. Lo *categorial*, como *meras formas* (tales como los conectores lógicos de las proposiciones, los elementos formales en los términos nominales mismos, y el verbo *ser* en sus funciones atributivas y predicativas), es del orden *objetivo*. Las formas categoriales no son percibidas como perteneciendo ni al ámbito de los objetos externos físicos ni a aquél de las experiencias vividas psíquicas internas. De hecho, las formas categoriales son percibidas como *formas objetivas*. Lo categorial es actualmente *dado* en una intuición análoga, pero fundada –de un modo circular– en la intuición sensible. Husserl señala en estos textos que aun cuando las intuicio-

---

<sup>71</sup> Heidegger, Martin, *Vier Seminare. Le Thor 1966 1968 1969, Zähringen 1973*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.

nes “generales” (*allgemeine Anschauungen*) o intelectuales, producidas por la *abstracción ideatoria* (*ideirende Abstraktionen*), son similares a las intuiciones categoriales –puesto que ambas enfocan “unidades objetivas ideales”– sin embargo difieren. Los correlatos (objetos) de las intuiciones categoriales son objetos complejos de un nivel superior (“estados de cosas”, *collectiva* o *disyunctiva*), esto es, una “nueva objetividad” respecto de sus momentos parciales (que pueden ser, por lo menos, dos simples representaciones basadas en percepciones que sirven de “soporte”). Los “objetos generales”, por el contrario, son correlatos de “intuiciones generales”, intelectuales o eidéticas, cuyas intuiciones sensibles fundantes no entran como componentes suyos<sup>72</sup>. Ahora bien, Heidegger concluye de su lectura de este texto que Husserl no llega a preguntarse: “¿qué significa ser”, no habiendo en él la sombra de una pregunta posible en esta dirección, porque para él –dice Heidegger– “ser” significa simplemente “ser-objeto”<sup>73</sup>.

Sin embargo, resulta interesante observar cómo Heidegger, reflexionando aquí en torno a la *intuición categorial* y a la intencionalidad, parece reconocer –en un homenaje final, quizás algo tardío– cómo la obra inaugural de la fenomenología de Husserl le brinda la ocasión de desarrollar, por un lado, su propia noción de la *diferencia ontológica* y, por el otro, su concepción de la ec-stática del *Dasein*, incluyendo la primacía de éste sobre la conciencia<sup>74</sup>. Así quizás se entienda mejor una afirmación de Levinas que alguna vez pareciera extraña: el que “*Ser y tiempo* de Heidegger ‘representa’ (...) la fruición y florecimiento de la fenomenología husserliana’ y que, a pesar de la desilusión de Husserl, los verdaderos temas [de sus desavenencias en dicha época] no concernían tanto el rechazo de Heidegger cuanto su reinterpretación de conceptos centrales husserlianos”<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> Cf. *Hua XIX/2*, §§ 40-52, Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, o.c., vol. 2, pp. 451-488.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>74</sup> Una primera reflexión muy reveladora sobre este tema se halla en Taminioux, Jacques, “Remarques sur Heidegger et les *Recherches logiques* de Husserl”, en: Taminioux, Jacques, *Le regard et l'excédent (Phaenomenologica 75)*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1977, pp. 156-182.

<sup>75</sup> Crowell, Steven G., o.c., p. 502.