

HEIDEGGER, CRITICO DE HUSSERL

MARIO A. PRESAS

Hermeneuein... es aquel exponer que trae noticia, en la medida en que es capaz de oír un mensaje. Tal exponer se convierte en interpretar lo que ya ha sido dicho mediante los poetas, que, según la palabra de Sócrates en el diálogo de Platon *Ion* ...'mensajeros son los dioses'.

Heidegger, *Unterwegs*, 121 s.

Podría pensarse que *Sein und Zeit* es una excelente exposición de las ideas de Husserl, pues no sólo está dedicada al maestro "con veneración y amistad",¹ reconociendo cuánto el autor adeuda al pensamiento de Husserl, sino que además éste la recibió complacido y la publicó en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Sin embargo, el propio Husserl, que poco antes escri-

¹ Cfr. SZ, Dedicatoria, y nota 1 de p. 38: "Si la siguiente investigación avanza algunos pasos hacia la apertura de las 'cosas mismas', lo debe agradecer el autor en primer lugar a E. Husserl, quien lo familiarizó durante los años de estudio en Friburgo con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, en virtud de una diligente dirección personal y de la más liberal cesión de investigaciones inéditas." Acerca de los textos, en parte autobiográficos, en parte críticos, en que Heidegger alude a sus primeras lecturas fenomenológicas, al encuentro con Husserl, etc., cfr. Presas (1977) y (1982).

De todos modos, por lo que sigue, conviene anticipar que la nota citada de SZ agradeciendo la ayuda y las ideas que recibió de Husserl, casi parece una disculpa por la crítica implícita en todo ese parágrafo 7 de SZ. Cfr. la referencia de K. Schuhmann a la afirmación en tal sentido de Ijsseling, en "Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl", *Zeitschrift für philosophische Forschung*. B.32, H.4 (1978), p. 594.

Diálogos, 49 (1987) pp. 107-119.

bía a Ingarden: Heidegger “se ha convertido para mí en un amigo cercano; formo parte de sus admiradores”,² al leer con más detenimiento la obra mencionada y *Kant y el problema de la metafísica, De la esencia del fundamento*, y luego de asistir a la lección inaugural sobre el tema “Qué es metafísica” (julio de 1929), llega “a la triste conclusión de que nada tengo que ver con la sagacidad (*Tiefsinnigkeit*) heideggeriana, con esa genial falta de científicidad”.³

Esta sorprendente discrepancia puede ser ahora mejor comprendida, gracias a la edición de las *Obras completas* de Heidegger, que ha dado a conocer algunos cursos profesados por el filósofo en la época que nos ocupa. El presente trabajo intenta examinar algunos puntos centrales en la crítica de Heidegger a su maestro.

Ya el conocido §7 de *Sein und Zeit*, que, como ha dicho Danilo Cruz Vélez, es “un puro diálogo polémico con Husserl pero sin nombrarlo”,⁴ insinúa Heidegger un juicio negativo sobre la fenomenología practicada por Husserl y sus discípulos más ortodoxos, por así decirlo. En efecto, afirma allí que “lo esencial de la fenomenología no reside en el hecho de ser efectivamente *real* en cuanto ‘dirección’ filosófica. Más alta que la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología yace únicamente en tomarla como posibilidad. Ahora sabemos que uno o dos años antes había dicho en sus clases en la Universidad de Marburgo que la fenomenología no era esencialmente importante como “escuela” que fija y consolida los resultados logrados, sino precisamente como descubrimiento de la posibilidad de investigación filosófica, la cual, en cuanto tendencia a las cosas mismas, “conduce a la pregunta por el ser de lo intencional y ante todo a la pregunta por el sentido del ser en general”.⁶ Aquí

² Carta de Husserl a Ingarden del 19.11.1927, en *Briefe*, p. 41.

³ Carta de Husserl a Pfänder, del 6.1.1931, cit. por Iso Kern, en su *Einleitung* al Bd.XV de *Husserliana* (1973), p. XII. Cfr. también la carta a Ingarden del 2.12.1929: “¿El detenido ‘estudio de Heidegger’? Llegué a la conclusión de que yo *no* puedo ordenar la obra [de éste] dentro del marco de mi fenomenología y también, lamentablemente, que la tengo que rechazar absolutamente en lo esencial, tanto por el método como por el contenido”, *Briefe*, p. 56. Sobre el matiz peyorativo de ‘*Tiefsinnigkeit*’, cfr. Presas (1984), p. 256.

⁴ *Filosofía sin supuestos*, p. 111.

⁵ SZ, p. 38. La “realidad” de la fenomenología consistía en la desviación filosófico-transcendental al idealismo crítico kantiano, según una nota marginal de Heidegger a este pasaje dada a conocer ahora en la nueva edición de SZ en la *Gesamtausgabe* —que no pude consultar—, según Franco Volpi, “La trasformazione della Fenomenologia da Husserl a Heidegger”, *Teoria* 1 (1984), p. 128.

⁶ Heidegger, Bd. 20, p. 184. Sobre este mismo tema de la realidad o posibilidad de la fenomenología, ver Heidegger, Bd. 21, p. 32 y especialmente “Mein Weg in die Phänomenologie”, en

se perfila la crítica que luego veremos, en el sentido de que esa posibilidad de la fenomenología se había en parte evaporado al asimilarse con el neokantismo predominante en esa época.⁷ Pues para hacerse oír como filosofía dentro del marco del neokantismo vigente en ese entonces, dice Heidegger, “una filosofía tenía que satisfacer la pretensión de pensar kantianamente, críticamente, transcendentamente. Ontología era un título mal visto [=prohibido: *verpönter*]”, de modo tal que el propio Husserl tuvo que ceder a la atmósfera dominada por Natorp, dándole ese giro trascendental a su pensamiento que tendría su apogeo en *Ideas*. Y ello a pesar de que en sus *Investigaciones lógicas* —especialmente en la VI— “había llegado cerca de la auténtica cuestión del ser”.⁸

Así se va produciendo una suerte de divorcio entre el “método” fenomenológico y la ontología; mientras que, según Heidegger, *fenomenología y ontología* “no son dos disciplinas diferentes, pertenecientes, junto con otras, a la filosofía. Ambos títulos caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su modo de tratarlo”.⁹ La crítica de Heidegger, por tanto, apunta a “destruir” la *escuela* fenomenológica —si así puede decirse—, con el objeto de recuperar la dimensión ontológica entrevista, pero no explorada, por Husserl. Para ello destaca los tres descubrimientos principales de la fenomenología: la intuición categorial, la intencionalidad y una nueva comprensión del *a priori*. Seguiremos en parte su exposición del primer punto, dando por supuesto el conocimiento de las novedades que Husserl aporta en los otros dos.

La intuición categorial interesó de tal manera a Heidegger que no sólo la examinó en sus primeros ejercicios como ayudante de Husserl,

Zur Sache des Denkens, p. 90, donde retoma el pasaje de SZ y concluye: “Y hoy? [1963] La época de la filosofía fenomenológica parece haber pasado. Ella ya es considerada como algo pretérito, que se registra tan sólo históricamente junto a otras direcciones de la filosofía. Sólo que la fenomenología, en lo que tiene de más propio, no es una ‘dirección’. Es la posibilidad de pensar, cambiante con los tiempos y sólo por ellos permanente, de corresponder al reclamo de lo que hay que pensar. Si la fenomenología es experimentada y mantenida de esta manera, bien puede desaparecer como ‘título’ en aras de la *casa del pensar*, cuya revelación sigue siendo un misterio”.

⁷ Cfr. “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’, en *Zur Sache des Denkens*, p. 47.

⁸ “Protokoll...”, p. 47. En el protocolo del Seminario que tuvo lugar más tarde en Zähringen (1973), se informa que “Heidegger indica que Husserl, en el sexto capítulo de la sexta ‘Investigación lógica’, con el concepto de la ‘intuición categorial’ toca o roza (*berührt oder streift*) la pregunta por el ser”. *Vier Seminare*, p. 111.

⁹ SZ, p. 38.

sino que inclusive volvió a dicho tema en el seminario que dirigió casi medio siglo más tarde en Zähringen, en 1973. El interés radica en el hecho de que, según Heidegger, la teoría de las categorías es el nombre corriente para la elucidación del ser del ente, de tal suerte que en esta investigación de Husserl, sobre todo en el capítulo titulado “Sensibilidad y entendimiento”, hay una valiosa pista para seguir el planteamiento de la cuestión del ser.¹⁰

En abierta oposición al enfoque neokantiano que identifica lo no-sensible, lo ideal, con lo inmanente, con lo subjetivo, Husserl muestra que el origen de nociones tales como ‘es’, ‘esto’, ‘unidad’, ‘y’, o ‘o’, etc., no se halla entre los componentes reales de los procesos psíquicos, ni por ende en la reflexión sobre los actos. Por el contrario, como dice Husserl, “el fundamento de la abstracción por medio de la cual realizamos dichos conceptos no se encuentra en estos actos tomados como objetos, sino en los objetos de estos actos”.¹¹ Así, por ejemplo, un conjunto sólo puede ser dado en un acto de coleccionar; pero no descubro el concepto de conjunto mediante una reflexión sobre dicho proceso psíquico de sumar $a+b+c+d$, sino dirigiendo la mirada a lo mentado en tal recolección. “En lugar de atender al acto que lo da —continúa Husserl—, hemos de atender más bien a lo que el acto da, al *conjunto* que hace aparecer *in concreto*, y elevar su forma universal a la conciencia de los conceptos universales”.

Así, pues, las formas categoriales y las categorías son los momentos de un enunciado cuya plenificación no puede cumplirse en una intuición *sensible*, pero que de todos modos se plenifican en virtud de una percepción no-sensible, suprasensible: una *intuición categorial*. Los actos categoriales, por cierto, no “producen” las categorías y formas categoriales, si bien éstas, en cuanto objetividades, tan sólo en tal intuición llegan a ser visibles en sí mismas. Los actos categoriales constituyen una nueva objetividad en sentido intencional —en el lenguaje de Heidegger: dejan ver el ente en su objetividad.

Al ver un libro, por ejemplo, lo veo *como* cosa, como substancia. La substancia es aquí dada de un modo análogo a como es dado lo que se intuye con los sentidos; pero esta categoría no es una forma que venga a estructurar la confusión de los datos sensibles, sino que más bien es ese *Ueberschuss* de que habla la investigación de Husserl: lo que

¹⁰ *Unterwegs...*, p. 91.

¹¹ LU, II/2, p. 141.

en la misma percepción *excede* las afecciones sensibles. La substancia 'vista' en el libro posibilita el aparecer de lo que aparece (precisamente como libro) y es para Husserl tan dado como lo sensible y no meramente deducida de la tabla de los juicios, como pensaba Kant.

Al argumentar de esta manera, afirma Heidegger, Husserl libera al ser de su atadura al juicio, mostrándolo como el sentido previo —el *a priori*— sobre el que se proyecta lo dado y posibilita su comprensión. Es, podría decirse, la presencia de lo presente. En este enfoque Husserl “roza el problema del ser”,¹² pero sin adentrarse en el horizonte vislumbrado, debido a que siguió aferrado a su identificación ser=ser-objeto.

La investigación fenomenológica no es, según Heidegger, sino el modo científico de poner al descubierto tales categorías, o sea, la ontología de que habla *Sein und Zeit*.¹³ Si a esto añadimos la aclaración de que el *a priori* en sentido fenomenológico no indica un comportamiento subjetivo, como el juzgar, sino un título del ser, entonces la investigación fenomenológica se muestra como investigación de la abierta pluralidad de modos de experiencia con sus correspondientes *a priori*: es la “*descripción analítica de la intencionalidad en su a priori*”, siendo en definitiva las estructuras *a priori* de la intencionalidad el modo de darse *las cosas mismas, los fenómenos de la fenomenología*.¹⁴

La conclusión de este examen crítico de Heidegger presenta, por una parte, un saldo positivo: Husserl ha logrado recuperar la consistencia y firmeza de los objetos —“salva al objeto”, dice Heidegger—, liberándolo de la idea de que sería tan sólo la multiplicidad de los datos sensibles articulada por los conceptos del entendimiento, como lo era para los neokantianos. Pero deja ver también un lado negativo: la impronta de la filosofía moderna es tan fuerte todavía en Husserl que éste no es capaz de ver al objeto sino en la inmanencia de la conciencia.

Heidegger, por el contrario, ensayará una salida de este universo monadológico; estima que la única forma de preservar un “afuera”, por así decirlo, consiste en reconocer que la trascendencia es una

¹² Ver n. 8. Para la exposición del tema anterior, ver especialmente Bd. 20, §6, “Die kategoriale Anschauung”, pp. 63-99.

¹³ SZ, §7.

¹⁴ Bd. 20, p. 108.

determinación ontológica fundamental del hombre —para el que, como es sabido, acuñará el concepto de *Dasein* con todas sus implicancias—; en virtud de ello, tanto la conciencia como la intencionalidad han de entenderse como fundadas en esa determinación más radical del ser-ahí, cuya analítica constituirá la etapa inicial de la pregunta por el ser en general.¹⁵

Heidegger objeta especialmente a Husserl el hecho de que las determinaciones de la conciencia o la subjetividad —inmanente, absoluta, pura— no están ganadas en un retroceso a la cosa misma del pensar, sino dirigidas por el prejuicio cartesiano del saber absoluto. En tal sentido, la fenomenología, lejos de ser la *búsqueda* de la cosa del pensar, configura más bien la *exposición* de la subjetividad ya presupuesta como fundamento absoluto.¹⁶ El paso metodológico que asegura esta exposición —la reducción trascendental a la subjetividad— no ofrece el acceso al ser mismo de lo intencional, sino más bien meramente la posibilidad de aprehenderlo como ser-objeto para una ciencia objetiva.

Este “objeto” y sus determinaciones —inmanente, pura, absoluta— configuran la *región* conciencia, pero no indagan su ser. También un matemático, insiste Heidegger, puede delimitar el campo matemático, el entero ámbito de lo que es objeto de consideración matemática; puede dar una cierta definición del objeto de la matemática, sin que necesariamente plantee la pregunta por el ser de tales objetos. De un modo semejante, gracias a la reducción se obtiene la conciencia en cuanto región, pero justamente al precio de abandonar la conciencia fáctica. Para llegar a la conciencia pura, se renuncia así a la única base auténtica sobre la cual puede hacerse la pregunta por el ser de lo intencional. La reducción es, por ello, inadecuada por principio para determinar positivamente la conciencia y su concreto modo de ser, en cada caso, mía.¹⁷

La discrepancia en el modo de encarar esta cuestión está perfectamente señalada en las observaciones que Heidegger hizo llegar

¹⁵ Heidegger —informa el “Protokoll”— sostiene que Husserl no ha cuestionado en modo alguno el ámbito de la conciencia, menos aún ha podido romperlo para “salir” de él, pues precisamente yace en la noción misma de *cogito*, de la que se parte, el que no tenga ventanas por las que entrar o salir. De ahí la necesidad de partir de algo distinto al *cogito*: el *Dasein*, caracterizado en SZ por su “*Ek-stase*”, que preserva un “afuera”. Cfr. *Vier Seminare*, p. 121.

¹⁶ Cfr. Presas (1977), p. 24.

¹⁷ Cfr. Bd. 20, p. 149.

a su maestro con su carta del 22 de octubre de 1927, con la que en cierto modo se cierra la frustrada colaboración con Husserl en vistas a la redacción del artículo “Fenomenología” para la *Encyclopaedia Britannica*. Allí, luego de señalar la coincidencia con Husserl en lo que en un sentido lato podríamos llamar enfoque trascendental, expresa Heidegger: El ente en el sentido del ‘mundo’—“de lo que Ud. llama mundo”, dice prudentemente marcando la diferencia entre ‘mundo’ como ‘totalidad del ente’ y ‘mundo’ como ‘categoría ontológica’ del *Dasein*— no puede ser aclarado en su constitución trascendental por una reconducción o reducción a otro ente del mismo modo de ser. Pero ello no significa en modo alguno que lo que configura “el lugar de lo trascendental” *no sea* de ningún modo. Por el contrario, aquí precisamente aparece “*el problema acerca del modo de ser del ente en que se constituye el mundo*”, desarrollado en *Sein und Zeit* como la ontología del ser-ahí.¹⁸ Tanto Descartes como Husserl, al contraponer la conciencia pura al ser real (*Vorhandenes*) en el fondo comprenden la conciencia en el mismo sentido de este último. La conciencia, a pesar de la diferencia entre evidencia adecuada o inadecuada, es dada a sí misma en el mismo modo de acceso que el ser real, a saber, en la intencionalidad objetivante de la intuición de la evidencia. Se descuida así la pregunta por el sentido de ser y el genuino modo de darse —la *Gegebenheitsweise*— del *sum*, del soy.¹⁹

Las observaciones críticas de Heidegger continúan, pues, con la siguiente exigencia: “Se trata de mostrar que el modo de ser del ser-ahí humano es totalmente diferente del de todo otro ente y que, en cuanto ese [modo de ser] que es, alberga en sí precisamente la posibilidad de la constitución trascendental”.²⁰

Husserl —siempre nos referimos al Husserl visto por Heidegger en esa época— omite la pregunta por el modo de ser del hombre y, por otra parte, mantiene la idea de que en cierto modo todo ente es algo que se da en el mundo —*Inner-weltliches, Vorhandenes*. Por ello debe recurrir a esa “desconexión” de todo elemento mundano con el fin de obtener el *ego* puro. Esta reducción obliga a poner entre paréntesis toda apercepción trascendente y a tomarla solamente como la que es sí

¹⁸ Hua.IX, p. 601. Cfr. Walter Biemel, “Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu”.

¹⁹ Tugendhat, *Wahrheitsbegriff*, p. 268.

²⁰ Hua.IX, p. 601.

misma, como puro mentar o apercibir subjetivo. Y si hago lo propio con respecto a mí mismo —sostiene Husserl—, entonces no soy por lo tanto yo humano. En su copia de este texto Heidegger subraya las palabras *soy* y *no*, y agrega: “¿o quizás justamente tal, en su posibilidad de existencia más propia y admirable?”. Al margen, anota todavía: “¿No es ésta una peculiar posibilidad del hombre? A diferencia de la positividad de las ‘cosas’ habría aquí un ‘comportamiento’ (*Verhalten*) que define al hombre como tal. En tal sentido, pues, por cuanto no está concebido en el ámbito de lo positivo, el ser humano no requiere primeramente la reducción”.²¹

De lo que se trata, pues, es del modo en que el hombre es dado originariamente a sí mismo, *antes* de toda reflexión objetivante. La cuestión no es ahora cómo se constituye la objetividad en los actos de la conciencia —cómo se descubre el ente en la comprensión del ser—; sino más bien: ¿cómo *es* lo constituyente mismo y cómo es *dado* a sí mismo? No indagamos ahora cómo llega a darse una determinada región del ente, sino que preguntamos por aquel ente a cuyo ser pertenece el que con él tan sólo se abra en general un “espacio”, un “margen de juego” para todo posible darse.²²

En síntesis: “La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia de la mismidad fáctica (*des faktischen Selbst*). Este, el hombre concreto, jamás es como tal —como ente— un ‘hecho mundanal real’, porque el hombre nunca es sólo *vorhanden* [existente como una cosa], sino que *existe* [en el sentido heideggeriano de *existencia*]. Y lo ‘admirable’ reside en que la índole existencial del *Dasein* posibilite la constitución trascendental de todo lo positivo”. (...) “No se puede eludir *la pregunta por el modo de ser de lo constituyente mismo*. Por ello, el problema del ser está de modo universal referido a la constituyente y a lo constituido”.²³

El sentido de la reducción en Husserl, derivado de su idea de que todo aquello de que tenemos conciencia puede ser descubierto en la reflexión sobre sus efectuaciones téticas, posicionales, consiste en

²¹ Biemel, art. cit. en n.18, p. 279.

²² Tugendhat, *Wahrheitsbegriff*, p. 269: “Con [la expresión] ‘Ser en-el-mundo’ no se mienta el hecho de que el ‘*Dasein*’ se encuentre ya siempre en medio del ente y se comporte con respecto a él, sino el hecho de que —antes de toda relación al ente y condicionando esta relación— se encuentra ya siempre [previamente] en un margen de juego del encontrar [en el sentido del ‘posibilitar que las cosas sean encontradas o experimentadas como tales’]”.

²³ Hua. IX, p. 602.

que posibilita “salir” de la vida natural y “pasar” a la vida filosófica. Pero en este acto de reducción como acertadamente señala Zubiri,

atiende Husserl solamente al término a que nos conduce, a la esfera de lo trascendental. Por esto, la reducción es un acto que, para Husserl, reposa en cierto modo sobre sí mismo. Ahora bien: Heidegger se plantea el problema de la reducción como un acto ejecutado. Y, desde este punto de vista, *la reducción es un acto de la vida natural del hombre*. Ciertamente no es la vida natural misma, pero tampoco es algo meramente superpuesto a ella, sino que *es un acto que emerge de esa vida natural*, simplemente como una posibilidad que le pertenece por su propia índole. Será necesario determinar, pues, la estructura de la vida natural para ver en qué punto de ella brota, y cómo brota, la filosofía como una posibilidad humana. Husserl ha desatendido esta investigación. Esta investigación no es aún una ontología, porque el hombre no es naturalmente un ontólogo. Sin embargo, puede serlo, Y, por esto, este análisis de la vida es una pre-ontología. Heidegger lo llama *ontología fundamental*, donde fundamental significa fundante de la posibilidad de la ontología. La filosofía, esto es la ontología, es *una posibilidad que arranca de la pre-ontología inscrita en el ser del hombre*.²⁴

Así, pues, la filosofía es “sólo *una* posibilidad, pero una posibilidad incarnada en la estructura pre-ontológica de nuestra existencia, y libremente elegida y aceptada por el hombre. (...) La filosofía no surge, pues, como Husserl pretendía, por un acto de reducción de la vida natural, sino justamente al revés, por un acto de tematización de la estructura ontológica de la existencia natural”.²⁵

La “actitud natural” de que habla Husserl en las obras a que alude Heidegger —en *Krisis* la cuestión sería muy diferente—, parece estructurada desde una perspectiva teórica, en el sentido de un predominio marcado de la *theoria*, de la visión. No refleja la relación primaria del hombre con el mundo, sino más bien un modo derivado de ella; pues para descubrir la actitud primaria del encuentro con las cosas en cuanto *pragmata*, objetos del cuidado, de la preocupación o la procuración, Husserl habría tenido que superar la visión del ser como objeto y descubrir la dimensión de la *Sorge*.²⁶

Al no acceder a esta dimensión más profunda, Husserl también trata al hombre como objeto de la reducción; pone entre paréntesis lo que soy fácticamente, convirtiendo el *factum* de mí mismo como

²⁴ Zubiri, *Cinco lecciones*, p. 263.

²⁵ Zubiri, *op. cit.*, p. 269.

²⁶ Cfr. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*, p. 285.

hombre en un indiferente ejemplo inicial. Pero ese método regresivo no acierta con aquellas vivencias por las que soy puesto ante el núcleo de mi mismidad, ante la absoluta irrepetibilidad de mi propio existir, ante la facticidad del ser-ahí. Tales vivencias, de las que la angustia es el ejemplo más destacado, ya no son intencionales en el sentido de que no ofrecen un hilo conductor para un análisis intencional, dado que no puede señalarse como producto suyo ninguna objetividad desde la cual se pueda retroceder reflexivamente a la pregunta por las vivencias. La facticidad a que aquí se alude, como es obvio, no es el *factum* dado frente a la subjetividad absoluta constituyente, sino más bien el *fundamento mismo de toda posible mostración*. En tal sentido —como señala Landgrebe— la facticidad ocupa en Heidegger el lugar metódico que en Husserl tiene la subjetividad absoluta.²⁷

Al llegar a este punto, es comprensible que Husserl rechace las ideas de su discípulo díscolo que ha renunciado a la pretensión del saber absoluto para echar las bases de una fenomenología hermenéutica, en la que todo ente se descubre proyectado en el horizonte histórico del mundo ya abierto en cada paso por el *Dasein* en su facticidad.

De todos modos —aunque no en *Sein und Zeit*—, Heidegger, retiene el concepto de reducción como punto de partida, pero interpretándolo de un modo totalmente distinto al de Husserl. Para éste, la reducción significa “el método de reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural del hombre que vive inmerso en el mundo de las cosas y de las personas, hacia la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas en las que se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia”.²⁸ Para Heidegger, en cambio, la reducción fenomenológica significa “reconducir la mirada fenomenológica desde la captación del ente (...) al comprender el ser (al proyectar sobre el modo de su desocultamiento) de ese ente”.²⁹

Esta *reducción* ha de complementarse positivamente con una *construcción* que traiga a la presencia el horizonte en que se proyecta el ente dado, es decir, el ser y sus estructuras, y con una *destrucción*

²⁷ Landgrebe, *Camino de la fenomenología*, pp. 48 y 60.

²⁸ Heidegger, Bd. 24, p. 29.

²⁹ Heidegger, Bd. 24, p. 29.

que reconduzca los conceptos de que se vale el filósofo —siempre determinados por la situación histórica y a veces desfigurados por el proceso de la tradición— a la fuente originaria de que han surgido.³⁰

Estos tres momentos terminan de completar la definición que ofrecía *Sein und Zeit*, de la cual ya expusimos la primera parte que identificaba ontología y fenomenología. Ahora podemos concluir la fórmula:

“La filosofía es la ontología fenomenológica universal que parte de la hermenéutica del *Dasein*, la cual, en cuanto analítica de la *existencia* ata el cabo del hilo conductor de todo preguntar filosófico allí donde [ese cuestionar] *tiene su origen* y hacia donde *es devuelto*”.³¹

*Universidad Nacional de La Plata, y
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas,
Argentina.*

³⁰ Heidegger, Bd. 24, pp. 30-32.

³¹ SZ, p. 38.

REFERENCIAS

(Luego de la indicación bibliográfica, se indica entre paréntesis la abreviatura con que se cita la obra).

- Walter Biemel, "Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", *Tijdschrift voor filosofie*, jg. 12, Nr. 2 (1950), pp. 246-280.
- Danilo Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Bs. As., Sudamericana, 1970.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1953.⁷ (SZ).
—*Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969.
—*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1960. (*Unterwegs*).
—*Vier Seminare*. Le Thor, 1966, 1968, 1969; Zähringen, 1973. Frankfurt a.M., Klostermann, 1977. (*Vier Seminare*).
—*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe*, Band 20. Frankfurt, Klostermann, 1979. (Bd21).
—*Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe*, Band 21, Frankfurt, Klostermann, 1976. (Bd21).
—*Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe*, Band 24. Frankfurt, Klostermann, 1975. (Bd. 24).
- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Tübingen, Niemeyer, Fünfte Aufl., 1980. (LU).
—*Briefe an Roman Ingarden*. Hrsg. von R. Ingarden. Den Haag, Nijhoff, 1968 (*Briefe*).
—*Phänomenologische Psychologie. Husserliana*, Bd.IX. Den Haag, Nijhoff, Zweite Aufl., 1968. (Hua.IX).
—*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil. Husserliana*, XV. Den Haag, Nijhoff, 1973. (Hua. XV).
- Iso Kern, "Einleitung des Herausgebers" al Band XV de *Husserliana*, ed. cit.
- Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Traducción de Mario A. Presas. Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
- Mario A. Presas, "Heidegger y la fenomenología", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, III/1 (Marzo 1977). (Presas 1977).
—"De Heidegger a Husserl", *Manuscrito*, V/2 (Abril 1982). (Presas 1982).
—"Acerca del programa de la fenomenología". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, X/3 (Noviembre 1984). (Presas 1984).

- Karl Schuhmann, "Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl".
Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 32, H.4 (1978).
- Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*.
Berlin, De Gruyter, 1967. (*Wahrheitsbegriff*).
- Franco Volpi, "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a
Heidegger". *Teoria*, 1 (1984).
- Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Alianza, 3a.
edic., 1980. (*Cinco lecciones*).