

Logos

REVISTA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD LA SALLE, A.C.
REVISTA CUATRIMESTRAL

Logos, Revista de Filosofía,
Benjamín Franklin No. 47,
Col. Condesa,
Delegación Cuauhtémoc,
C. P. 06140,
México D. F.

Apartado Postal 18-907,
Col. Tacubaya,
Delegación Miguel Hidalgo,
C. P. 11800,
México D. F.

Teléfono: 52-78-95-00, con 30 líneas, ext. 2263.

E-mail: revistalogos@ulsa.edu.mx

Distribución: Oficina de la Revista LOGOS

Diseño Gráfico: DG. José Antonio Herrasti Castro.

Tipografía: Enrique Aguayo.

Cable ULSALLE, México.

Fax: 52-71-85-85 ULSA-MEX.

Esta publicación tiene un tiro de 500 ejemplares
y aparece cuatrimestralmente.

Elaborado por TÉCNICA EN IMPRESIÓN

con domicilio en: Metro Moctezuma, No. 38, Col. Estación, C. P. 13319,
Del. Tláhuac, México, D. F.

Teléfono y Fax: 26-36-97-97 y 12-72-37-10.

E-mail: tecnicaenimpresion@yahoo.com.mx

Registro del nombre Logos, Revista de Filosofía, de la Universidad La Salle, A. C., en el Instituto Nacional del Derecho de Autor - Dirección de Reservas de Derechos, Centro Nacional del ISSN - con ISSN No. 1665-8620 otorgado el 2 de abril del 2004. Certificados de Licitud de Título y Contenido Nos. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación, el 21 de abril de 1992.

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD LA SALLE

Mtro. Martín Rocha Pedrajo

VICERRECTOR ACADÉMICO

Ing. Edmundo Barrera Monsiváis

VICERRECTOR DE BIENESTAR Y FORMACIÓN

Dr. José Antonio Vargas Aguilar

PRESIDENTE DEL CONSEJO GENERAL EDITORIAL

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga

DIRECTOR DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES, Y DE LA REVISTA

Mtro. José Ignacio Rivero Calderón

EDITOR RESPONSABLE

Dr. Enrique I. Aguayo Cruz

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Mtra. Guillermina Alonso Dacal, Dr. Mauricio Beuchot, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, Dr. Rafael Martínez Cervantes, Mtro. José Ignacio Rivero Calderón, Dr. José Manuel Villalpando Nava, Dr. Enrique I. Aguayo Cruz

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jesús Avelino de la Piedad (España), Dr. W. R. Daros (Argentina), Dr. Raúl Fernet-Betancourt (Alemania), Dr. Alfredo Gómez-Muller (Francia), Dra. Celina Lertora Mendoza (Argentina), Dr. H. C. F. Mansilla (Bolivia), Lic. Ciro E. Schmidt Andrade (Chile)

LA FENOMENALIDAD DEL FENÓMENO:
EN TORNO AL § 7 DE *SER Y TIEMPO* DE HEIDEGGER¹

JETHRO MASÍS
Universidad de Costa Rica

“Lo que mejor se ve es lo que no se quisiera ver - era como una variante de Hamlet: *To see or not to see?*”

Ernst Jünger: *El Tirachinas* (1983).

This paper attempts to show how Heidegger's question concerning the sense of being implies not only the so called 'hermeneutical transformation of phenomenology', but also and most importantly what one might call a 'phenomenological transformation of phenomenology'. This latter transformation, which amounts to the former, can be conceived of as a Heideggerian confrontation regarding the conception of phenomenology coined by Husserl by means of a discussion of the phenomenality of the phenomenon and thus of the fundamental maxime toward which the phenomenological enterprise -at the risk of endangering its original (Husserlian) nature notwithstanding- must lead its efforts.

Introducción

El hecho ya ha sido bastante acreditado en la historiografía filosófica y en los manuales: la fenomenología se erige en el siglo XX

¹ Este artículo obedece a una reelaboración de la conferencia pronunciada, bajo el mismo título, el 6 de junio de 2007 en el Auditorio Roberto Murillo de la Facultad de Letras de la Universidad de Costa Rica. Agradezco las sugerencias y los comentarios del profesor Luis Fallas, que surgieron a raíz de la lectura pública del borrador de este texto en un coloquio en que él mismo actuó como interlocutor. Reconozco que la profundización de la temática aquí tratada hubiera sido impensable sin los insumos que recibí por parte de los estudiantes que participaron en el Seminario sobre Heidegger que impartí en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica en el segundo ciclo lectivo del año 2007.

como una corriente de pensamiento, o escuela, bastante representativa en el panorama de la filosofía contemporánea². Este reconocimiento, por lo demás, es incluso un truismo y a nadie se le ocurriría disputarlo. Lo que, con todo, ha cobrado los contornos de una serie constante de diatribas contra la fenomenología, tanto como una recepción tan amplia como divergente de sus temáticas, es lo que comporta el interés de revisar, *repitiendo* (en sentido heideggeriano), la problemática de su génesis en lo tocante al punto en que logra encaminarse muy tempranamente (es decir, antes de la obra de Gadamer: propiamente en la de Heidegger) en una dirección transformadora que, de sólito, se denomina *hermenéutica*. Por más que la voz 'fenomenología' aparezca rechazada en la actualidad -tesis que deberá aceptarse casi arbitrariamente y *ex hypothesi*, pues no es el propósito de esta contribución el esclarecerla- y cause la impresión de haber recaído en una falta de vigencia (soterrada bajo nuevas designaciones como postestructuralismo, desconstruccionismo, pensamiento de la diferencia, hermenéutica genealógica del sujeto, metaforología, etcétera), sus motivos perviven merced a los caminos avizorados y abiertos por medio de su impronta³.

² Así, por ejemplo, aparece la fenomenología designada como una de las corrientes principales de la filosofía contemporánea (*Hauptströmung der Gegenwartsphilosophie*) en el manual histórico-crítico de Segmüller. Cfr. 1952, principalmente la extensa sección dedicada a la fenomenología que abarca de Husserl a Jaspers, pasando por Heidegger, y que principia con Brentano, capítulos I al V, 45-240.

³ Lawlor, en su libro sobre pensamiento francés, ha defendido argumentativamente la pervivencia soterrada de la fenomenología en gran parte de los desarrollos posteriores de la filosofía contemporánea. La 'nueva idea de la filosofía' (devida al famoso ensayo de Fink en *Kant-Studien*, 1933: 'Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik') como investigación del origen del mundo en sentido no mundano (en terminología husserliana) o no óptico (en terminología heideggeriana), tendría un influjo fundante en la filosofía francesa contemporánea: en el quiasmo de Merleau-Ponty (*Lo Visible y lo Invisible*), en la idea levinasiana (*Totalidad e Infinito*) de que la relación con el otro no obedece las leyes de la lógica clásica, en la utilización derridiana del lenguaje de la teología negativa ('Cómo no Hablar. Denegaciones') para referir la *différance*, en el argumento de Deleuze (*Diferencia y Repetición*) de que las condiciones de la experiencia no pueden ser calcadas a partir de los objetos que condicionan (cfr. 2003: 147-148), etcétera.

Es exactamente en 1900 cuando el primer tomo de las *Logische Untersuchungen* de Husserl (a saber, *Prolegomena zur reinen Logik*) aparece publicado por la editorial Max Niemeyer (Halle, primeramente; Tubinga, después de la Segunda Guerra Mundial) a la que, en la posteridad, será ineludiblemente asociada la designación 'fenomenología'. Heidegger ha recordado en *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), escrito precisamente en conmemoración del editor de la mentada casa editorial alemana⁴, que los nombres 'fenomenología' y 'Max Niemeyer' estarán eslabonados destinalmente, sobre todo a partir de la publicación del afamado *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, bajo cuyo sello aparecerá el primer tomo de *Ideen* de Husserl en 1913 e, incluso, en 1927, el propio *magnum opus* de Heidegger: *Sein und Zeit*; hasta 1930, se llegaron a publicar once tomos del *Jahrbuch*:

Tomo I, 1913:

Edmund Husserl, *Ideen I*.

Adolf Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen I*.

Moritz Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*.

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik I*.

Adolf Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*.

Tomo II, 1916:

Paul Ferdinand Linke, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*.

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik II*.

Tomo III, 1916:

Alexander Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen*.

Dietrich von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*.

H. Ritzel, *Ueber analytische Urteile*.

Hedwig Conrad-Martius, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*.

⁴ Contribución al homenaje al editor Hermann Niemeyer en ocasión de su octogésimo cumpleaños: 'Hermann Niemeyer zum achtzigsten Geburtstag am 16. April 1963'. Cfr. 'Mi Camino en la Fenomenología' (TS: 95-103).

Tomo IV, 1921:
 Moritz Geiger, *Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität*.
 Adolf Pfänder, *Logik*.
 Jean Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*.
 Roman Ingarden, *Ueber die Gefahr einer Petitio principii in der Erkenntnistheorie*.

Tomo V, 1922:
 Edith Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*.
 Roman Ingarden, *Intuition und Intellekt bei H. Bergson*.
 Dietrich von Hilderbrand, *Sittlichkeit und ethische Werturteile*.
 Alexandre Koyré, *Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen*.

Tomo VI, 1923:
 Gerda Walther, *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*.
 Hedwig Conrad-Martius, *Realontologie*.
 Fritz London, *Ueber die Bedingungen der Möglichkeit einer deduktiven Theorie*.
 Oskar Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*.
 Hans Lipps, *Die Paradoxien der Mengenlehre*.

Tomo VII, 1925:
 Edith Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*.
 Roman Ingarden, *Essentielle Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem*.
 Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*.
 Arnold Metzger, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Studien zur Phänomenologie des Gegenstandes*, I. Teil.

Tomo VIII, 1927:
 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*.
 Oskar Becker, *Mathematische Existenz*.

Tomo IX, 1928:
 Fritz Kaufmann, *Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*.

Ludwig Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*.
 Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (hsg. M. Heidegger).

Tomo X, 1929:
 Edmund Husserl, *Formale und Transcendentale Logik*.
 Christopher V. Salmon, *The Central Problem of David Hume's Philosophy*.

Tomo XI, 1930:
 Herbert Spiegelberg, *Ueber das Wesen der Idee*.
 Eugen Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*. H. Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*.
 Oskar Becker, *Zur Logik der Modalitäten*.
 Edmund Husserl, *Nachwort zu meinen 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie'*.

Husserl mismo, según la evocación de Heidegger,

[n]unca olvidaría al respecto recordar agradecido y admirado la actitud de la editorial Max Niemeyer, que a principios de siglo se había arriesgado a publicar una obra extensa de un profesor apenas conocido y cuyo pensamiento transitaba por caminos desacostumbrados cuya extrañeza había de chocar a la filosofía contemporánea. Y eso es lo que sucedería durante años tras la aparición de la obra, hasta que Wilhelm Dilthey reconociera su importancia (TS: 102).

Pero la fenomenología, allende su génesis sigloventina como movimiento de investigación filosófica o como escuela de pensamiento, y más allá de su relación coetánea con la editorial Max Niemeyer, está relacionada sobre todo -en los aspectos filosóficos que importan- con el término 'fenómeno' (del griego φαινόμενον); término que, por una parte, es sumamente equívoco, pero que, además, en el meollo de la discusión por lo que deba tenerse por fenómeno como tal, complica el que pueda hablarse de la fenomenología como de una feliz escuela de pensamiento. La tensión está, pues, instalada en la discusión por la fenomenalidad del fenómeno

y, al respecto, ofrece la fenomenología una gama variopinta de periplos recorridos.

Este artículo pretende, pues, regodearse detenidamente en la ardua consideración respecto de lo que deba concebirse por *φαινόμενον*, principalmente en § 7 de *Sein und Zeit* (1927) de Heidegger, en que se enuncia por primera vez un *λόγος* del *φαινόμενον* que disputa directamente con la significación acuñada por el fundador contemporáneo de la fenomenología, Edmund Husserl. Lo más notable será el afán de Heidegger por considerarse a sí mismo un discípulo de Husserl al reconocer que toma lo pretendido por el maestro fenomenológico al pie de la letra (*beim Wort*), a pesar de que la letra enunciada en el lema fenomenológico *par excellence*, vuelta a las cosas mismas (*zurück zu den Sachen selbst!*, cfr. Husserl, LU II/1: 6/218), le será espetada audazmente a Husserl por parte de su discípulo más avezado, si bien en la forma del reproche que reclama una traición. Cerrando, diríase que paradójicamente, el párrafo de que nos ocuparemos en lo sucesivo, Heidegger afirma: “Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre el fundamento establecido por E. Husserl, en cuyas *Investigaciones Lógicas* la fenomenología se abrió paso por primera vez” (SZ: § 7, 38). Pero Husserl se espanta al leer *Sein und Zeit* y no acredita la obra, decepcionado de su discípulo, como una que coadyuve a la promoción fenomenológica.

Debe saberse, por tanto, que los apegos de Heidegger a la fenomenología, por lo demás reconocidos en toda su obra, no se aferran a la ‘escuela fenomenológica’, en sus alcances y limitaciones, como aquello que habría de comportar la más grande importancia (Husserl esperaba de Heidegger, probablemente, a un *mal discípulo*, es decir, a un adulator y continuador de sus propios intentos sistematizadores, como tantos otros que tuvo cuyos nombres ya no podemos reconocer). Pero en sentido heideggeriano, no se trata tanto de ser fiel a la *letra* como sí al *espíritu* de la fenomenología, pues Heidegger, como lector, nunca es *fiel* y en ello radica quizá su grandeza interpretativa. Lo esencial de la fenomenología, afirma Heidegger en este sentido, “no consiste en ser una dirección filosófica *real*”, porque “[p]or encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla

como *posibilidad*” (SZ: *idem*. Itálicas del texto). Habrá que explorar, por ello, en qué ha de consistir la posibilidad de la redirección de la fenomenología en cuanto empresa hermenéutica, a partir del momento en que, bajo el bisturí heideggeriano, comienza a tomar nuevos e inusitados contornos.

Nos apegamos, para los propósitos anteriores, al principio interpretativo según el cual la lectura y apropiación de una obra filosófica no es un acogimiento doctrinal escalonado en proposiciones que deban ser rechazadas o bien aceptadas sin más (la lectura fiel de los textos del *lector-hembra* cortaziano⁵), pues, como afirma Heidegger al comienzo de su lección sobre Schelling,

toda obra filosófica, si es tal, impulsa a la filosofía más allá de la posición ocupada en ella; el sentido de una obra filosófica consiste precisamente en abrir un nuevo ámbito, en establecer nuevos impulsos y puntos de partida, a través de los cuales los propios medios y vías de la obra resultan ser superados e insuficientes (S: 13).

Esto quiere decir que “[l]os supuestos y condiciones de la génesis de una obra no bastan, por principio, para su interpretación, porque la obra misma establece nuevos patrones para el preguntar” (*idem*). Y esto aplica de ambas formas, tanto para una lectura interpretativa de Husserl como de Heidegger. No nos ocupamos de Husserl y de Heidegger, sino de lo pensado por ellos.

⁵ “Morelli entiende que el mero escribir estético es un escamoteo y una mentira, que acaba por suscitar al lector-hembra, al tipo que no quiere problemas sino soluciones, o falsos problemas ajenos que le permiten sufrir cómodamente sentado en su sillón, sin comprometerse en el drama que también debería ser el suyo” (Cortázar, 2001: 99). El lector-hembra cortaziano no entiende la esencia de la filosofía, que no es más que una profunda problematización cuestionadora, cuyo movimiento ya el joven Heidegger ha denominado acertadamente “aumento de la interrogabilidad” (*Steigerung der Fraglichkeit*, PIA: 11/33). Los libros, así, no son tratados doctrinales sino provocaciones, artefactos que, sobre todo porque se trata de fenomenología, no deberían instalar al lector en la dimensión apofántica de lo dicho, sino en la posibilidad de lo no dicho y nunca decible, a saber, en aquello que el lector, *el buen intérprete*, debe ver por sí mismo.

Ahora bien, al margen de las consideraciones respecto de cómo leer en filosofía (que, desde luego, nunca resultan superfluas), se explica, a continuación, 1. El arraigo del *φαινόμενον* en la transmisión (*Überlieferung*); 2. El principio de todos los principios de la fenomenología según Husserl; y 3. La verticalidad heideggeriana del *φαινόμενον*. Todo ello con el fin de dilucidar la denominada fenomenalidad del fenómeno, que significa la 'transformación onto-hermenéutica' a la vez que una suerte de 'superación fenomenológica' de la fenomenología, es decir, ese nuevo ámbito abierto como posibilidad que ya se ha insinuado pero que, en lo sucesivo, toca desarrollar, si bien mostrativamente.

1. El arraigo del *φαινόμενον* en la transmisión (*Überlieferung*)

Cabe, para principiar, la pregunta: ¿Qué es, pues, un fenómeno? O mejor dicho, ¿cuál es el fenómeno al que la fenomenología ha de dedicar sus esfuerzos investigativos? Pero este no es un asunto que competa solamente a la fenomenología; se trata de algo mucho más circunspeto y de una gravedad abarcante, porque errar en la determinación del fenómeno es cometer una equivocación en lo que atañe a qué es la filosofía y, en conexión con ello, a la determinación de lo pensado. Y puede tratarse de algo aún más grave: errar en el fenómeno, en lo que pretendidamente vemos y ha sido pensado, podría involucrar la sospecha de que el yerro toca inmediatamente a la teoría; y si toda una época ha alcanzado su fastigio en una teoretización exacerbada, el camino errático no significa sino el errar la misma existencia histórica.

Desde un punto de vista meramente historiográfico inscrito en el contexto de la conceptualidad filosófica, la complejidad de lo que se interroga con el cuestionamiento del *φαινόμενον* no deja de ser ingente, puesto que sus traducciones y concepciones difieren *in extenso* en el luengo de curso del filosofar. El fenómeno, valga esto por acepción introductoria, es lo que aparece, o bien, la apariencia de lo que aparece en cuanto tal. Así Platón tendrá al fenómeno por lo degradado, por lo que, precisamente por aparente, es fantasmático; lo que aún no muestra los *ὄντα*, los seres verdaderos o las cosas que serían *de iure* titulares de adscripción de la

más alta dignidad ontológica, sino, por el contrario, las meras representaciones doxásticas, los *φαντάσματα* (cfr. *Rep.*, X, 596e *et al.*); convicciones que parecen retrotraerse a una suerte de vieja tradición ontológica, con resabios diáfanos de eleatismo, que concibe un en sí del ser y que otorga efectos tramoyistas a la fenomenalidad. La fenomenalidad sería una suerte de sueño porque sólo el ser es, pero como es en la indivisibilidad y la homogeneidad (cfr. Parménides, DK: B 8, 22-25), no es en el sentido del ser de la fenomenalidad, a la que, precisamente, se le niega todo ser. La fenomenalidad caótica en la que el ser se entrecruza peligrosamente con el no ser, esto es, la del poeta que siempre sugiere que las cosas no son nunca iguales (pero la realidad del poeta que muestra las cosas en su *diferencia* siempre irreductible a la *identidad* es la 'verdadera realidad', es decir, aquella existencia aléctica del adumbramiento -*Abschattung*- en que juega siempre la sombra como fondo de todo lo que puede ser visto), es sometida a la determinación lógica, al esclarecimiento apofántico y, de tal forma, a una posterioridad que enceguese lo que no se ve.

Según la metafísica, el fenómeno tiene que ser contrastado con el ser verdadero, y constituiría incluso un velamiento del ser al que debería acceder la investigación verdaderamente filosófica. La *ἐπιστήμη*, precisamente, se diferencia de la *δόξα*, porque no se deja embaucar en la patencia de lo apariencial. Las cosas pueden *parecer* gaseosas; surgen, decaen, se generan y, en el mismo movimiento, se corrompen. Pareciera que carecen de consistencia. Pero lo que importa es atrapar aquel resultado que las patentiza y a partir del cual podemos decir lo que son. La *ἐπιστήμη* sabe, contra toda *δόξα* que queda como hipnotizada prodigando pareceres sobre lo patente caótico de la existencia, que hay una aprioridad que, por *ἀνάμνησις*, se busca restaurar y, porque se sabe olvidadiza, busca el recogimiento de τὰ φαινόμενα bajo la *ιδέα*. La generalización de lo antedicho a toda la tradición filosófica explica el que se parangone a la metafísica con el platonismo y que, precisamente, pensadores como Nietzsche y Heidegger levanten un enorme reclamo contra ese legado platonizante.

Por supuesto habrá, en cuanto ya se ha introducido un discurso en torno a la manifestación de lo que aparece, *tesis* contrapuestas (nos hallamos ya,

por cierto, instalados en la prodigación de los pareceres apofánticos, es decir, bajo las garras de la teoría), como el fenomenismo, que opondrá al sostenimiento de una anterioridad de lo en sí una rotunda negación, en que lo único que se tendrá por seguro en los respectos ontológicos que atañen, será, precisamente, lo fenoménico. O bien, como en Kant, será posible ejercer una distinción entre la mera apariencia (*bloßer Schein*) y el fenómeno que se presenta (*Erscheinung*), porque el fenómeno se da siempre “como algo dado realmente” (KrV: B 69) en tanto aparece como objeto de la experiencia posible y -siempre en lenguaje kantiano- como la intuición de los objetos exteriores.

Ahora bien, este, desde luego, es solamente un repaso somero de lo que podría ser una amplia y casi inabarcable historia de la acepción de *φαινόμενον* y de su arraigo en la tradición del pensamiento. Una exposición adecuada de tal tarea, se escapa comprensiblemente a los propósitos de este artículo, pero la sola mención de la amplitud de miras con la que habría de concebirse cualquier estudio del fenómeno, cualquier fenomenología, funciona como una advertencia prolegomenal que busca precaverse contra la opinión chata según la cual la fenomenología no sería más que la corriente reciente de pensamiento que se conoce bajo tal designación. La obsesión por lo que ha de ser visto, contrariamente, constituye neurálgicamente a Occidente. Aquí tocamos de raíz aquello que deba ser la filosofía.

Hoy en día cuando hablamos cotidianamente de fenómenos, nos referimos a la manifestación de un estado de cosas; pero lo que importa es que, quizá sin tenerlo muy en cuenta, se mienta aquí una presencia; la presencia, en efecto, de una manifestación, de un mostrarse, de un darse. Pero no de un darse como evento inaprehensible, si bien irrefutable, a saber, como esa emergencia que siempre es el ser, sino como el resultado de lo que emerge, de lo captable. La fenomenología se acredita en su perseverancia y en su vigencia, a pesar de la despotenciación de las escuelas y de la desaparición de los maestros, porque *φαινόμενον* es un término clave del pensamiento. Y si el pensamiento, la filosofía, es el contexto histórico de una época teorizante, hablar de fenomenología significa, del alguna forma, ejercer un juicio sobre toda esa época. La

demanda de volver a las cosas mismas, en los albores del siglo XX, es ya una acusación. La filosofía es histórica, es decir, no es una disciplina, sino primariamente una época. Y si tal es el caso, nos desenvolvemos en el marco de una acusación histórica.

Por ello, mentar el *φαινόμενον* no significa una elección del investigador, ni una arbitrariedad por entresacar términos de la transmisión del pensamiento para ser destacados y mediante los cuales se puedan prodigar más -‘ismos’-, pues, contrariamente, es en la manifestación que se da ante los ojos, que se pregunta por qué sea lo que aparece, qué sea lo que vemos, cómo se opone lo que vemos y cómo pertenecemos a lo visto. Es en la manifestación especular del acontecer donde tiene su génesis más probable la teoría y la injustificada perseverancia de la presencia (*Anwesenheit*), en que se funda toda objetividad de la ciencia europea. Es, pues, en la experiencia del *φαινόμενον*, ni más ni menos, en que acontece el origen (*Ursprung*) del pensamiento europeo; origen que en absoluto es cosa de un pasado por rebuscar bajo las estrategias pretendidamente románticas de una vuelta a los principios. Pues el origen es asunto del presente, de este mismo momento, y es incluso la manifestación del presente de la ciencia, si bien se presenta, paradójicamente, en cuanto ausencia y retraimiento. Se trata, es cierto, del señalamiento husserliano hacia “un origen en un acto productor; esto, en primer lugar, a título de proyecto y luego en la ejecución exitosa” (Hua VI: 367) que dilucida, si bien problemáticamente, en ‘Ursprung der Geometrie’⁶. Es la archievidencia, el sentido protofundador que, no obstante, aparece como un no-saber que “se sostiene siempre y de manera esencial, de un saber implícito, que reclama por tanto su explicitación, pero un saber cuya evidencia es irrecusable” (Hua VI: 366). La frase es compleja: de alguna forma vemos lo que no vemos, diríase que *circummundanamente*

⁶ Apéndice III de Hua VI: 365-386. Mucho antes de que apareciera como tal en Hua VI bajo la edición de Walter Biemel en 1954, Eugen Fink, quien dactilografio el manuscrito original que no llevaba ningún título, lo hizo publicar en *Revue Internationale de Philosophie* (número 2, 1936) como ‘Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem’. Como se sabe, este afamado apéndice dio pie para la publicación del primer -y muy sugestivo- libro de Derrida. Cfr. 2000.

(cfr. 'Umsicht', sz: §§ 15-17); pero en la marcha de la metafísica se ha instaurado de forma nefanda un ver de lo que realmente no vemos pero que, platónicamente, deberíamos ver: la abstracción.

En concordancia con Husserl, por ello, no basta una *Kritik der reinen Vernunft à la Kant*, que persiga la "tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos" (Krv: B XXII). También es insuficiente a cabalidad una historia de los hechos del conocimiento, pues en tanto explicación de meros *Tatsachen*, deviene ciega respecto de lo que hay que ver y que ya vemos; denostación husserliana que en *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910) aparecía bajo la ridiculización de la 'superstición de los hechos' ('*Aberglaube der Tatsachen*', psw: 336). Es un hecho de una historia de la ciencia inclinada meramente por la historización de los *Tatsachen*, por ejemplo, el que Euclides haya de ser tenido como quien por primera vez ejerció la distinción entre principios y teoremas, o como quien quizá recopiló sistemáticamente verdades ya alcanzadas en su tiempo. Pero lo cuestionable no es sino cómo ha podido llegar Euclides a tales descubrimientos. ¿Lo ha hecho quizá merced a sí mismo, por sí solo, mediante una suerte de golpe de genio, tal como de forma semejante se expresara Kant al hablar de la "revolución llevada a cabo en un ensayo, por la idea feliz de un solo hombre" (Krv: B XI)? ¿Estamos acaso ante lo que dijera Kant, de que "[u]na nueva luz se abrió al primero (llámese Tales o como se quiera) que demostró el triángulo equilátero" (Krv: B XI- XII)? La fenomenología cuestiona qué sea la apertura de esa luz. No se trata, por ende, de partir de los axiomas y de dejarlos como hechos miríficos de la ocurrencia de algún genio, sino de cuestionarlos y de dilucidar la experiencia protofundante de toda axiomática y de toda tradición científica que, en el prodigamiento metódico (*Methodisierung*) y la tecnificación (*Technisierung*) de sus descubrimientos, permite la transmisión (*Überlieferung*) del saber. Esto solamente es posible mediante una formalización abstracta que se deshace de todos los elementos de carácter intuitivo y que ineludiblemente provoca con ello, como dice bien Blumenberg, el hecho aciago de haber "dejado de ser autotransparente y comprensible en cuanto realización de

sentido" (1999: 49). Hacer comprensible la ciencia: ese puede ser el lema central de la empresa husserliana.

Así, no es sino en la fenomenología husserliana en que se pone en entredicho por primera vez la rigurosidad de la cientificidad de que tanto se jacta Occidente, a causa de abrigar una noción no fenomenológica del fenómeno que desarraiga el conocimiento respecto de la experiencia más genuina en el mundo de la vida. Si toda teoría consiste en un ver (siempre que se tenga aquí conciencia etimológica de la pertenencia de la teoría al $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$), puede concederse que Husserl busca una inmanencia de la mirada, una inmanencia que se hunde en la búsqueda de su propio sentido; de ahí, como consecuencia, lo comprensible de la referencia husserliana a un 'ver' y a una 'visión' inmanentes ('*immanentes Schauen*', cfr. psw: 303 e '*immanente Schauung*', cfr. psw: 313, respectivamente). La demanda de volver a las cosas mismas, con la que se asocia asiduamente a la empresa fenomenológica, significa el alcanzar ese punto de mira que no degrada la inmanencia, ni le niega dignidad ontológica al $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Husserl propone así una reducción fenomenológica que, precisamente, implica el aseguramiento de que se está trabajando sobre experiencia genuina. En ello radica, ni más ni menos, el genuino esclarecimiento del espíritu, es decir, de la historia.

2. El principio de todos los principios de la fenomenología según Husserl

La fenomenología, por tanto, parecería tener en Husserl una suerte de misión profiláctica: una vuelta a la experiencia genuina que se justifique adecuadamente en una verdadera rigurosidad científica. Tan temprano como en las *Logische Untersuchungen* (1900-1901), aparece el lema, la exigencia fenomenológica de principio: "Queremos volver a las 'cosas mismas'" ('*Wir wollen auf die 'Sachen selbst' zurückgehen*', LU II/1: 6/218); algo que no debe quedarse en la mera palabrería ('*nicht mit bloßen Worten*', cfr. *idem*), pues, tal como se afirmó en *Philosophie als strenge Wissenschaft*, se trata de huir de los análisis vacíos de meras palabras ('*Weg mit den hohlen Wortanalysen*', psw: 305-306) y de una cientificidad y exactitud científica meramente 'verbalistas', 'gramáticas' y

'escolásticas' ('*bloß verbalistischen, bloß grammatischen, bloß scholastischen*', psw: 304) que permita, a contrapelo, el acceso a una experiencia con arraigo intuitivo. Si bien el llamado de vuelta a las cosas provoca la evocación de una vieja consigna medioeval: *Res non verba!*, en Husserl, la demanda fenomenológica busca el "cuestionar las cosas mismas. ¡De vuelta a la experiencia, a la intuición [*Anschauung*] que solamente puede darle a nuestras palabras sentido y justificación racional!" (psw: 305-306).

Pero la demanda husserliana no restaura un platonismo lógico vetusto (que le ha sido imputado a Husserl -diríase que torpemente- en varias ocasiones), sino que, en tanto giro hacia las cosas mismas, en tanto historicidad del sentido⁷, constituye más bien la negación de todo platonismo en cuanto regreso de rigor al 'plano de inmanencia' (por hacernos aquí de una prestación terminológica de *Qu'est-ce que la philosophie?* de Deleuze y Guattari, cfr. 1991: 49)⁸; vuelta a lo primordial que *reduce*, es decir, se deshace de lo accesorio teórico, y *reduce* en el sentido indicado en *Ideen III*, mediante una ἐποχή fenomenológica que incluso "saca

⁷ No concebimos la aparición terminológica de la *Geschichtlichkeit* en Husserl como obra de la espontaneidad, puesto que, como ha sostenido David Carr, "no debe esperarse que un problema con el que Husserl está grandemente preocupado se le haya ocurrido de la noche a la mañana, o incluso que haya entrado en su pensamiento a partir de una fuente externa, tal como la lectura de *Ser y Tiempo* de Heidegger (con su capítulo sobre la *Geschichtlichkeit* que Husserl parece haber estudiado detenidamente, por primera vez, en 1932)" (1974: 67). Hay que asentir con Landgrebe en que la problemática husserliana del 'mundo de la vida' (*Lebenswelt*), relacionada íntimamente con la *Geschichtlichkeit*, "se trata de una nueva denominación para un asunto que, al menos como problema, tenía Husserl ante los ojos ya desde la época de *Ideas* (1913)" (1975: 169). No caben, así, las objeciones peregrinas de que la fenomenología es un platonismo típico sin arraigo histórico.

⁸ En lo que respecta a una contraposición prejuzgada que ve en el Husserl de las *Logische Untersuchungen* un platónico en contraposición con el idealista trascendental de *Ideen I*, ha aseverado Ricoeur correctamente que "[p]ara descubrir una contradicción entre la gran obra lógica e *Ideas I* sería necesario atribuir un platonismo a la obra primera que no se encuentra allí y un idealismo subjetivo a la obra posterior que resulta su contrahecho" (Ricoeur, 1987: 29). Hay, por lo demás, duras palabras de Husserl contra el platonismo que se le adjudica (habla de realismo platónico) en § 22 de *Ideen I*, cfr. Hua III: 48-50/54-56. Se queja especialmente de que se considere la ideación (*Ideation*) una mera 'hipostatación gramatical' ('*grammatische Hypostasierung*', cfr. Hua III: § 22, 49/55).

fuera de juego la creencia en el ser" ('*das Ausser-Vollzug-Setzen des Seins-glaubens*', Hua v: 'Nachwort', § 3, 145). Ya en *Méditations Cartésiennes* (1929) se ha afirmado que el mundo factual, en tanto hecho óntico, no puede ser titular de la inteligibilidad buscada por la fenomenología, puesto que "la tarea de una ontología apriorica del mundo real -que es, precisamente, sacar a luz el *a priori* que corresponde a su universalidad- es ineludible pero, por otra parte, es unilateral y no es filosófica en sentido último. Pues un *a priori* ontológico semejante (como el de la naturaleza, el de la animalidad, el de la sociabilidad y el de la cultura) es cierto que presta una inteligibilidad relativa al *factum* óntico, al mundo fáctico en sus 'contingencias'... pero no le presta la comprensión filosófica, es decir, la trascendental" (Hua I: § 59, 164/205).

Lo primero que hay que traer a colación en lo referente a las aseveraciones anteriores es que parece vislumbrarse de inmediato una contraposición muy marcada entre Husserl y Heidegger en lo que se entretiene por acepción de la fenomenología, pues según Husserl, "en sí misma... la ontología no es fenomenología" (Hua v: Beilage 1, 129). Se trata, en efecto, de una invectiva dirigida contra el maestro cuando Heidegger profiere en su lección *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (1925) que "[n]o es que además de fenomenología haya ontología, sino que *la ontología científica no es otra cosa que fenomenología*" (GA 20: § 6, 99), y de nuevo en *Sein und Zeit*: "*La ontología sólo es posible como fenomenología*" (SZ: § 7, 35. Itálicas del texto). Pero, además, la misma exigencia husserliana que demanda una inteligibilidad trascendental de la fenomenología, parecería implicar de suyo una dificultad para la inmanencia de ese ver fenomenológico que se busca; parecería complicar, de tal forma, el *immanentes Schauen* referido por Husserl (cf. psw: 303). Es al hilo de la dilucidación de lo trascendental (*das Transzendente*) de la fenomenología de Husserl en que afloran con más insistencia las diferencias que Heidegger habrá de levantar prontamente contra su maestro, pero ese ámbito de inteligibilidad trascendental de la fenomenología husserliana debe ser aclarado.

Para ello presta un buen servicio un famoso artículo de Eugen Fink de 1933, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der

gegenwärtigen Kritik" (*Kant-Studien*, XXXVIII: 319-383), en que tuvo que salir al paso de las comparaciones ligeras entre la fenomenología de Husserl y el idealismo trascendental kantiano: especie de idealismo, el kantiano, que no se quiere fundar en lo dado, sino que hace de lo dado una función de la posición tética, es decir, ponente, de un sujeto trascendental. Husserl, por lo demás, se refería al artículo en cuestión como un escrito con el que asentía incondicionalmente y lo reconocía como la expresión de sus propias convicciones. El contexto de disputa en que Fink emplaza al maestro dentro de la crítica coetánea implica el levantamiento neokantiano de una serie de objeciones en que el fundador de la fenomenología quedaba pretendidamente ridiculizado en sus propias confusiones conceptuales al no percatarse, en su filosofía, de "una mezcla inconsistente de realismo platónico e idealismo subjetivo en *Ideen I*, elementos disparatados unidos a través del artificio del lenguaje en el estilo kantiano" (Ricoeur, 1987: 25). En defensa de su maestro y contra de lo que le parecían calumnias infundadas, Fink replicaba que la pregunta de Kant por la conciencia objetiva posible (por sus *Bedingungen der Möglichkeit*) no era la pregunta que se había planteado Husserl, sino la del origen del mundo. El sujeto trascendental kantiano era una forma apriórica del mundo y se mantenía, por ello, bajo el embrujo de la actitud natural y de la cosificación. Mientras que Kant, en su confusión del mundo con la naturaleza, tiene al sujeto por intramundano, en Husserl lo trascendental tiene que vérselo literalmente como trascendencia respecto del mundo, a saber, de lo óntico, puesto que la conciencia no es una cosa más entre otras y ello quiere decir que es *welttranszendent*, que trasciende el ámbito de lo meramente mundanal (*welthaft*). Es decir, lo trascendental en Husserl y en Kant significan precisamente lo contrario, lo cual hace que el alegato de que Husserl deba ser entendido enteramente a partir de la herencia del idealismo trascendental kantiano (aunque esa sea la apariencia del lector de *Ideen I*, cuyo primer capítulo, en añadidura, es sumamente difícil e incomprensible sin los pasos ya dados en *Logische Untersuchungen*) sea muy cuestionable⁹.

⁹ En concordancia con Husserl, "la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* se mueve ya, por ejemplo, propiamente sobre terreno feno-

En este contexto ha de comprenderse el alegato husserliano de que la fenomenología no es ontología, puesto que no se mantiene en el prejuicio cósmico del mundo como lo exterior. El fenomenólogo, tal como afirma Husserl al cierre de *Ideen I*,

no juzga ontológicamente [*der Phänomenologe urteilt nicht ontologisch*] cuando reconoce en un concepto o proposición ontológica el índice de relaciones esenciales constitutivas, cuando ve en ellos sendos hilos conductores para llegar a intuiciones que tienen puramente en sí mismas los títulos de su derecho [*Recht*] y validez [*Geltung*] (Hua III: § 153, 379/370).

La conciencia en concepción fenomenológica no es cosa, ni siquiera la más elevada y digna de todas las cosas, y por eso es indispensable poder "ver claramente la *absurdidad* [*Widersinn*] de una teoría del conocimiento basada en la ciencia natural y de ahí la de cualquier teoría psicológica del conocimiento" (psw: 299. Itálicas del texto). Lo que Husserl denuncia como un contrasentido es la 'naturalización de la conciencia' ('*Naturalisierung desde Bewußtseins*', psw: 296) que persevera en el prejuicio cósmico del mundo de la actitud natural.

Es, así, por medio de la ἐπιποχή fenomenológica que

[*p*]onemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, *este mundo natural entero*, que está constantemente "para nosotros ahí delante", y que seguirá estándolo permanentemente, como "realidad" de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis (Hua III: § 32, 67/73).

Ese mundo pretendidamente 'autosubstante' (*vorhanden*) y 'real' (*wirklich*) se suspende en el juicio, porque concebido en esa 'realidad' (*Wirklichkeit*) supuesta se lo falsifica fenomenológicamente, es decir, ni siquiera se lo toma en cuenta desde ese 'impulso que hace época' ('*einen epochemachenden Anstoß*', psw: 304) que Husserl acreditara a su maestro Bren-

menológico; pero Kant lo interpreta erróneamente como psicológico y, por ende, lo abandona de nuevo" (Hua III: § 62, 148/143).

tano: el descubrimiento de la intencionalidad (*Intentionalität*). Se dirá entonces correctamente que la vuelta a las cosas mismas implica para Husserl, sobre todo, una permanencia en el *intendere* de la conciencia, que más adelante topará con una instancia ulterior, el 'yo puro' (*reines Ich*). De tal forma, en *Méditations Cartésiennes* se afirma que "me aprehendo como un yo puro, con la vida de la conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí, y es precisamente tal como es para mí" (Hua I: § 8, 60/62). El fenomenólogo no juzga ontológicamente porque, si se quiere, el yo puro es nada, pues no es nada óptico: el yo de las vivencias (*das erlebende Ich*) no puede

tomarse *por sí*, ni puede hacerse objeto *propio* de investigación. Prescindiendo de sus modos de referencia [*Beziehungswesen*] o modos de comportamiento [*Verhaltensweisen*], está completamente vacío de componentes esenciales [*völlig leer an Wesenskomponenten*], no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más [*reines Ich und nichts weiter*] (Hua III: § 80, 195/190).

Con el yo puro llegamos, de hecho, ante el coto de toda reducción, porque al yo puro no se le puede aplicar ninguna reducción ulterior ('*ihm kann keine Reduktion etwas anhaben*', Hua III: *idem*). Esto es lo que quiere decir el fundador de la fenomenología cuando asevera que no corresponde, *sensu phaenomenologico*, el juicio ontológico, pues no procede la cuestión por el ser de la dación (*Gegebenheit*). Así ha sido formulado en *Die Idee der Phänomenologie*: "En esta visión [*Schauen*] hay dación absoluta. Está dado como un ente aquí y ahora, cuyo ser no tiene sentido poner en duda" (Hua II: 31). En este sentido, la vuelta a las cosas propuesta por la fenomenología tiene una precondition en Husserl que no es sino la dación (*Gegebenheit*) y, a partir de ella, la conciencia (*Bewußtsein*) de la dación: el 'entre intencional', el *tertium quid*, en que se da la intencionalidad de la conciencia como constitución. Esto obliga a Husserl a llevar a cabo una etapa genética de su fenomenología en que, como afirma Maldonado, "la pregunta acerca del ser del mundo se transforma (y se resuelve) en la pregunta acerca de (el análisis de) la constitución del mundo"

(1995: 17). Pero ello se funda, exclusivamente, en el principio conductor de la fenomenología, el denominado 'principio de todos los principios' (*Prinzip aller Prinzipien*) que Husserl enuncia en § 24 de *Ideen I*; principio que se revela, por tanto, como una demanda más originaria que la misma vuelta a las cosas:

que toda intuición (Anschauung) en que se da algo originariamente es una fuente de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la "intuición" (Intuition), hay que tomarlo simplemente como se da... (Hua III: § 24, 52/58).

Heidegger, para quien la exigencia fenomenológica de principio no es el susodicho 'principio de todos los principios' husserliano sino la simple y llana vuelta a las cosas mismas, verá, en este punto, el ejercicio nefando de Husserl de un desplazamiento injustificado de la fenomenología como investigación de las cosas mismas, esto es, de los fenómenos, hacia el estudio de la conciencia, que aún no ha brindado pruebas incontestables de su originariedad. En este principio que Husserl tiene por supremo, se preconditiona el acceso a las cosas mismas en el *dar* (*Gegebenheit*), en el modo tal como las cosas nos son dadas, esto es, de nuevo, en la conciencia. Y si se nos dan en la intuición, es porque en primer lugar se presupone la evidencia. La fenomenología en sentido husserliano no tematiza ontológicamente, y no lo hace por cuanto no le interesa la profundidad del fenómeno, ni siquiera logra verla, sino solamente tal como se da la cosa en la evidencia irrefutable de la intuición en que hace su acto de presencia, por así decirlo, *in persona*, en carne propia. Empero, como bien ha argumentado Jean-Luc Marion, esto revela una diferencia neurálgica entre las concepciones de 'fenómeno' de Husserl y Heidegger: "el fenómeno husserliano, como perfecta aparición de la presencia, puede llamarse un fenómeno plano" (1998: 56); algo que, naturalmente, habría que cotejar frontalmente con la "*profundidad* del fenómeno heideggeriano" (1998: 62). En la hondura del fenómeno, y a contrapelo del maestro, ve Heidegger una vuelta a lo que realmente ha de tenerse por fenomenológico.

3. La verticalidad heideggeriana del *φαινόμενον*

Heidegger critica a Husserl apenas se le da la oportunidad de impartir una lección universitaria. En efecto, tan temprano como en 1919, esto es, en su primera lección en la Universidad de Friburgo como asistente científico de Husserl, Heidegger pensará que la dación, el sólo hecho de concebir algo como dado, es ya teórica (cfr. GA 56/57: 88-89) y, así, no se prueba en las cosas mismas, sino en una injustificada asunción del vocabulario de la tradición. De esta forma, cuestiona Heidegger el haber del darse:

¿Qué significa que una cosa describe a otra? ¿Es la descripción como tal una forma de conectar cosas entre sí? [...] ¿Se puede hablar de una única cosa si sólo hay cosas? En este caso no habría absolutamente ninguna cosa; ni siquiera hay *nada*, porque con la total supremacía de la esfera material no se puede dar un “hay”. ¿Se da el “hay”? [*Gibt es das “es giba”?*], lo que también podría traducirse de la siguiente manera: *¿se da el darse?* (GA 56/57: 62).

En 1925, la invectiva contra la dación que, en cuanto tal, implica de suyo una incuestionada centralidad que se atribuye a la conciencia, se revelará ya como una contraposición insalvable por su arraigo en la filosofía tradicional:

La cuestión primordial para Husserl no es en absoluto la cuestión acerca del carácter de ser de la conciencia; lo que a él le guía es, más bien: *¿cómo puede hacerse de la conciencia objeto posible de una ciencia absoluta?* Lo primordial, lo que a él le guía, es la *idea de una ciencia absoluta*. Esta idea: *la conciencia ha de ser la región de una ciencia absoluta*, no es que sea algo simplemente inventado, sino que es la idea que ocupa a la filosofía moderna desde Descartes. La elaboración de la conciencia pura en cuanto campo temático de la fenomenología *no se ha realizado fenomenológicamente, volviendo a las cosas mismas*, sino siguiendo una idea tradicional de la filosofía (GA 20: § 11, 139-140).

Para Heidegger, en la fenomenología husserliana hay una inexplicable desviación del fenómeno hacia la conciencia. El que la conciencia sea la

región de la ciencia absoluta o el campo temático de la fenomenología, no es algo que se funde en las cosas, sino en un ideal de la filosofía como *streng Wissenschaft* en cuanto *absolute Wissenschaft*. Lo que habría que hacer es volver a las cosas y que de las cosas surja su propia legitimidad. Empero, Husserl reformula la máxima de ir a las cosas al suponer la conciencia como el tribunal último que reina sobre el darse del fenómeno. Así las cosas, el destino de la fenomenología parecía ya anunciarse en la siguiente frase de la ‘Investigación Quinta’ de *Logische Untersuchungen*: “lo que nos es más cierto [*das Allersicherste*] es que el ser objeto [*Gegenstand-sein*] consiste fenomenológicamente en ciertos actos en que algo aparece o es pensado como un objeto” (LU II/1: 362/486). Sin embargo, ¿no es el afán moderno de certeza el que subyace a esta convicción de Husserl? ¿No ha de tenerse por injustificada fenomenológicamente la asunción según la cual el ser de la dación y el ser de la conciencia han de permanecer incuestionados? Lo que hay que cuestionar, *sensu heideggeriano*, es qué sea lo que se deja sin cuestionar: el ser.

Parece no haberse advertido que el principio de todos los principios disputa directa y frontalmente con el lema en el que Heidegger ve la fundación de la fenomenología: “El término ‘fenomenología’ expresa una máxima que puede ser formulada así: ¡A las cosas mismas!” (SZ: § 7, 27-28). Empero, tal como, no sin razón, ha señalado Spiegelberg, de esta insistencia heideggeriana en las cosas mismas nace una curiosa situación: “Desde el principio para Heidegger la idea central de la fenomenología se expresó en el lema ‘a las cosas’, que sólo ocurre *incidentalmente* en los propios escritos de Husserl” (1982: 379). En este sentido, también Grondin ha recordado que la máxima ‘*Zu den Sachen selbst!*’ “solamente había sido formulada por Husserl *en passant*” (2001: 23).

En este punto, la disputa entre Husserl y Heidegger radica en la fenomenalidad del fenómeno. Gracias a Heidegger, puede decirse con Jean-Luc Marion, “la fenomenología se convierte, tan temprano como en 1925, en un derrotero que va más allá de sí mismo, en una suerte de autosuperación metodológica” (1998: 45). Es la situación paradójica en que la fenomenología, por apegarse radicalmente a sus exigencias, terminaría por anularse a sí misma a favor del asunto del pensar (*die Sache*

des Denkens), que, como tal, comienza a emerger después de la década que Heidegger dedica incisivamente al pulimiento metodológico de la fenomenología (la llamada ‘década fenomenológica’ de Heidegger, 1919-1929).

Heidegger reprocha que el prejuicio husserliano que tiene a la ontología como teoría de la consistencia de los objetos reales, valga decir que en un sentido tradicional de la ontología más cercano al wolfismo, permite una omisión inadmisibile: el que, por no considerarse procedente el cuestionamiento ontológico, “el modo de ser de los actos [de la conciencia] se mantenga indeterminado” (GA 20: § 13, 147). La fenomenología husserliana pierde, así, lo que habría podido ganar con el descubrimiento de la reducción: el plano de inmanencia. Pero la acusación de que la fenomenología husserliana se mueve aún en los sueños iluministas de la modernidad filosófica no sería siquiera combatida por Husserl, pues él mismo ha referido que la fenomenología es “la nostalgia secreta de toda la filosofía moderna” (*die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie*, Hua III: § 62, 148/142), a saber, la promesa de genuina rigurosidad científica que se ha perdido, por lo pronto, en la crisis de las ciencias europeas, o rigurosidad que no hay ni nunca ha habido, pues el triunfo de la ciencia moderna implica de suyo ineluctablemente la derrota de un olvido en su exitosa metodización. Sin embargo, para Heidegger, de lo que hay que dar cuenta urgentemente es, por el contrario, de aquello que injustificadamente ha sido soslayado por la transmisión del pensamiento. No se trata, pues, de asegurar tanto más la presencia, de calcular, de contar con lo que ya desde siempre se cuenta, que es lo que aparece, sino de *pensar*; y pensar no es permanecer embobado ante la manifestación de la luz de la patencia, que es lo posible; pensar es, por así decir, una empresa imposible: la *dilucidación*, si cabe decirlo de tal forma, de lo que se re-trae, precisamente en el acto en que se manifiesta lo que aparece.

Heidegger remite la etimología de *φαινόμενον* al verbo *φαίνεσθαι* que significa mostrarse; “*φαινόμενον* quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo automostrante, lo patente” (SZ: § 7: 28). Pero aquí, de primera entrada, da la impresión de que no se transgrede lo ya estipulado por Husserl, de que es la patencia y su aseguramiento en la certeza (la verdadera

objetividad o la genuina presencia como flujo intencional, podría decirse), de lo que ha de ocuparse la fenomenología. En la afamada carta que data de 1962 escrita al Padre William Richardson (él por sí mismo autor de un importante libro sobre Heidegger y el primero en sentar la opinión de la existencia de dos períodos del pensamiento de Heidegger: separados por la *Kehre* de los años treinta), el pensador de la Selva Negra ha hablado de una adherencia aún más fiel al principio de la fenomenología (*‘aufgrund eines... sachgerechteren Festhaltens am Prinzip der Phänomenologie’*, Vorwort: XV). Pero ello no a causa de una arbitrariedad de su parte; ni siquiera por un efecto de su genio como intérprete de textos claves de la tradición del pensamiento¹⁰. Quien pretende llevar a cabo un giro tan hondo como el que intenta volver a la experiencia genuina de las cosas, en absoluto debería contentarse con términos cuya conceptualidad desconoce. Quien no se apropia destructivamente de la conceptualidad de la tradición¹¹, puede caer *ipso facto* en la ingenuidad y la confusión. De lo que se trata, muy por el contrario, es de explorar los alcances del *φαινόμενον in situ*, es decir, en el lugar propio en que acaece como lo automostrante.

Hacemos fenomenología, es decir, no podemos tener en ningún caso como punto de partida lo inevidente, pero el *φαινόμενον* es extraño porque, en tanto es automostrante, lo que muestra en la manifestación de

¹⁰ Por lo menos en cuanto a la *Kehre*, Heidegger sostiene explícitamente que él no la descubrió, “ni atañe solamente a mi pensamiento” (*‘Sie ist weder von mir erfunden, noch betrifft sie nur mein Denken’*, Vorwort: XIX).

¹¹ *Destruktion*, como bien se sabe, es un término fundamental de Heidegger. En *Sein und Zeit* se afirma que “[l]a destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al ‘hoy’ y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta” (SZ: § 6, 22-23). Es de notar, no obstante, que la primera vez que Heidegger se remite explícitamente a la ‘destrucción’ luterana contra Aristóteles es en la lección del semestre de invierno 1919-1920, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58: 139 ss). Además, en el Informe Natorp (cfr. PIA: 252) y en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (cfr. GA 61: 182) el proyecto de la ‘destrucción’ luterana es relacionado con la crítica de la metafísica grata a Kierkegaard.

la patencia es la llegada de una presencia indudable, pero esta llegada es el anuncio, también, de una ausencia: “‘Fenómeno’, como manifestación de ‘algo’, justamente *no* quiere decir, por consiguiente, mostrarse a sí mismo, sino el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra” (SZ: § 7, 29). Dicho en otros términos, el fenómeno no se acaba en el mostrarse a sí mismo, ni se agota en su patencia entitativa. El ente puede, además, sólo parecer, y en tal caso “[s]e da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él *no* es en sí mismo” (SZ § 7, 28-29). Así como en los síntomas del enfermo convaleciente, sucede que “[m]anifestarse es un *no-mostrarse*” (SZ: § 7, 29. Itálicas del texto).

Pero todos los asertos anteriores tienen su razón de ser en la forma griega de concebir el λόγος, que en absoluto puede sin más parangonarse con la *Vernunft*, *reason* o *raison* de los modernos. En cuanto decir, según lo sostenido por Heidegger en *Sein und Zeit*, “λόγος significa tanto como δηλοῦν, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir” (SZ: § 7, 32). El λόγος hace ver algo pero, solamente porque ya se lo ha visto, es que el λόγος convoca al recogimiento, en el decir declarante, de un τὸ τί ἦν εἶναι. En cuanto pertenece al λέγειν, el λόγος sólo muestra lo ya visto. Las investigaciones fenomenológicas de Heidegger en torno a la conceptualidad aristotélica (cfr. PIA y GA 61, principalmente), han fructificado aquí en una honda comprensión de la ἀλήθεια griega, no como *veritas* (en tanto *adaequatio rei cum intellectu*), sino como ἀληθεύειν. El ἀληθεύειν no significa aquí el ser verdadero y ψεύδεσθαι, correlativamente, el ser falso, si todavía no se toma en cuenta la tendencia intuitiva de la concepción griega del conocimiento y de la praxis. El ser verdadero, el ἀληθεύειν en sentido griego, no significa una relación de entes con otros entes sino un “descubrir en el sentido de desvelar, de retirar el ocultamiento de algo” (GA 21: 131). Consecuentemente,

el contraconcepto ψεύδεσθαι tampoco significa ser falso; traducido de este modo, no se aprecia en absoluto el sentido de la frase; sino que significa confundir, por ejemplo confundir a otro, ponerle delante de aquello que él cree que se le da a ver, una cosa distinta que parece ser igual a... (GA 21: 132).

De tal forma, “[p]ara marcar también en una expresión lingüística el contraconcepto de ‘descubrir’ [ἀληθεύειν], traducimos ψεύδεσθαι como ‘ocultar’” (GA 21: *idem*).

Aparece aquí una anterioridad noética en el pensamiento griego que Heidegger rescata para la explicitación del φαινόμενον. En *Sein und Zeit* se afirma que “[e]l ‘ser verdadero’ del λόγος, es decir, el ἀληθεύειν, significa: en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de su ocultamiento el ente *del que* se habla, y hacerlo ver como desoculto (ἀληθές), es decir, *descubrirlo* (SZ: § 7, 33)”.

Pero lo que se descubre, ya ha sido visto (τὸ τί ἦν εἶναι), aunque atemáticamente y de forma absorbida desde el punto de vista mundano. No es, por tanto, casual, el que Heidegger señale en itálicas el ‘del que’ cuando habla de sacar de su ocultamiento el ente *del que* se habla, puesto que hay un *que* (nótese que es un *que* [*das Daß*] sin tilde, no un *qué* [*das Was*]), que pulula de una estructura: del ‘algo en cuanto algo’ (*etwas als etwas*). Lo ya visto, así pues, refiere un ‘que’ (*Daß*) explicativo, ‘que’ (*Daß*) ya puede decir esto y lo otro; ‘que’ (*Daß*), que ciertamente muestra ya un arrojamiento en la comprensión, puesto que ‘el que’ (*Daß*) esto o lo otro se pueda decir, ‘el que’ (*Daß*), como dice Aristóteles, no se yerre en si algo es blanco, sino en ‘el que’ (*Daß*) esto, respecto de lo que erramos, sea esto o lo otro (cfr. *De An.* Γ, 3, 428b 21-22), presupone el ‘algo’ (*etwas*) como pre-tenido (*Vorhabe*) y como pre-dado (*Vorgegeben*).

Las consecuencias de las anteriores aserciones heideggerianas, que, por lo demás, están documentadas extensamente en las lecciones impartidas en las universidades de Friburgo (1919-1923) y de Marburgo (1923-1928) antes de la publicación de *Sein und Zeit*, tocan directamente a la denominada ‘transformación onto-hermenéutica’ de la fenomenología¹².

¹² Hay que conceder con von Herrmann que “[c]iertamente el título usado aquí de ‘ontología’ es ambiguo” (1987: 279). Este reconocimiento es válido para todo *Sein und Zeit* en que se usa el término ontología, más bien, *Fundamentalontologie*, para privar de todo derecho a la ontología tradicional. Así, como dice Leyte, “[e]n *Ser y Tiempo* se va a asistir a la paradoja suprema, en contraste con obras convencionales de la filosofía contemporánea esforzadas por encontrar denominaciones nuevas, de cómo los términos clásicos (‘ontología’, ‘Dasein’, ‘existencia’) van a ser los encargados de liquidar arraigados significados de la tradición” (2005: 61-62).

Precisamente en § 7 de *Sein und Zeit* aparece el reconocimiento de que “[e]l λόγος de la fenomenología del Dasein tiene el carácter de ἑρμηνεύειν... La fenomenología del Dasein es *hermenéutica*” (SZ: § 7, 37). En concordancia con Heidegger, “el ser hay que leerlo en lo ente” (*am Seienden soll ablesen werden*, GA 20: § 32, 383); y también en el comienzo de *Sein und Zeit*: “¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser...?” (SZ: § 2, 7). La fenomenología es hermenéutica, en primer lugar, porque se ve obligada a la interpretación¹³. La interpretación es requerida porque lo que se lee en la llegada del mostrarse, lo que se busca, no es la patencia, sino lo que en ella se retrae. Y esto puesto que el ser no es ente alguno -ese ha sido el error de la transmisión- y, así, “aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o sólo se muestra *disimulado*, no es este ente o aquel ente, sino... el *ser del ente*” (SZ: § 7, 35. Itálicas del texto).

¹³ Ha de advertirse, sin embargo, que la hermenéutica filosófica que se fragua de forma prolegomenal en Heidegger y que adquiere un rango propiamente filosófico en *Wahrheit und Methode* (1960) de Gadamer, *no es ninguna teoría o arte de la interpretación*. Esta última forma de concebirla formaba ciertamente parte de las hermenéuticas especiales (teológica, jurídica y filológica), posteriormente ampliada a un arte general de la interpretación por parte de Schleiermacher y que ya en Dilthey adquirió la acuñación como centro neurálgico metódico de las *Geisteswissenschaften*. Pero para Gadamer, toda comprensión hermenéutica significa el “no poder interpretar. Se halla uno tan encadenado por el entender, tan inmerso en el entender, que uno no puede explicar qué acontece en nosotros y cómo acontece” (Grondin cita aquí *verbatim* estas palabras de Gadamer pronunciadas en una reunión celebrada en Heidelberg el 3 de agosto de 1999, cfr. 2003: 38). De tal forma, toda comprensión hermenéutica se inscribe en el rango de lo que Heidegger denominó (cfr. SZ: § 33, 158) el ‘en cuanto que hermenéutico’ (*hermeneutisches Als*) que ha de contraponerse consecuentemente a un ‘en cuanto que apofántico’ (*apophantisches Als*). La distinción se remite ulteriormente a lo que en *Sein und Zeit* se ha llamado ‘pre-estructura de la comprensión’ (*Vorgriff*) que, en lo sucesivo, Gadamer desarrollará como pre-juicio (*Vor-urteil*). La simpleza del teórico literario marxista Terry Eagleton, por ejemplo, de concebir la hermenéutica como una teoría pasiva y acritica de los textos, radica en su necedad de instalarse previamente en el *apophantisches Als* sin cuestionarlo (cfr. 2001: 73 ss): quien no ve el *hermeneutisches Als* no puede entender de qué va la hermenéutica. Para una exposición de los avatares históricos de la hermenéutica y de su transformación contemporánea en ‘filosófica’, presta un buen servicio la introducción histórica de Grondin (cfr. 1999).

Esto se presta para conclusiones sorprendentes. En primera instancia, hay que conceder que la fenomenología perseguida por Heidegger resulta una *fenomenología de lo inaparente*; algo que bien podría tenerse por *contradictio in adjecto*. Y esto porque, según la convicción de Heidegger, “cuanto hay de apariencia, tanto hay de ‘ser’” (*Wieviel Schein jedoch, so viel Sein*, SZ: § 7, 36). Se trata, en efecto, de una paradójica afirmación antiparmenídea la que se instala a partir de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*): *el ser no es*. No es en tanto no es ente, no es algo entitativo, no aparece y, por tanto, no puede ser, contra Husserl y contra toda metafísica de la presencia, asegurado en la certeza apofántica de la patencia. En cualquier caso, *el ser es, más bien, nada* (pero no nada de nada, sino una nada del ser. Es, como en la palabra inglesa, *no-thing*, en tanto no se trata de algo óntico, ni de ninguna cosa). Esto pues todo aparecer es posibilitado por una retracción. Pero hay tanto ser en la apariencia de lo que aparece, porque la fenomenología no ha de ocuparse solamente de la llegada presencial del fenómeno, o de su manifestación más conspicua, expresable apofánticamente sólo de forma ulterior, sino del todo de la estructura, de lo que hemos denominado la ‘fenomenalidad del fenómeno’: a saber, del juego de la llegada del aparecer, en que ineludiblemente se muestra el ser, si bien sólo en cuanto ausencia, en cuanto huella, en cuanto pista y en cuanto retracción. Heidegger practica una fenomenología vertical, esto es, de la ausencia y esto quiere decir que, en el fondo, a lo que hay que renunciar es a toda teoría. Esto porque en la proposición ‘A es B’, valga por caso ejemplificativo, la teoría se instala en el decir apofántico, es decir, o bien en ‘A’ o en ‘B’, que hacen acto de presencia pero, solamente merced a que el ‘es’ no se ha hecho relevante, es que tiene sentido toda la proposición. El sentido no puede nunca hacerse transparente a partir de la presencia sino, en cualquier caso, de la ausencia y a partir de la retirada del ser.

Lo que se retrae, el ser del ente, el ‘es’ como se ejemplificó *supra*, comenzará a denominarlo Heidegger lo no-pensado o lo impensado (*das Ungedachte*). Pero -siguiendo aquí a Martínez Marzoa (cfr. 1999) y a Leyte (cfr. 2005)- lo no-pensado no significa algo nuevo, algo que, por decirlo así, no haya sido pensado hasta el momento por falta de fuerza

filosófica, o genio, de los pensadores; sino que lo no-pensado pertenece a lo-pensado. Como afirma Leyte, haciéndose eco precisamente de Martínez Marzoa, “[l]o impensado no fue olvidado al principio de esa historia [es decir, de la historia del ser] y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador, en la metafísica en el modo de la ausencia” (1990: 41). El ejercicio de una destrucción fenomenológica de la tradición ontológica¹⁴, se dirige a lo-pensado con el fin de que se insinúe lo no-pensado para que, así, se imponga ulteriormente la tarea de lo por-pensar¹⁵. De nuevo, el carácter hermenéutico de la fenomenología asediada por Heidegger implica un leer, pero *un leer como entre líneas*, y ello tiene que ver directamente con lo no-pensado, o lo no-dicho de lo ya dicho. En este sentido, según Heidegger,

[l]os conocimientos científicos se suelen expresar a través de proposiciones que se ponen a disposición de las personas a modo de resultados tangibles. La “doctrina” [*Lehre*] de un pensador es lo no dicho en su decir y a lo que el ser

¹⁴ En § 8 de *Sein und Zeit* (cfr. SZ: § 8, 39) se anunció una segunda parte del tratado que consistiría, precisamente, en una “phänomenologische Destruktion der Ontologie im Leitfaden der Problematik der Temporalität” que no fue, sin embargo, llevada a cabo en cuanto tal. Esta segunda parte contendría la tercera sección de la primera parte, ‘Zeit und Sein’, que tampoco pudo incluirse en la primera parte, tanto como las subsecuentes destrucciones de la doctrina kantiana del esquematismo, del fundamento ontológico del *cogito* cartesiano, y del tratado aristotélico sobre el tiempo como cimiento y límite de la ontología antigua. Von Herrmann ha desarrollado la sugerencia de Heidegger de que el curso de Marburgo, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), ha de ser concebido como una elaboración de esta segunda parte de *Sein und Zeit* (cfr. 1997).

¹⁵ En confrontación con Hegel, Heidegger sostiene lo siguiente: “Para nosotros, la norma para el diálogo con la tradición histórica es la misma, en la medida en que se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior. Sólo que nosotros no buscamos la fuerza en lo ya pensado [*im schon Gedachten*], sino en un impensado [*in einem Ungedachten*] del que lo pensado recibe su espacio esencial. Pero lo ya pensado sólo es preparación de lo todavía impensado que, en su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo. La medida de lo impensado no conduce a integrar lo pensado con anterioridad dentro de un desarrollo y una sistematización todavía más altos y que lo superan, sino que exige la puesta en libertad del pensar transmitido para que pueda entrar en su ser anterior todavía conservado. Esto es lo que rige en la tradición desde el principio, lo que está siempre por delante de ella y, con todo, sin ser pensado expresamente como lo que inicia” (ID: 111).

humano queda expuesto con el fin de emplearse en ello. Para que podamos conocer y llegar a saber en el futuro lo no dicho por un pensador, sea ello del tipo que sea, tendremos que volver a pensar lo dicho por él (H: 173).

De tal forma, la presente reflexión introductoria a los inusitados caminos fenomenológicos de Heidegger puede bien culminar con una aseveración de Hubert Dreyfus: “En manos de Heidegger, la fenomenología se convierte en un modo de permitir que algo compartido, que jamás puede ser plenamente articulado y de lo cual sólo hay evidencia irrefutable, se despliegue y se muestre” (1996: 33). Es ésta, por cierto, la tan manida ‘transformación onto-hermenéutica’ de la fenomenología: solamente el inicio de un problema que sugiere que quizá ha sido Heidegger más fiel que Husserl a las posibilidades abiertas por la fenomenología.

Bibliografía

- Aristóteles (*De An.*), *Acerca del Alma*, tr. T. Calvo Martínez, Ed. Gredos, Madrid, 1999.
- Blumenberg, Hans (1999), *Las Realidades en las que Vivimos*, tr. P. Madrigal, Ed. Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.
- Carr, David (1974), *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Ed. Northwestern University Press, Evanston.
- Cortázar, Julio (2001), *Rayuela*, Ed. A. Amorós, Ed. Cátedra, Madrid.
- Deleuze, Gilles & Feliz Guattari (1991) *Qu'est-ce que la Philosophie?* Ed. Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (2000), *Introducción a 'El Origen de la Geometría' de Husserl*, tr. D. Cohen & V. Waksman, Ed. Manantial, Buenos Aires.
- Dreyfus, Hubert (1996), *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, tr. F. Huneeus & H. Orrego, Ed. Cuatro Vientos, Santiago.
- Eagleton, Terry (2001), *Una Introducción a la Teoría Literaria*, tr. J. E. Calderón, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Grondin, Jean (1999), *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, tr. A. Ackermann, Ed. Herder, Barcelona.

_____ (2001), "Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion", en Thomas Rentsch (ed.), op. cit., 1-27.

_____ (2003), *Introducción a Gadamer*, tr. C. Ruiz-Garrido, Ed. Herder, Barcelona.

Heidegger, Martin (GA 20), *Prolegómenos Para una Historia del Concepto de Tiempo*, tr. J. Aspiunza, Ed. Alianza, Madrid, 2006.

_____ (GA 21), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. [WS 1925-1926], Gesamtausgabe Bd. 21, Ed. W. Biemel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1976. [Versión castellana: *Lógica. La Pregunta por la Verdad*, tr. J. A. Ciria, Ed. Alianza, Madrid, 2004].

_____ (GA 24), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. [SS 1927]. Gesamtausgabe Bd. 24. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1975. [Versión castellana: *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, tr. J. J. García, Ed. Trotta, Madrid, 2000].

_____ (GA 58), *Grundprobleme der Phänomenologie*. [WS 1919-1920]. Gesamtausgabe Bd. 58. Ed. H.-H. Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1993.

_____ (GA 61), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. [WS 1921-1922]. Gesamtausgabe Bd. 61. Ed. W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [1985] 1994.

_____ (PIA), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Hrsg. Günther Neumann. Stuttgart: Philipp Reclam. [1989] 2002. [Versión castellana: *Interpretaciones Fenomenológicas Sobre Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica*, tr. J. A. Escudero, Ed. Trotta, Madrid, 2002].

_____ (SZ), *Sein und Zeit*. [1927]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 1979. [Versión castellana: *Ser y Tiempo*, tr. J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago, 1998].

_____ (s), *Schelling y la Libertad Humana* [1936], tr. A. Rosales, Ed. Monte Avila, Caracas.

_____ (ID), *Identidad y Diferencia / Identität und Differenz*. (Edición Bilingüe) [1955-1957], tr. H. Cortés & A. Leyte, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.

_____ (H), *Hitos* [1919-1958], tr. H. Cortés & A. Leyte. Ed. Alianza, Madrid, 2000.

_____ (TS), *Tiempo y Ser* [1988], tr. M. Garrido, J. L., Molinuevo & F. Duque, Ed. Tecnos, Madrid.

_____ (Vorwort), "Carta a William Richardson, 1962", en William Richardson, op. cit., VIII-XXIII.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1987) *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*. Bd. 1: *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

_____ (1997), *La Segunda Mitad de Ser y Tiempo* [seguido de] *Lógica y Verdad en la Fenomenología de Heidegger y Husserl*, tr. I. Borges-Duarte, Ed. Trotta, Madrid.

Husserl, Edmund (LU I), *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, Ed. Max Niemeyer [1900], Tübingen, 1993.

_____ (LU II/1), *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Ed. Max Niemeyer [1900], Tübingen, 1993.

_____ (LU II /2), *Logische Untersuchungen. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Ed. Max Niemeyer [1901], Tübingen, 1993. [Versión castellana: *Investigaciones Lógicas*. (Dos Volúmenes), tr. M. G. Morente & J. Gaos, Ed. Alianza, Madrid, 1999].

_____ (Hua I), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana Bd. I. Ed. S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff. [1929] 1963. [Versión castellana: *Meditaciones Cartesianas*, tr. J. Gaos & M. García-Baró, Ed. Tecnos, Madrid, 1996].

_____ (Hua II), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Husserliana Bd. II. Ed. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff. 1973.

_____ (Hua III), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*. Husserliana Bd. III. Ed. W. Biemel. Den

Haag: Martinus Nijhoff. [1913] 1950. [Versión castellana: *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, tr. J. Gaos, Ed. Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires, 1962].

_____. (Hua V), *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften)*. Husserliana Bd. V. Ed. M. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff. 1971. [Versión castellana: *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Tercero: La Fenomenología y los Fundamentos de las Ciencias*, tr. L. E. González, Ediciones del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México, México, 2000].

_____. (Hua VI), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana Bd. VI. Ed. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff. [1935-1939] 1954. [Versión castellana: *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, tr. J. Muñoz & S. Mas, Ed. Crítica, Barcelona, 1996].

_____. (psw), *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Ed. W. Szilasi. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann [1910] 1965. [Versión castellana: *La Filosofía Como Ciencia Estricta*, tr. E. Tabernig, Ed. Nova, Buenos Aires, 1973].

Kant, Immanuel (KrV), *Kritik der reinen Vernunft*. (Erster Teil). Werkausgabe Bd. III. Ed. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981. *Kritik der reinen Vernunft*. (Zweiter Teil). Werkausgabe Bd. IV. Ed. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981. [Versión castellana: *Crítica de la Razón Pura*, tr. P. Ribas, Ed. Alfaguara, Madrid, 2004].

Landgrebe, Ludwig (1975), *Fenomenología e Historia*, tr. M. Presas, Ed. Monte Ávila, Caracas.

Lawlor, Leonard (2003), *Thinking Through French Philosophy. The Being of the Question*, Ed. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.

Leyte, Arturo (1990), "Hacer Historia de la Filosofía". Introducción a Martin Heidegger (ID), op. cit., 7-54.

_____. (2005) *Heidegger*, Ed. Alianza, Madrid.

Maldonado, Carlos Eduardo (1995), *Introducción a la Fenomenología a Partir de la Idea del Mundo. La Filosofía de Husserl*, Ed. Centro Editorial Javeriano, Bogotá.

Marion, Jean-Luc (1998), *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*, tr. T. A. Carlson, Ed. Northwestern University Press, Illinois.

Martínez Marzoa, Felipe (1999), *Heidegger y su Tiempo*, Ed. Akal, Madrid.

Parménides (DK), *Poema*, en *Los Filósofos Presocráticos* (Primer Volumen), tr. C. Eggers Lan & V. E. Juliá, Ed. Gredos, Madrid, pp. 399-484.

Platón (*Rep*) *La República (Diálogos IV)*, tr. C. Eggers Lan, Ed. Trotta. Madrid, 1992.

Rentsch, Thomas (ed.) (2001), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Ed. Akademie Verlag, Berlin.

Richardson, William (2003), *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Ed. Fordham University Press, New York.

Ricoeur, Paul (1987), *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, tr. E. Ballard, Ed. Northwestern University Press, Illinois.

Spiegelberg, Herbert, (1982) *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Ed. Martinus Nijhoff, Den Haag.

Stegmüller, Wolfgang (1952), *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Ein historisch-kritische Einführung*, Ed. Humboldt Verlag, Wien-Stuttgart.