



EL APARECER HISTÓRICO EN LA FENOMENOLOGÍA DEL JOVEN HEIDEGGER. UNA CONFRONTACIÓN CON HUSSERL

Prof. Dra (c) Francisca Sofía Hernández Busse¹
Universidad Bernardo OHiggins, Chile

Resumen: Este trabajo propone una hipótesis para entender por qué el proyecto filosófico de Heidegger toma distancia de la fenomenología husserliana. A nuestro juicio, ello gravita en una crítica fundamental: la falta de preocupación en torno a lo histórico. Para Heidegger, Husserl desarrolló una fenomenología ahistórica; pero él, en contraposición, eleva lo histórico a “hilo conductor” de su pensamiento. De ahí que el proyecto heideggeriano se centre en el carácter histórico de la vida y recoja, asimismo, a la tradición filosófica.

Descriptores: Heidegger · Husserl · Historia · Fenomenología.

Abstract: This paper suggests a hypothesis to understand why Heidegger’s philosophical project takes a distance from the Husserlian phenomenology. In our view, it depends upon a fundamental criticism: the lack of concern about what is historical. While, according to Heidegger, Husserl developed an ahistorical phenomenology, he rather raises the historical to a “conductive thread” of his thought. Hence the Heideggerian project focuses on the historical character of life and also picks up the philosophical tradition.

Keywords: Heidegger · Husserl · History · Phenomenology

Enviado: 03/03/2017. Aceptado: 11/05/2017

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo consiste en mostrar cuáles son las apreciaciones del joven Heidegger durante sus primeros años docentes respecto a la fenomenología husserliana y cómo, desde ahí, el filósofo de Messkirch emprende su vuelo filosófico personal. A nuestro modo de ver, Heidegger se distancia del maestro a raíz de una crítica fundamental: el problema de la preocupación histórica. Para Heidegger, Edmund Husserl desarrolló una fenomenología ahistórica, razón por la que, según sostenemos en esta investigación, comienza a elaborar un trabajo propio que sí incorpore, en contraste, el carácter histórico en un sentido doble: la estructura histórica tanto de la vida como de la misma tradición filosófica que respiramos. Por eso, su propio planteamiento asume como eje central la consideración de la

¹ Profesora e investigadora de la Escuela de Derecho. Becaria de Conicyt (2013-2017). Programa de Doctorado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: frankikahb@gmail.com

vida y su inherente historicidad, por un lado, y un método centrado en la estricta revisión histórica (la apropiación destructiva), por el otro. Este sentido histórico es considerado por Heidegger como guía de su aún joven pensamiento: “En la historia yace el verdadero “hilo conductor” para las investigaciones fenomenológicas” (GA 58, p. 247).²

2. LA IRRUPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

En sus primeros años como alumno y luego como *Privatdozent* en la Universidad de Friburgo, Heidegger se encuentra muy entusiasmado con la fenomenología de Edmund Husserl, debido a que ésta se enfrenta, de algún modo, a la filosofía tradicional. En la fenomenología, Heidegger ve un intento por configurar a la filosofía de un modo pre-teórico, sin caer en la cosificación del fenómeno analizado (GA 56/57, p. 96). El vuelco introducido por Husserl en la marcha histórica de la filosofía, al centrarse únicamente en la manifestación del fenómeno, resulta atractivo para Heidegger porque no permite reposar en una definición ya dada, en un sistema anquilosado y fijo, tal como ocurría con la filosofía tradicional, sino que exige una actitud viva de continua investigación en torno a ese “aparecer”. A la par, el impulso fenomenológico busca la mayor transparencia posible, sin autoengaños. Así, en 1919, Heidegger incluso llega a sostener con optimismo que la fenomenología:

no se hace ilusiones; es la ciencia de la absoluta sinceridad. En ella no hay habladurías, sino sólo pasos razonables; en ella no hay conflicto de teorías, sino sólo inspecciones (*Einsichten*) auténticas e inauténticas. Pero sólo podemos ganar esas inspecciones auténticas por medio del hundimiento sincero y sin reservas en la autenticidad de la vida en sí, en definitiva, sólo por medio de la autenticidad de la vida *personal* misma (GA 56/57, p. 12).

De esta manera, Heidegger coge el proyecto de Husserl y lo internaliza, lo proyecta en su propia actividad docente e investigativa. Esto, porque la comprensión de la filosofía como fenomenología le permite fundamentar que la filosofía *no* es una visión de mundo, es decir, no se reduce a dar resultados o explicaciones teóricas acerca de los misterios del universo (cf. Rodríguez, 1997, p. 19 y Kisiel, 1993, p. 39). Esto es positivo en la medida en que no pone puntos finales a la investigación, no se conforma con “resultados”, sino que queda abierta a continuas profundizaciones en la problemática, sin caminos trazados o reglados de antemano. Como ve Heidegger, “la *fenomenología* nunca está clausurada, sino que es sólo *provisional*, se sumerge sólo en lo provisorio” (GA 56/57, p. 220).

² En este trabajo utilizaremos el modo canónico de referirse a la obra heideggeriana, esto es, señalando el volumen de la edición integral (GA) y luego la página. Sólo en caso de que aludamos a la obra de *Ser y Tiempo* emplearemos la referencia corta SZ. Todas las traducciones desde el original alemán son nuestras.



Pero esto no significa, ni para Heidegger ni para Husserl, flexibilidad absoluta o márgenes laxos al momento de filosofar. Pues ya lo había vaticinado Husserl: lo que se busca es una “ciencia estricta”.³ Heidegger incorporará éste y otros términos de Husserl, pero los entenderá, luego, a su modo.

3. EN DEUDA CON HUSSERL: RECONOCIMIENTO EXPLÍCITO DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

En diferentes momentos de su quehacer docente, tanto en Friburgo (1919-1923) como en Marburgo (1924-1928), Heidegger recoge una serie de innovaciones husserlianas que reconoce de manera explícita en su propio trabajo filosófico. En relación a la temática del presente trabajo, hemos destacado dos de estos elementos, puesto que los retomaremos más adelante: (1) la consideración de las cosas mismas, en su manifestación propia, y (2) el concepto de intencionalidad.

Ante todo, Heidegger valora de la fenomenología el lema “¡a las cosas mismas!”⁴, que retiene la atención del filósofo a la estricta consideración de lo que aparece ante su mirada. Por eso mismo, va en relación a la *epojé* husserliana: lo que aquí se determina es una dirección del preguntarse, de atenerse a la manifestación misma y sus condiciones. En Husserl, se trata de permanecer únicamente en los actos reflexivos inmanentes a la conciencia (Hua III/1, p. 10; p. 68) y enfocarse en la vivencia, absteniéndose de todo juicio, poniendo “entre paréntesis” los presupuestos y todo lo que no tenga que ver con un interés genuinamente científico (León, 2009, p. 3). Por eso, la *epojé* o reducción fenomenológica abre paso a una consideración pura de lo dado (Staiti, 2010, p. 84).

En la obra heideggeriana hay varios ecos al respecto. Por ejemplo, lo dicho en el semestre de emergencia bélica: “El principio de los principios de la actitud fenomenológica: todo lo que se da originariamente en la intuición, debe ser tomado como tal, como se da” (GA 56/57, p. 216). En esto descansará la diferencia radical, según Heidegger, entre el método fenomenológico (que busca que lo originario se muestre como tal) frente al método del tipo de la “instalación teórica” (*Einstellung*) que caracteriza a las demás disciplinas de corte científicista. Mientras que la teoría establece una distancia para con la vida misma, la fenomenología logra una “simpatía por la vida que es idéntica con el vivir mismo” (GA 56/57, p. 110; cf. GA 56/57, p. 216).

³ *Filosofía como ciencia estricta* fue publicado en 1911 en la revista *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* y hoy está disponible en E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*. Hua XXV. Hrsg. von T. Nenon & R. Sepp, Den Haag (Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987). De ahora en adelante, al citar a Husserl, abreviaremos así la referencia: Hua, el número del tomo y luego la página.

⁴ Puede verse una formulación en *Las Investigaciones Lógicas* (Hua XIX/1, A 7). En el §7 de *SZ*, Martin Heidegger resume toda la fenomenología a esta máxima.

Luego, Heidegger valora también la dimensión abierta por el enfoque husserliano de la “intencionalidad”: la vivencia es “intencional”, es decir, posee la característica de ser “conciencia de algo” (Hua III/1, p.65). Todo pensar es un pensar de alguien y/o algo y, por lo tanto, se plantea el acceso estructural a otro ámbito, el de la conciencia (Xolocotzi, 2009, p. 28). Para Husserl, esto implica una cierta direccionalidad: el sujeto se dirige intencionalmente hacia el objeto. En su interpretación, Heidegger evitará hablar de conciencia, pero asumirá plenamente el hecho de que “toda vivencia es intencional, esto es, contiene una ‘mirada hacia’ algo” (GA 56/57, pp. 206-207).

Por lo tanto, la perspectiva abierta por Husserl le sugiere a Heidegger que, en el análisis del conocimiento del fenómeno, no todo se reduce a ser contenido y ciertas propiedades entitativas. Hay, pues, una dimensión del fenómeno que no siempre es atendida. Y esta información, no del todo transparente, es precisamente lo relevante para la investigación filosófica en torno a la vivencia, ya que pone de manifiesto qué tendencias se correlacionan con el contenido fenoménico y cómo aparece ese contenido así determinado. El aporte de Husserl, entonces, con respecto al acceso al fenómeno por medio de la intuición categorial, es fundamental para comprender los intereses de Heidegger y su ulterior desarrollo, puesto que abre la investigación a los posibles correlatos del contenido fenoménico (GA 56/57, p. 205). Sólo con este antecedente husserliano es posible entender el desarrollo de la vida como un entramado, el análisis categorial de las “direcciones de sentido” y la “indicación formal” de Heidegger.⁵

4. UNA CRÍTICA A LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL EN TORNO AL PROBLEMA HISTÓRICO

Sin embargo, a pesar de que el joven Heidegger identifica, en esta etapa de su pensamiento, a *la* filosofía con *la* fenomenología y también, son *su* propia tarea reflexiva, es posible advertir un núcleo problemático que, a nuestro juicio, sirve como trampolín para una línea de desarrollo y pensamiento propio.

Según Rodríguez (2006), p. 42 y ss., el distanciamiento crítico de Heidegger con respecto a su maestro se debe a que la fenomenología no se mantiene ella misma fiel a su principio “a las cosas”. Para Rodríguez, Heidegger ve que la fenomenología husserliana se enfrasca en la cientificidad y no en las cosas mismas, no en la comprensión del “ser” de la intencionalidad. En este trabajo, coincidimos con este análisis, pero proponemos una clave de lectura que enraíza el problema en una cierta sensibilidad para con la vivencia

⁵ Al respecto, cf. de Lara (2007) y Adrián (2005). Como ve Rodríguez (1997), p. 131, la correlación intencional suministra la clave de interpretación de la “vida”, con sus referencias y ejecuciones.



histórica concreta. Hay, pues, algo que, según Heidegger, Husserl no vio, y por eso traiciona el principio fenomenológico de ir a las cosas mismas. Eso es el problema de la historia y la historicidad. En unas conferencias dictadas el año 1925 en Kassel, Heidegger afirma lo siguiente: “la fenomenología se caracteriza por su ahistoricidad y su animadversión hacia la historia: creyendo rechazar lo pasado como irrelevante y poder acceder por sí misma a las cosas, la fenomenología quedó presa de planteamientos tradicionales a la hora de formular sus problemas” (GA 80.1, p. 155).

A nuestro modo de ver, es a raíz de esa inconformidad con el planteamiento de Husserl que Heidegger emprende principalmente el distanciamiento con el maestro y desarrolla, en consecuencia, una filosofía que rellene ese vacío y sí se haga cargo del problema que significa la existencia histórica. ¿Qué fue, en concreto, lo que el maestro no abordó? Una tal falta de consideración histórica se despliega de un modo doble: por un lado, el fenómeno mismo no es considerado como histórico. Por otro lado, la fenomenología abandona la historia de la filosofía, es decir, el hecho de que nuestras reflexiones presentan una antesala. En esto, la fenomenología se comporta como la tradición, ya que oculta el acceso a las cosas porque no considera la continuidad histórica ni la codeterminación histórica de los fenómenos.

a) HUSSERL Y LA CRÍTICA AL HISTORICISMO

Recién en su última obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl abordó de un modo amplio el problema de la historia y la tarea que la filosofía tiene al respecto (Hua VI, cf. también Salinas, 2008). Pero para la época en que Heidegger emprendió su recorrido filosófico, sólo estaban disponibles algunas alusiones sueltas a la historia entendida como una ciencia reconstructiva de hechos históricos y la crítica al historicismo que aparece en *La filosofía como ciencia estricta*.

Allí, Husserl arremete contra el historicismo por su tendencia a la absolutización, por esa inclinación de las ciencias del espíritu a ver todo como creación histórica. El historicismo se nutre exclusivamente de los hechos (Hua XXV, p. 323). Así, el historicismo (al igual que el naturalismo, es decir, la matematización de la naturaleza), se presenta como un saber *reduccionista* (Salinas, 2008, p. 146). Husserl critica una tal ciencia empírica y a lo que tal concepción conduce (relativismo, escepticismo y cosmovisiones), pero siempre en relación a su propuesta inicial, a saber, la configuración de la filosofía como ciencia fundamental de todas las ciencias, con una validez absoluta y extra-empírica (Rodríguez, 1997, p. 18), en un quiebre total con toda dirección orientada hacia una visión de mundo (Kiesel, 1993, p. 38).

Por lo tanto, según Heidegger, Husserl no se adentra en el problema que significa *vivir históricamente*. En estos pasajes de *La filosofía como ciencia estricta*,

la realidad histórica fundamental no es objeto de una consideración detenida y atenta, sino sólo de un modo secundario y derivado: en una referencia crítica hacia otra postura. Además, Husserl sólo comprende a la historia como historiografía⁶ y esto, en virtud de su mirada particular.

En el curso intitulado *Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger denuncia que el pensamiento de Husserl se encuentra atrapado en el problema de la validez, de la certeza y la evidencia, es decir, fomenta el predominio de la instalación teórica que, al (pre)ocuparse (*Sorgen*) por un conocimiento absoluto, de antemano ya ata la mirada investigativa a cierto campo objetual y determina así sus objetos. La reflexión de Husserl se enfrasca en la búsqueda de un “resultado”: el *aseguramiento* de la conciencia como campo y tema de la filosofía entendida como ciencia estricta (GA 17, p. 62). A juicio de Heidegger, la fundamentación y certificación del conocimiento afectan así la idea misma de la filosofía: pasa a ser una doctrina, con un contenido fijo, vinculante para todos los tiempos, precisamente por esa pretensión de validez universal y atemporal, supra-empírica (GA 17, p. 63; p. 72).

De esta manera, la tradición ha influenciado tanto a Husserl que incluso ha *caído* en la misma tendencia a fundamentar científicamente las cosas (GA 17, p. 53). Así, se *asegura* la existencia mediante una fundamentación (GA 17, p. 60), pero la *vivencia* histórica no comparece como tal. De este modo, la máxima “a las cosas mismas” *puede* ocultar un dogmatismo (GA 17, p. 60). La búsqueda genuina motivada por la pregunta filosófica, la preocupación por la existencia, es traicionada. Pues a la base opera ya un marco de corte cientificista y una dirección (la tendencia de aseguramiento propia de las cosmovisiones) que impide todo cuestionamiento radical: el problema de la existencia queda, más bien, oculto y encubierto (GA 17, p. 77; 90).

En la medida en que, en el planteamiento de Husserl, no aparece la existencia del hombre concreto ni su historia, sino sólo una visión tradicional de la historia, es decir, como campo para la tarea cognoscitiva, se corta de raíz toda posibilidad de entablar una relación originaria con el ser histórico (GA 17, p. 92). El “ideal normativo” de Husserl (GA 17, p. 86) le impide llegar al problema histórico en sí. Para Heidegger, la comprensión de la historia como mera suma de hechos, como material para el objeto de la ciencia historiográfica, es una degradación de la existencia histórica (GA 17, p. 93).

En definitiva, aquí hay un “estropo” (GA 17, p. 94): la crítica al historicismo no pregunta por la existencia histórica del hombre concreto, sino que presupone, más bien, la misma tendencia de corte cientificista y de cosmovisión que se proponía

⁶ Para Heidegger, es preciso distinguir entre “historia” (*Geschichte*) e “historiografía” (*Historie*). En una lección de 1919/1920, señala que “el modo de ver la historia tiene, a su vez, una historia” (GA 58, p. 204). Esta es la historiografía, la disciplina que se ocupa de las fuentes históricas, la recopilación del material y la ilación del mismo en un relato. Husserl caería, a juicio de Heidegger, en una confusión de planos (GA 17, p. 89).



criticar. A Husserl le faltó, según Heidegger, un movimiento de crítica radical y apropiación, además de rigor y revisión de supuestos (GA 17, p. 97 y ss.).

b) LA PÉRDIDA DEL CARÁCTER HISTÓRICO DEL FENÓMENO

Ya decía Husserl en *Ideas I* que “el método fenomenológico se mueve enteramente en actos de reflexión” (Hua III/1, p.162; Cf. GA 56/57, p. 99). Por ello, observa Heidegger, concurren conceptos y abstracciones en el método fenomenológico (GA 56/57, p. 101). De este modo, subyace una *tendencia explicativa* a la descripción de los hechos, es decir, una inclinación a la teoría; Heidegger ve una dificultad no menor en el hecho de que la formulación descriptiva se corresponde con una aproximación teórica (GA 56/57, pp. 216-217). Y si esa reflexión resulta objetualizante, entonces se cosifica la vivencia. Como reconoce Adrián (2007), p. 23:

Husserl parte –siempre en opinión de Heidegger– de una conciencia que percibe las cosas para a continuación determinar el contenido objetivo de las vivencias a través de un mecanismo de representación reflexiva que, en última instancia, trae consigo una ruptura con el mundo de la vida.

Entonces lo que acaece es una des-historización del “yo histórico” (GA 56/57, p. 89; cf. Rodríguez 1997, p. 24), porque las vivencias ya no son vividas sino que observadas, de manera objetual, “*arrancándolas* de la vivencia inmediata” (GA 56/57, p. 100). La pérdida de la vivencia inmediata es la pérdida del sentido histórico de la vida misma, puesto que no hay una consideración de su raíz en una experiencia histórica, es decir, falta la atención a una existencia que acontece temporalmente. Así, la fenomenología husserliana, al poner la actitud natural entre paréntesis y suspender toda base empírica (Hua XXIV, p. 425; Hua XXIV, pp. 212 y ss.), lo que pierde es el elemento personal, sus motivos y tendencias, a su vez determinadas históricamente. Bajo la lupa filosófica desarrollada por Husserl, la constitución histórica no entra en escena, es decir, no se vive mundana e históricamente. La fenomenología husserliana, si se queda enfrascada en el momento de la teorización, corre el riesgo de caer en una progresiva des-vivificación y, por tanto, de quedarse con un residuo formal de algo, algo totalmente vacío, donde ya no se puede respirar ni vivir (GA 56/57, p. 112; GA 58, p. 14 y p. 15).

Si la vivencia es siempre vivencia de alguien y se dirige a un algo, no es posible olvidar que esa vida se ejecuta históricamente y que, por tanto, la historia influye en la constitución de la vivencia. Por consiguiente, lo que Husserl no vio, según esta interpretación, es que toda vivencia, por ser intencional, refiere también a esa co-determinación histórica que afecta a la vivencia. Hay

un condicionamiento personal, temporal e histórico que siempre co-determina también al fenómeno.

Por consiguiente, la fenomenología desconoce que el ámbito originario al que atiende la filosofía también posee una arista sumamente concreta: la vida vivida en cada caso, con su situación histórica. Como dice Rodríguez (1997), p. 18, Heidegger “no ha compartido nunca el ideal racionalista de la ciencia que conduce el pensamiento de Husserl; la visión de una ciencia como un *corpus* de verdades eternas (...), como un ámbito de «claridades» absolutas, le ha sido siempre profundamente ajena”. Como ve Heidegger en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, hay que esforzarse por lograr, de algún modo, una “ciencia originaria de la vida en y para sí”, porque una consecuencia grave de esta falta de atención a lo histórico, a pesar del discurso de rigurosidad descriptiva de la fenomenología, es que, si se olvida el papel de la historia en la experiencia vital, se contribuye al ocultamiento del objeto temático de la filosofía (GA 58, p. 155). Es decir, entonces ya no se pregunta por el carácter de ser del existente humano ni por el sentido de su ser (cf. GA 58, p. 155).⁷

C) EL ABANDONO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Según Heidegger, nos movemos siempre en tendencias heredadas. Y esas tendencias determinan la aparición del contenido fenoménico. Esto es algo que también reconoce Xolocotzi (2009), p. 127: “El filosofar de Husserl (...) se halla inmerso en una tradición, la cual de manera explícita o tácita le proporciona un modo de ver y le suministra los conceptos con los que de entrada accede a los problemas y tematiza sus respectivos despliegues”. Hay, quiéraselo o no, una atmósfera de discusiones que guían las propuestas y los ejercicios filosóficos de antemano. Husserl, al sumir de manera acrítica cierto bagaje conceptual, es decir, al proseguir una tendencia con indiferencia, no ve que su mirada investigativa ya está condicionada por el contexto histórico en la que se ubica. Para Heidegger, la investigación no puede ser nunca neutra, tal como pretendía Husserl.⁸ Por eso mismo, retomando lo dicho en el apartado anterior, el condicionamiento histórico interviene en la consideración del objeto de la filosofía, aun cuando el observador se proponga suspender todo juicio. Lo que no puede hacer ese observador es huir de su contexto, de su época y su coyuntura histórica.

Entonces, perder la historia puede conllevar a perder la filosofía, también por lo siguiente: porque entonces no es posible ejercer una crítica fundada, y la

⁷ En el *Informe Natorp*, Heidegger dice que “el objeto temático de la investigación filosófica es la existencia humana en cuanto interrogada por su carácter de ser” (GA 62, p. 348) o también “el hombre, en cuanto es captado e interrogado respecto a su ‘lo que es y cómo es’, lo cual constituye su *sentido de ser*” (GA 61, p. 133).

⁸ Para Husserl, la fenomenología “expone un ámbito de investigaciones neutrales en las cuales tienen sus raíces diversas ciencias” (Hua XIX, A 4).



filosofía, si ha de ser auténtica, siempre debe ser también crítica. “La crítica auténtica es positiva (...). Sólo *al mostrar*, supera y rechaza problemáticas confusas, medianamente aclaradas” (GA 56/57, p. 127). Por lo tanto, es preciso reconocer una cantera a partir de la cual se habrán de notar las motivaciones inauténticas (GA 56/57, p. 126), como las de las cosmovisiones e instalaciones teóricas de corte cientificista. Ese reconocimiento se logra por medio del contraste histórico. El estudio de la historia de la filosofía sirve para destacar actos de reflexión originarios en contraposición a pensamientos derivados y estropeados. Pues si no tomamos en cuenta el recorrido histórico de la filosofía y sus caminos erráticos, ¿cómo podemos estar seguros de no estar siguiendo esos mismos caminos errados?⁹

5. EL APARECER HISTÓRICO EN EL JOVEN HEIDEGGER

Lo histórico se vuelve relevante en el pensamiento de Heidegger porque de algún modo, es preciso superar la propuesta insuficiente de Edmund Husserl y su limitado desarrollo de la fenomenología. Por eso, el tratamiento de Heidegger introduce un giro: “la vida real-efectiva y la historia son el hilo conductor o, mejor dicho, la experiencia conductora para la investigación fenomenológica” (GA 58, p. 247; p. 256). Así, a la comprensión fenomenológica le viene dado su material a partir de la “completa vida histórica”: la vida real-efectiva y la historia son la “experiencia conductora” para la investigación fenomenológica (GA 58, p. 252).

Este nuevo impulso impregnado a la filosofía va en la línea de la rigurosidad propia del método filosófico, de una ciencia originaria y pre-teórica que debe hacer frente al estado “caído” de la filosofía actual, que debe retomar la pregunta principal por la existencia y por la preocupación que significa existir. Así, el lema husserliano de volver “a las cosas mismas” es retomado por Heidegger con el propósito de lograr un acceso a la originariedad de la situación fáctica, ya que la filosofía es ahora entendida como una ciencia del origen de la vida misma (GA 58, p. 233. Cf. de Lara, 2014). Ir “a las cosas” significa así introducirse en las vivas motivaciones y tendencias del espíritu; eso es investigar de verdad (GA 58, p. 24). Para Heidegger, el “radicalismo de la fenomenología” consiste en “ejecutar la propia situación fáctica de modo cada vez más originario y preparar en esta efectuación la genuinidad” (GA 59, p. 30). Para cumplir ese cometido, tal ciencia del origen debe revisar el carácter fundamental de la vida, cómo ésta se halla motivada, qué tendencias la atraviesan y en qué dirección se encaminan; en definitiva, *hacia dónde* se dirige la vida, en determinados mundos vivenciales (GA 56/57, p. 218).

⁹ “En la actualidad, estamos en una conceptualidad inauténtica tan tergiversada y estropeada que ni siquiera se logra vislumbrar una posibilidad de salida de este estropeo científico que alcanza hasta sus raíces” (GA 58, p. 21).

Pero esto significa, también, tomar en cuenta la misma situación de la filosofía, es decir, no olvidar su coyuntura histórica. Pues, como vimos, hay corrientes de pensamiento que no sólo a veces no logran dar con el verdadero fondo, sino que también, simplemente no lo “ven” como un problema y en otras ocasiones, derechamente contribuyen a su ocultamiento.¹⁰ En cambio, aquella filosofía que logre realizar un esfuerzo de apropiación, con un método proporcional (adecuado) al fenómeno estudiado, habrá ganado cercanía, familiaridad, fidelidad y transparencia, no sólo respecto al problema en cuestión, sino también respecto a sí misma. Para Heidegger, el auténtico método filosófico “desvela creativamente nuevas esferas de problemas” (GA 56/57, p. 16). Y esto significa que también la filosofía misma se vuelva *problema* y amerite una continua revisión (GA 56/57, p. 12). La advertencia final de Heidegger es que, muchas veces, estas filosofías inauténticas, que han *caído* en cuanto a sus métodos y pretensiones, con frecuencia no son conscientes de ello. Por eso, la tarea de radicalismo y apropiación no sólo refiere al fenómeno que analizamos, sino también a nuestra propia actividad reflexiva.

El anhelo husserliano de una filosofía como “ciencia estricta” —lema originalmente enunciado para contrarrestar el escepticismo y toda forma que reduzca o niegue la posibilidad de un conocimiento de los fundamentos— es entendido por Heidegger en referencia a esta calidad propia o impropia de la filosofía (GA 58, p. 231). Es decir, Heidegger adopta el concepto de “filosofía estricta” de Husserl para este modo *genuino* de hacer filosofía fenomenológica, que busca claridad cognoscitiva respecto a los fundamentos (Hua XVIII, A 231) y, a su vez, claridad respecto al propio ejercicio filosófico. El carácter estricto de la filosofía tiene que ver así con una *actitud* fundamental de la ciencia en su sentido originario (GA 58, p. 231). Entonces, no sólo debe tratarse de una actividad con exigencias de un trabajo bien hecho, sino que, además, la filosofía debe tener una pretensión clara y segura respecto a sus alcances y posibilidades, para así no caer en planteamientos infundados o derechamente errados por causa de motivaciones inauténticas. Para poder mantener esa autenticidad, es menester contar con una comprensión de la historia: la idea de una filosofía auténtica se gana a partir de la historia (cf. GA 56/57, p. 22). Como dice Heidegger en otro pasaje, “el sentido de la investigación fenomenológica es reflexionar siempre de nuevo sobre sí misma, y liberarse cada vez más de tradiciones inauténticas con el fin de *activar el pasado* en un sentido genuino” (GA 80.1, p. 155. Las cursivas son nuestras).

¹⁰ Tal es el caso de Husserl con respecto al historicismo, como vimos anteriormente, o el caso de una filosofía de la historia como la de Spengler (GA 59, p.17) o las consideraciones de la tradición filosófica en torno al ser (cf. §1 de SZ).



Así, el carácter estricto de la filosofía heideggeriana,¹¹ que busca ante todo claridad respecto a su objeto y respecto a sí misma, emprende dos líneas: 1) una visualización del fenómeno con sus determinaciones históricas constitutivas y 2) una preocupación real por considerar el recorrido histórico de la filosofía.

a) LA INTUICIÓN HERMENÉUTICA

Cuando hay real apego al fenómeno y se respeta que el punto de partida de toda auténtica filosofía es la experiencia de vida fáctica, así como también su meta (Vigo, 2014, p. 289), entonces vemos que la vida misma es un gran entramado de mundos vivenciales y significatividades, de movimientos y tendencias en ejecución (GA 58, p. 33 y ss.). Cuando las funciones significativas expresan la vida en las tendencias que la motivan y en las motivaciones hacia las que tiende, entonces la vida misma se comprende como una gran correlación, a su vez, histórica: “la vida es histórica; ninguna fragmentación en elementos esenciales, sino conexión e interrelación” (GA 56/57, p. 117). El “yo histórico” es formado por ese plexo de vivencias (GA 56/57, p. 209).

Esta interpretación de Heidegger adquiere aún más sentido si nos remontamos al origen de la palabra “historia”, que proviene del griego y está etimológicamente relacionada con *histós*, sustantivo que se puede traducir por “enjullo de telar; tejido, tela”.¹² Muchos términos conservaron este sentido originario: así, por ejemplo, la *histourgía* es “el arte de tejer” y la “histología” es la rama de la medicina que estudia los tejidos, su estructura. En alemán, para “historia” se emplea el término *Geschichte*, el cual refiere inmediatamente al verbo *geschehen*, es decir, “devenir; acontecer, darse; ocurrir”. Ricoeur propone traducir este término como “hacer historia” (Ricoeur 1999, p. 201), tomando en cuenta precisamente esa derivación etimológica (*Geschichte - geschehen*). Así también, Heidegger no entiende la historia como mera historiografía, sino como una “vivencia co-experimentada”, como un “estar familiarizado de la vida consigo misma y su plenitud” (GA 58, p. 252). En el fondo, se trata de una narrativa y de un acontecer en un contexto, en un entramado intrincado al modo de un tejido (cf. la nota en GA 58, p. 162; GA 59, p. 147). Hay que evitar la parcelación y el análisis aislado, porque eso des-vitalizaría, des-naturalizaría y fragmentaría la estructura histórica, tal como hace la mirada teórica (GA 58, p. 163).

¹¹ Como ve Heidegger, la filosofía es la ciencia más rigurosa de todas. Frente a ella, la rigurosidad de las otras disciplinas es meramente derivada (GA 60, p.10). Para evitar caer en esos caminos derivados, habrá que trabajar con un método propio, porque la fenomenología se basta a sí misma y responde por sí misma (GA 56/57, p.110). Así, el problema del método es central, como en ninguna otra ciencia (GA 56/57, p. 110), porque sólo un método estricto podrá dar con el fenómeno sin tergiversaciones.

¹² Tales son los resultados que arroja el diccionario del catedrático José M. Pabón de Urbina en *Griego Clásico – Español* (Vox, Barcelona, 2007), p. 313.

De ahí que resulte necesario considerar el objeto temático de la filosofía con sus determinaciones históricas propias. Si se ha de analizar la vivencia, no podemos olvidar que la experiencia de vida fáctica se ejecuta históricamente (GA 58, p. 159). Si, profundizando aún más, buscamos indagar la existencia concreta del existente humano y sus posibles modos de vida, con todas sus categorías ontológicas, no podemos ignorar que esa misma existencia se desenvuelve temporalmente, que sus (pre)ocupaciones se ejecutan en el tiempo y que esa existencia adquiere así un carácter de acontecimiento (GA 80.1, p. 152; cf. Rodríguez, 1997, p. 26).

La vivencia que se apropia de lo vivido y, por tanto, del carácter acontecimental, es lo que Heidegger denominará “intuición hermenéutica” (GA 56/57, p. 117). El filósofo de Messkirch adopta la intuición categorial de Husserl y la adapta al requerimiento de poder dar cuenta, a su vez, del carácter histórico-temporal-acontecimental de la experiencia vital misma. Lo atestiguan un pasaje recogido en el Apéndice II de GA 56/57, página 219: “La intuición fenomenológica, en tanto que la vivencia de la vivencia, la comprensión de la vida, es intuición *hermenéutica* (que vuelve comprensible, que da sentido). La historicidad inmanente de la vida en sí constituye la intuición hermenéutica”.

Dado que se trata de analizar la experiencia en cuanto tal, hay que analizar también las direcciones de ese vivir (GA 56/57, p. 70). Eso incluye estos otros momentos: *quién* vive qué, *cómo* ejecuta esa vivencia y *cómo* se relaciona con un determinado contenido de experiencia. Así en la intuición hermenéutica, comparece toda la riqueza histórica, en la experiencia que acontece. De esta forma, “lo histórico es viveza inmediata” (GA 60, p. 33), es esa vida que se ejecuta en determinados mundos vivenciales (mundo del sí mismo, mundo compartido con otros existentes humanos y mundo circundante). En esa experiencia de vida fáctica aparece siempre también una experiencia de mí mismo porque, de una forma u otra, “los acontecimientos ‘me pasan’”, dice Heidegger (GA 56/57, p. 205). Por eso, a diferencia del modelo científico-teórico, la experiencia personal no se pierde, no queda relegada al mutismo o al margen de la investigación,¹³ sino que existe en todo momento un reconocimiento del involucramiento personal: hay una experiencia de mí “*en lo que* hago, sufro, *en lo que* me sale al encuentro”.¹⁴ Esa facticidad es la que deviene históricamente, la que está marcada por acontecimientos. Como dice Heidegger, el concepto de facticidad “sólo se entiende desde el concepto de ‘lo histórico’” (GA 60, p. 9).

¹³ La pretensión teórica y universal obliga en sus formulaciones a suprimir toda voz subjetiva. Por eso, la perspectiva personal está normada por los resultados y debe ser ignorada (cf. GA 56/57, p. 10): “En el comportamiento teórico me dirijo hacia algo, pero yo no vivo (en cuanto yo histórico) en contacto con este o aquel elemento mundano” (GA 56/57, p. 74).

¹⁴ Heidegger, GA 60, 13.



Es esta correlación de vivencias, de actos de experiencia y contenidos que vivenciamos, lo que forma nuestro “yo histórico” (GA 56/57, p. 209) y lo que capta la intuición hermenéutica: “el análisis, es decir, la hermenéutica, trabaja con el yo histórico” (GA 60, p. 336).

b) LA APROPIACIÓN

A la vida le es inherente un carácter histórico (GA 56/57, p. 21), pero no basta con sólo reconocerlo; de algún modo, se vuelve necesario plantear su conquista. El campo originario no está dado, hay que ganarlo (GA 58, p. 29). Como dice Heidegger en un curso del semestre de invierno de 1921/1922, lo principal en la filosofía es la ejecución de la apropiación, una “posesión comprensiva” (*verstehende Haben*) en vistas a la realidad en la que estamos y vivimos (GA 61, pp. 113-114). Dicho en pocas palabras: “hay que apropiarse en sentido propio de lo antiguo (histórico), nada más” (GA 61, p. 193).

La historia de la filosofía es un rico yacimiento de intentos más y menos originarios de hacerse cargo del problema que significa existir. Si hemos de hacer fenomenología estricta, resulta imprescindible tomar en cuenta también el aporte histórico, tanto para ejercitar el análisis fenomenológico (tal como lo hace Heidegger con respecto a las cartas de San Pablo, por ejemplo), como para permanecer, en contraste con la tendencia teórica-científica, en una esfera de originariedad. Así pues, curiosamente, el procedimiento llevado a cabo por Heidegger para escapar del olvido histórico (tanto del fenómeno como de la tradición científica), es, a su vez, histórico. En la introducción al curso *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores* de 1919, Heidegger afirma la importancia de la unidad de los métodos, el fenomenológico y el histórico, para certificar una comprensión genuina (GA 56/57, p. 125). Para ganar claridad con respecto a la discusión filosófica, hay que rastrear sus motivaciones en retrospectiva, hacia el origen. Por eso, se puede partir desde la historia de la filosofía como “propiedad formativa (*Bildungsbesitz*) y en ella podemos aclararnos motivos para el acto de filosofar” (GA 60, p. 18). Así, “lo histórico es el fenómeno que nos ha de abrir el acceso a la autocomprensión de la filosofía” (GA 60, p. 34). Por lo tanto, lo histórico no se reduce a un mero registro de datos o fechas; “nosotros sostenemos la importancia de lo histórico para el sentido del filosofar, *previo* a toda pregunta por su validez” (GA 60, p. 35).

En esta línea, las indicaciones provistas por la historia tienen el fin de despertar una comprensión: que el planteamiento de un problema radical (como lo es el sentido de la existencia) sólo se gana a partir de una revisión de la confusión filosófica actual (GA 58, p. 179). Por lo tanto, hay que examinar, pues: 1) en qué recae el motivo originario de la corriente filosófica que estamos analizando; 2) si el motivo mismo es originario o tomado a partir de otros ideales; 3) cuáles son los

medios por los cuales se ejecuta o lleva a cabo este motivo (aparatos conceptuales, cognoscitivos, metódicos); 4) si acaso estos métodos son originarios, si brotaron de manera originaria de la filosofía en cuestión o si acaso fueron adoptados a partir de algún ideal externo o ajeno; 5) dónde están esas fracturas históricas, allí donde la filosofía desemboca en aguas científicas (GA 60, p. 7). Revisar la historia significa así rastrear el sentido de las expresiones y corrientes de pensamiento.

Este impulso apropiativo, que busca ganar una familiaridad con la trama de sentidos y que ejerce una “preocupación por la existencia” (GA 59, p. 131) recibe el nombre de “destrucción” (*Destruktion*). En realidad, no es más que un “sacar a la luz” aquello que permanece encubierto, es decir, un desvelamiento que remueve costras endurecidas y que permite que los momentos de sentido ocultos obtengan una elaboración filosófica. Así, se trata de tener presente las distintas situaciones desde las que emergen las direcciones significativas (GA 59, p. 33), es decir, aquello por lo que se (pre)ocupa la vida. Por ello mismo, la destrucción tiene una función histórica: es una confrontación con la tradición ya dada. Para Heidegger, “destruir” una determinada corriente de pensamiento significa dismantelarla hasta dar con sus sentidos, con las tendencias, relaciones y preocupaciones existenciales que operan allí (GA 59, p. 35). La comprensión histórica es siempre una destrucción; el esfuerzo va en la línea de la dilucidación y aclaración de los motivos originales de una determinada postura filosófica.

La destrucción se aúna, por consiguiente, al esfuerzo crítico que ha de ejercer la filosofía y a su ejecución auténtica. Eso mismo es la crítica: desentrañar las motivaciones auténticas (GA 56/57, p. 126) y permanecer en la senda de la autenticidad (GA 58, p. 23). Es decir, si la filosofía quiere volver a ser originaria y explicitar la experiencia de vida fáctica, tendrá que necesariamente ejecutar una destrucción (GA 59, p. 182). Pero la crítica fenomenológica no es contradecir una determinada proposición, sino entender *desde dónde* viene su sentido. La crítica sólo puede ser positiva: refuta y supera planteamientos poco claros y difusos sólo al mostrar y exponer problemas auténticos. Su misión es la de ver y traer-a-la-vista los orígenes auténticos y verdaderos de la vida espiritual en general (GA 56/57, p. 127). Por eso, una comprensión histórica significa nada menos que volver a las motivaciones originales (GA 5/57, p. 125; GA 58, p. 75). Así, la destrucción apunta a la viva facticidad en su concreción histórica (GA 59, p. 181), esto es, procura develar la estructura ontológica de la historicidad y la posibilidad de su “palidez existencial”, la caída de todo encuentro auténticamente vivencial (GA 59, p. 185).

En definitiva, la intuición *eidética* de Husserl tiene que investigar la vida en sí, la vida personal e histórica (cf. GA 56/57, p. 220). El nuevo acceso a los problemas debe tomar en cuenta el recorrido histórico y la condición histórica, tanto



del fenómeno mismo como de quien ejecuta la observación. Por eso, el “*organon* propio de la comprensión de la vida es la historia, no como ciencia histórica ni como colección de curiosidades, sino como vida vivida, tal como acompaña a la vida viva” (GA 58, p. 256). Esto, porque “la historia nos concierne; nosotros somos historia” (GA 60, p. 173).

6. CONCLUSIÓN

Para el joven Heidegger, el verdadero método fenomenológico es histórico (GA 56/57, p. 125; GA 58, p. 162). No puede olvidarse, pues, el despliegue de las motivaciones intelectuales de la filosofía, porque sólo teniendo en cuenta ese recorrido se entiende también el modo en que ésta aborda sus problemáticas, sus fenómenos. Por eso, el fenómeno no se reduce a ser únicamente contenido: para Heidegger, el contenido fenoménico tiene un correlato histórico, una dimensión personal y temporal que filtra el modo en que aparece ese contenido. Las tendencias por las que navega la vida marcan la manera en que se mira la vida; la co-determinan esencialmente.

Por eso, no corresponde realizar una filosofía ahistórica que olvide tanto la historicidad de la experiencia vital como el recorrido histórico de la tradición filosófica. Si dejamos de tomar en cuenta la historia de la filosofía, podemos perder de vista la tendencia en la que vivimos, es decir, podemos dejar de ver qué motivos operan en nuestras consideraciones y en qué dirección se lleva a cabo la ejecución. Por ende, si prescindimos de la comprensión histórica, es fácil caer en la inautenticidad sin siquiera advertirlo. Es lo que le ocurrió a la filosofía como visión de mundo: perdió la familiaridad con su objeto al transitar por carriles cosificantes. La fenomenología de Husserl, precisamente por olvidar el carácter histórico del fenómeno, así como también la historia de la filosofía, corre el riesgo de iniciar un proceso de des-vivificación (cf. GA 56/57, p. 219).

A nuestro juicio, es precisamente por este vacío en la filosofía de Husserl que Heidegger procura desarrollar un planteamiento que sí tome en cuenta la vida en sí, la vida personal e histórica, con su entramado de tendencias y motivaciones en determinados mundos vivenciales. En otras palabras, creemos que es posible hallar, en el tratamiento de lo histórico, el punto de quiebre entre Husserl y Heidegger, esto es, el inicio de la divergencia. Heidegger emprenderá así un proyecto filosófico que, en contraste con el de Husserl, se haga cargo de lo que la tradición obvió por demasiado tiempo. La lucha contra la des-historización ocurre en Heidegger por una vía histórica. Así, la viva realidad histórica se vuelve guía de su pensamiento, parte de su método, punto de partida y meta de su filosofar.

Entonces: si bien Heidegger está en deuda con Husserl en muchos sentidos, principalmente porque valora el arranque y la actitud de la fenomenología frente al panorama de las visiones de mundo objetivadoras, de todos modos no calla su

crítica al maestro: el impulso de “volver a las cosas” se ve traicionado en su raíz al ignorar el lado histórico, de modo que falta desarrollar una intuición hermenéutica que se apropie de la vivencia y un esfuerzo de apropiación en torno a la misma historia del pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

Adrián, J. (2005). “Heidegger y la indicación formal. Hacia una articulación categorial de la vida humana”, *Dianoia*, XLIX (52), pp. 25-46.

Adrián, J. (2007). “El programa filosófico del joven Heidegger. En torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo”, *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte* (007), pp. 10-27.

de Lara, F. (2007). “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* (008), pp. 234-256.

de Lara, F. (2014). “¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921”, *Revista de Humanidades* (3), pp. 55-75.

Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (2016). *GA 80.1: Vorträge Teil I: 1915 bis 1932*. Neumann, G. (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2006). *GA 17: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Hermann, F.H. (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (1999). *GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie*. Heimbüchel, B. (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2010). *GA 58: Grundprobleme der Phänomenologie*. Gander, H.H. (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2007). *GA 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Strube, C. (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2011). *GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*. Jung, M., Regehly, T., Strube, C. (eds.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (1994). *GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Bröcker, W., Bröcker-Oltmanns, K. (eds.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2005). *GA 62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Neumann, G. (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hua III/1. Hrsg. von K. Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente*



Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hua VI. Hrsg. von W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Ester Band. Prolegomena zur reinen Logik.* Hua XVIII. Text der 1. und 2. Auflage. Hrsg. von E. Holenstein, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Hua XIX/1. Text der 1. und 2. Auflage. Hrsg. von U. Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).* Hua XXIV. Hrsg. von S. Luft, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge 1911-1921.* Hua XXV. Hrsg. von T. Nenon & R. Sepp, Den Haag, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Kisiel, T. (1993). *The genesis of Heidegger's Being & Time.* London: University of California Press.

León, E. A. (2009). "El giro hermenéutico de la fenomenológica en Martin Heidegger", *Polis* (22), p.3.

Pabón S. de Urbina, J. M. (2007). *Griego Clásico – Español,* Barcelona: Vox.

Ricoeur, P. (1999). *Historia y Narratividad,* Barcelona: Ediciones Paidós.

Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología.* Madrid: Tecnos.

Rodríguez, R. (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna.* Madrid: Editorial Síntesis.

Salinas, H.H. (2008). "La posibilidad de la historia en Husserl. Una meditación hermenéutica", *Universitas Philosophica* 25, 51, pp.141-157.

Staiti, A. (2010). "Epojé", en H. H. Gander (ed.), *Husserl-Lexicon,* Darmstadt: WBG.

Vigo, A. (2014). *Arqueología y Aleteiología. Estudios heideggerianos.* Berlin: Logos Verlag Berlin.

Xolocotzi, A. (2009). "Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica", *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III. Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (28).