



**Dación y reflexión.**

**Una investigación fenomenológica**

**Felipe León**

**Universidad Nacional de Colombia**

**Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía**

**Bogotá, Colombia**

**2012**



**Dación y reflexión.**  
**Una investigación fenomenológica**

**Felipe León**

**Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:**  
**Magíster en Filosofía**

**Director:**

**Ph.D., Luis Eduardo Gama**

**Universidad Nacional de Colombia**

**Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía**

**Bogotá, Colombia**

**2012**

*Til Camille*

*- das brennendste und nie austilgbare, das ursprünglichsste und endgültigste*

*Grundproblem der Phänomenologie ist sie selbst für sich selbst.*

Martin Heidegger

*Grundprobleme der Phänomenologie 1919/1920*



## Agradecimientos

La presente investigación ha sido posible gracias al apoyo otorgado por parte de la División de Investigación de la sede Bogotá (DIB) de la Universidad Nacional de Colombia al Proyecto “Intencionalidad y Trascendencia” (Código DIB: 10983). Manifiesto aquí a la DIB mis más sinceros agradecimientos. De la misma manera, quisiera agradecer: al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, por apoyar mi participación en el *Congreso Internacional Martin Heidegger: Homenaje a Franco Volpi*, en Barranquilla, en donde presenté una primera versión del Capítulo II, y en el *Collegium Phaenomenologicum* en Città di Castello, Italia, en donde presenté apartes del Capítulo IV; al grupo de investigación “La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea”, en donde presenté la primera versión del Capítulo II; al Profesor Luis Eduardo Gama, por sus comentarios y paciencia al dirigir esta investigación; al Profesor Juan José Botero, en cuyos cursos y seminarios inicié mi estudio de Husserl y la fenomenología. Por último, agradezco a la Vicerrectoría Académica de la Universidad Nacional de Colombia, de cuyo Programa de Becas para Estudiantes Sobresalientes de Posgrado fui beneficiario durante dos años.

## Resumen

De acuerdo con una influyente lectura (von Hermann 2000, Adrián 2005), el uso de la reflexión marca el límite entre una vertiente reflexiva y una vertiente hermenéutica de la investigación fenomenológica - la primera fundada y ejemplificada por Husserl y la segunda desarrollada por el joven Heidegger. La idea central que se defiende en la presente investigación es que la disyuntiva entre una fenomenología reflexiva y una fenomenología hermenéutica, con base en el uso de la reflexión, es una falsa disyuntiva (cf. Zahavi 2003c, 2005; Crowell 2001; Cai 2011). Luego de indicar en qué sentido Husserl y el joven Heidegger comparten una orientación fenomenológica común, de valorar el peso que el tema de la reflexión tiene en la confrontación de Heidegger con Husserl y de examinar la estructura de la reflexión en Husserl, analizo la crítica central que Heidegger, basándose en Paul Natorp, dirige a la metodología fenomenológica reflexiva. Argumento que la especificidad de la reflexión fenomenológica provee herramientas necesarias para cuestionar esta crítica y, por lo tanto, para desestimar la lectura incompatibilista ejemplificada por von Hermann (2000).

Palabras clave: reflexión, fenomenología, objetivación, conciencia pre-reflexiva, Husserl, Heidegger

## **Abstract**

According to an influential reading (von Hermann 2000; Adrián 2005), the use of reflection indicates the limit between two contrasting directions of phenomenological investigation: a reflective and a hermeneutic one, the former founded and exemplified by Husserl and the latter by the young Heidegger. The main idea that is developed in this work is that the dichotomy between a reflective and a hermeneutic phenomenology, established on the basis of the use of reflection, is a false dichotomy (cf. Zahavi 2003c, 2005; Crowell 2001; Cai 2011). After suggesting in which sense Husserl and the young Heidegger share a common phenomenological orientation, pondering the weight that the issue of reflection has in Heidegger's more general confrontation with Husserl, and examining the structure of reflection in Husserl, I analyze the critique that Heidegger, drawing upon Paul Natorp, directs to a reflective phenomenological methodology. I argue that the specificity of phenomenological reflection provides the necessary tools for countering this critique and, therefore, for rejecting the incompatibilist reading (exemplified by von Hermann (2000)) of the relationship between hermeneutic and reflective phenomenology.

Keywords: reflection, phenomenology, objectification, pre-reflective consciousness, Husserl, Heidegger

## Tabla de contenidos

<i>Prefacio</i> .....	12
-----------------------	----

### Capítulo I

#### *La dación como tendencia directriz de la fenomenología en Husserl y el joven Heidegger*

1. La dación y lo dado .....	19
2. Materialidad y significatividad .....	20
3. Exterioridad .....	31
4. Presencia .....	34
5. La dación, ¿más allá del ser? .....	36

### Capítulo II

#### *El papel de la reflexión en la crítica heideggeriana de Husserl*

1. Preliminares .....	42
2. El movimiento de la crítica heideggeriana .....	43

3. Crítica del campo alcanzado, el camino y el punto de partida de la fenomenología husserliana .....	46
3.1. El campo alcanzado .....	46
3.2 El camino .....	55
3.3 El punto de partida .....	57

### Capítulo III

#### *La estructura de la reflexión en Husserl*

1. Preliminares .....	63
2. La reflexión como vivencia intencional .....	68
3. El carácter fundado de las vivencias reflexivas: la conciencia originaria .....	70
4. El carácter modificador de las vivencias reflexivas .....	75

### Capítulo IV

#### *La crítica de Natorp-Heidegger a la reflexión fenomenológica*

1. Preliminares .....	78
2. La crítica heideggeriana de lo teórico en el KNS .....	81
3. Reflexión y actitud teórica .....	89
4. La ambigüedad entre lo pre- / a-reflexivo y lo pre- / a-teórico .....	91

## Capítulo V

### *El debate entre una fenomenología reflexiva y una fenomenología hermenéutica*

1. Consideraciones de Husserl en <i>Ideen I</i> sobre el escepticismo con respecto a la reflexión .....	97
2. Interpretaciones de la crítica de Heidegger a la reflexión fenomenológica .....	104
3. La crítica de Heidegger a la fenomenología reflexiva como una crítica fenomenológica.....	110
4. Simpatía con la vida y objetivación .....	115

## Capítulo VI

### *Hacia la subsunción de la reflexividad y la pre-reflexividad bajo el concepto fenomenológico de dación*

1. Preliminares .....	122
2. Zahavi: variedades de la reflexión fenomenológica .....	128
3. Crowell: la reflexión fenomenológica como un “questioning comportment” .....	132
4. Cai y la “reflexión hermenéutica” .....	135
5. Objetualidad temática .....	137
6. Reflexividad, pre-reflexividad y dación .....	148
<i>Referencias bibliográficas</i> .....	153

## Prefacio

El uso de la reflexión, como método para ganar el acceso al campo de investigación de la fenomenología, suele marcar una frontera entre dos maneras fundamentalmente distintas de entenderla y practicarla, que se reflejan hoy en dos corrientes filosóficas históricamente consolidadas: la fenomenología y la hermenéutica. Aunque cada una de estas corrientes exhibe hoy un panorama diversificado y acusa la influencia de distintas tradiciones y personajes de la historia del pensamiento, uno de los impulsos fundamentales de lo que hoy conocemos como filosofía hermenéutica proviene de la fenomenología hermenéutica que el joven Martin Heidegger elabora durante los años 1919-1923.<sup>1</sup> Según una lectura tradicional, sugerida por el mismo Heidegger y desarrollada nítidamente por Friedrich-Wilhelm von Hermann (2000) en *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, la fenomenología *no* hermenéutica, por contraste con la cual se desarrolla la fenomenología heideggeriana, es la fenomenología *reflexiva* de Husserl.

El siguiente pasaje, que se refiere al concepto de filosofía delineado por Heidegger en el *Kriegnotssemester* de 1919 (en adelante, KNS), sintetiza bien la influyente interpretación de von Hermann acerca de la relación entre ambas vertientes de la investigación fenomenológica:

Als vor- oder a-theoretische Urwissenschaft konstituiert sich die künftige Philosophie in ihrer Auseinandersetzung mit der herkömmlichen, im Theoretischen verwurzelten Philosophie. Als a-reflexive, hermeneutische Phänomenologie gewinnt sie sich aus der Abgrenzung gegen die reflexive Phänomenologie

---

<sup>1</sup> La filiación fenomenológica del pensamiento de Heidegger no se circunscribe, sin embargo, sólo a estos años. Kisiel habla de la “década fenomenológica” del pensamiento de Heidegger (Kisiel 1993, 59), que abarcaría los años comprendidos entre la *Habilitation* y la publicación de *Ser y Tiempo* (en adelante SZ). En la introducción a esta última obra Heidegger se remite explícitamente a la fenomenología como “el método de la investigación” (§7, 27). Von Hermann, quien cita declaraciones de Heidegger en el texto de 1963 “Mein Weg in die Phänomenologie”, va más allá, y afirma que “auch das späte ereignisgeschichtliche Denken kann seinen phänomenologischen und hermeneutischen Charakter nicht verleugnen” (von Hermann 2000, 5).

Husserls. Das Hermeneutische der Phänomenologie Heideggers ist somit gleichbedeutend mit deren a-theoretischem und a-reflexiven Charakter (von Hermann 2000, 11).

Von Hermann es uno, mas no el único portavoz de una visión de la fenomenología anclada en el contraste entre una vertiente reflexiva y una vertiente hermenéutica, la primera asociada al pensamiento de Husserl y la segunda al de Heidegger, y que quizás sin temor a exagerar puede describirse como una visión recibida entre buena parte de la crítica. Ya Crowell, preguntándose por qué el tema de la reflexión había recibido poca atención incluso entre quienes habían explorado otras facetas de la apropiación heideggeriana de la fenomenología, señala que “the reason for this seems to be the existence of something like a “received view”, most recently articulated by Kisiel. On this reading, the move to a hermeneutic method, via Dilthey, displaces the Cartesian model of reflection as objectifying self-inspection, a model (it is claimed) that characterizes Husserl’s view of reflection as an *intentional* structure” (Crowell 2001, 131; énfasis en el original).

Si además del modelo cartesiano de la reflexión al que Crowell hace referencia en este pasaje, y presuntamente operante en el pensamiento de Husserl, se toma en consideración el giro trascendental que toma la fenomenología husserliana a partir de *Ideas I*, el contraste entre la fenomenología reflexiva y la no-reflexiva parece tomar rápidamente los rasgos de una bifurcación y, más aún, de una disyuntiva entre dos conceptos incompatibles de la fenomenología. Como observa Zahavi, “[m]any still tend to think that Husserl and Heidegger constitute alternatives that we have to choose between” (2003b, 326). Por una parte, contaríamos con la fenomenología reflexiva de Husserl, cuyo tema, a partir del momento en que se concibe como fenomenología trascendental, es el campo de la “conciencia pura” (Husserl 1949, 115) y a la cual, en la medida en que es trascendental y reflexiva, le es asignado con frecuencia un carácter marcadamente teórico. Por otra parte, tendríamos la fenomenología hermenéutica heideggeriana, que se abre paso en las primeras lecciones de Heidegger en Friburgo como una fenomenología arreflexiva y ateorética (Heidegger 2005, 141), y que a lo largo de su desarrollo y gracias a su novedosa orientación lograría abordar temáticas que resultan, en el mejor de los casos, distorsionadas por la fenomenología teórico-reflexiva, tales como el carácter práctico, situado e histórico de la comprensión filosófica.

La anterior caracterización de la relación entre la fenomenología hermenéutica y reflexiva, como he indicado, está ampliamente difundida, en buena parte gracias al origen que acredita. En efecto, es Heidegger quien prepara decisivamente el terreno para la bifurcación del quehacer fenomenológico a partir del tema de la reflexión. Ya en el *Kriegnostsemester* el tema emerge en un momento central y, como argumentaré en el segundo capítulo de este trabajo, incluso tras una de las más extensas discusiones que dedicó a Husserl (en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*) el aparentemente marginal tema de la reflexión no pierde su centralidad. Las anteriores observaciones esbozan el trasfondo sobre el cual se sitúa la presente investigación. La idea central que aquí buscaré defender es que la disyuntiva entre una fenomenología reflexiva, de carácter teórico, y una fenomenología arreflexiva -o pre-reflexiva-, de carácter ateorético, es una falsa disyuntiva. En lugar de situarnos ante una disyuntiva entre dos maneras de entender la fenomenología, la distinción entre prerreflexividad y reflexividad, y una correspondiente distinción entre lo preteorético y lo teórico, indican temáticas que una concepción suficientemente amplia y flexible de la fenomenología puede abarcar, sin menoscabo de su consistencia y rigor filosóficos.

La estrategia que seguiré para defender esta idea consistirá, preliminarmente, en desarrollar una crítica a la idea asentada de que la reflexión fenomenológica consiste en un tipo de reflexión, introspección o auto-observación psicológicas. A este respecto, resulta significativo que Husserl haga la siguiente temprana afirmación, en la lección de 1906/07 *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*: “Si la conciencia cesa de ser humana o alguna otra conciencia empírica, la palabra pierde todo su contenido psicológico y en últimas uno es *llevado a algo absoluto que no es una entidad física o psíquica en un sentido natural y científico*. En la perspectiva fenomenológica éste es el caso enteramente [iüberall] con el campo de dación [Feld der Gegebenheit]. Con el aparentemente obvio pensamiento de que todo lo dado es físico o psíquico es precisamente con lo que se tiene que romper”. (Hua XXIV, 242; énfasis en el original) Heidegger, por su parte, es también consciente de que la reflexión fenomenológica husserliana no es una reflexión psicológica e incluso reprocha a Scheler por haber caído en este malentendido: “La reflexión no es sobre los procesos psíquicos, sino sobre el modo de comportamiento respecto del mundo objetivo. Por tanto, es una tergiversación fundamental caracterizar la fenomenología de Husserl como fenomenología de los actos o como psicología trascendental, como Scheler hace.” (Heidegger 2006c, 262)

Las anteriores afirmaciones sugieren que la divergencia entre Husserl y Heidegger, con respecto al método de la reflexión, no se refiere al presunto carácter psicológico de esta última, uno de los malentendidos a los que con frecuencia ha estado expuesto el pensamiento de Husserl. Se trata, como argumentaré, de una divergencia *fenomenológica* y es éste el nivel pertinente para abordar la discusión entre ambos en torno a la reflexión. Al argumentar en contra de la incompatibilidad entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica no pretendo sugerir que Heidegger y Husserl valoren de la misma forma, o siquiera de formas explícitamente compatibles, el método de la reflexión fenomenológica, ni mucho menos que no haya diferencias notables entre sus propuestas filosóficas. Por ejemplo, es indudable que, como lo destaca la lectura tradicional y se mostrará en su momento, Husserl, a diferencia de Heidegger, valora positivamente los rendimientos fenomenológicos de la reflexión (*vid. infra*, Cap. III). Sin embargo, de esta diferencia en la valoración del método de la reflexión no se sigue que el uso de la reflexión marque el límite entre dos concepciones incompatibles de la fenomenología, como lo sostiene la lectura tradicional.

Los antecedentes de la orientación que el trabajo asume irán apareciendo a lo largo del mismo, y aquí me limitaré a mencionarlos, reservando para más adelante una discusión de los mismos. La lectura incompatibilista o dicotómica tradicional suscrita por von Hermann y sugerida, entre otros, por Kisiel, ha sido cuestionada sólo en los últimos años, principalmente por Zahavi (2003c, 2005 Cap. IV), Crowell (2001) y Cai (2011). Zahavi ha argumentado que el concepto de reflexión fenomenológica es más complejo y diversificado de lo que parece a simple vista (Zahavi 2005, Cap. IV). Según argumenta, no sólo Husserl, sino Sartre y Merleau-Ponty distinguen varios tipos de reflexión fenomenológica. En particular, dichos autores sugieren una distinción entre un tipo de reflexión que acentúa y destaca y otro tipo de reflexión que, al objetivar, reifica y altera su tema de investigación.

Luego de rastrear y analizar variedades fenomenológicas de la reflexión, Zahavi concluye que el joven Heidegger, en lugar de ofrecer propiamente una alternativa hermenéutica a la fenomenología reflexiva, lo que hace es proveer una descripción detallada de un *tipo* de reflexión fenomenológica (Zahavi 2005, 96). Según observa,

Heidegger distinguishes between an objectifying reflection and a non-objectifying hermeneutical thematization and articulation. A number of other phenomenologists would basically make the same distinction, but would insist that it is a distinction between two different types of reflection, a distorting and objectifying type and a non-

objectifying and merely accentuating type. In my view, it is reasonable to claim that what Heidegger has really done is to describe the latter in detail. (2003c, 170).

Un segunda estrategia afín a la anterior, y desarrollada por Crowell (2001), ha sido argumentar que la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger (incluido el Heidegger de *Ser y Tiempo*), en lugar de ser una antítesis, involucra una reapropiación del concepto clásico (y husserliano) de reflexión. Según Crowell, una lectura atenta de algunas de las lecciones tempranas de Heidegger en Friburgo muestra que la reflexión “is not abandoned but reinscribed (without being denoted) as a distinctive sort of *questionning* comportment” (2001, 131) y que “the demand that hermeneutic intuition be “self-accompanying” expresses a reappropriation rather than a rejection, of the genuinely phenomenological concept of reflection.” (2001, 137) El argumento de Crowell se entrelaza con una lectura que, sin negar las diferencias entre ellos, enfatiza los rasgos de continuidad entre Husserl y Heidegger, al situar a ambos filósofos en la tradición de la filosofía trascendental. Por último, Cai ha sugerido recientemente una lectura compatibilista que, a la vez que destaca el carácter peculiar de la legitimidad de la reflexión fenomenológica, la cual “is not determined by whether or not it is adequate to the pre-reflective experience” (2011, 117), busca incorporar elementos de la metodología hermenéutica heideggeriana al concepto fenomenológico de reflexión, con el fin de superar una concepción caduca de ésta como un procedimiento infalible e ilimitado.

Pasaré ahora a describir someramente la estructura del trabajo. El primer paso en mi argumentación es el desarrollo de un concepto formal del tema de la fenomenología, que es presentado en el Capítulo I. Dicho tema es designado bajo el título de ‘dación fenomenológica’ y es caracterizado como la tendencia directriz de la investigación fenomenológica tanto en Husserl como en el joven Heidegger. El concepto de dación, sin embargo, no es formal simplemente en el sentido de que carezca de contenido, sino más bien en un sentido próximo a una indicación formal heideggeriana. Esto es, la dación fenomenológica no pretende expresar una demarcación óptica de un campo de investigación, un *qué* de la investigación antecedente a un *cómo* de ésta, sino una categoría básica y abierta de autocomprensión de la vida humana. La pregunta que se abre al cabo de mi presentación del concepto de dación es si una metodología fenomenológico-reflexiva es capaz de acoplarse a los derroteros marcados por lo que el concepto de dación expresa formalmente, o si hay una discordancia fundamental entre dación y reflexión. Esta es la problemática fundamental que vertebra el resto del trabajo.

Antes de examinar la estructura de la reflexión en Husserl y la crítica fundamental de Heidegger acerca de la pertinencia fenomenológica de la reflexión, en el Capítulo II demarco el peso relativo que la temática de la reflexión tiene en el contexto más general de la crítica de Heidegger a Husserl. ¿No es la reflexión un tema secundario de cara, por ejemplo, al cuestionamiento ontológico que Heidegger moviliza contra la filosofía de Husserl? Al respecto busco mostrar que la reflexión, si bien no es el único punto de divergencia entre Heidegger y Husserl, es un punto privilegiado para abordar las diferencias filosóficas entre ambos. Aunque la crítica a Husserl es más o menos explícita en las lecciones tempranas de Heidegger en Friburgo, ésta encuentra una exposición sistemática en el curso de 1925 *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*, en el cual me centraré.

En el Capítulo III analizo la estructura de la reflexión en Husserl. ¿En qué sentido es intencional la reflexión fenomenológica? ¿Cuáles son sus presupuestos experienciales, y qué efecto tiene la reflexión sobre las experiencias a las que se dirige? Estos son algunos de los interrogantes que abordo. En el Capítulo IV reconstruyo y analizo el argumento fenomenológico que Heidegger, inspirado en Paul Natorp (“el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología” (Heidegger 2005, 122)), moviliza en contra de la reflexión fenomenológica. Dicho argumento es central, en la medida en que, a mi juicio, sustenta la lectura incompatibilista a la que antes he hecho referencia. Este argumento es una pieza indispensable para entender el origen de la alternativa hermenéutica que Heidegger empieza a trazar en sus lecciones tempranas en Friburgo y se basa en la presunta incapacidad de la reflexión para capturar la esfera de la prerreflexividad.

En el Capítulo V presento las consideraciones que Husserl consigna en *Ideas I* acerca del escepticismo con respecto a la reflexión, y busco esclarecer la naturaleza de la crítica de Heidegger. ¿Es adecuado caracterizar a esta crítica como escéptica? ¿O quizás se trata de una crítica tan radical que transforma por completo los cimientos de la investigación fenomenológica? Pero si es así, ¿en qué medida seguiría siendo una *crítica* de la fenomenología reflexiva husserliana? Uno de los argumentos centrales que Husserl ofrece a favor de la reflexión es que la posibilidad misma de poner en duda sus rendimientos la presupone. En

otras palabras, si una crítica fenomenológica de la reflexión tiene necesariamente un carácter reflexivo, dicha crítica está de antemano condenada al fracaso. Por otra parte, los detractores del método reflexivo podrían argumentar que una parte central de su planteamiento consiste precisamente en que al suelo fenomenológico desde el que se cuestiona la reflexión no se accede reflexivamente. ¿Cómo puede decidirse esta disputa? ¿No estaría cada parte *begging the question* de la contraparte?

Por último, en el Capítulo VI presento una crítica de la crítica heideggeriana a la reflexión fenomenológica, con base en una distinción entre las nociones de objetivación cósmica y objetivación temática. Varias observaciones de Husserl sugieren la pertinencia de introducir esta distinción, con el fin de capturar el carácter específico de la reflexión trascendental como método de investigación sobre la experiencia y la subjetividad. Con ello busco allanar el camino para explorar las relaciones metodológicas y temáticas entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica, si bien la realización de esta tarea desborda los límites de esta investigación.

## Capítulo I

### La dación como tendencia directriz de la fenomenología en Husserl y el joven Heidegger

*Pero no cabe superar tan fácilmente los hábitos mentales de una tradición de siglos, hábitos que todavía se hacen valer aun cuando se reniega expresamente de ellos.*

Husserl  
*Crisis*, §71

*Was heisst "gegeben", "Gegebenheit", dieses Zaubervort der Phänomenologie und der "Stein des Anstosses" bei den anderen.*

Heidegger  
GA 58, 5

#### 1. *La dación y lo dado*

El propósito de este capítulo introductorio es defender la idea de que Husserl y el joven Heidegger comparten una concepción fundamental acerca del tema de la investigación fenomenológica. Dicha concepción, como veremos, es mínima, en el sentido de que no provee una demarcación regional de un campo de investigación. Pero esto no obsta para ver en ella un hilo conductor que la fenomenología, tanto para Husserl como para Heidegger, ha de seguir.

Una caracterización del tema de la fenomenología en términos de *dación fenomenológica* es a mi juicio suficiente para esclarecer la orientación común sobre la que tiene lugar la discusión crítica del joven Heidegger con la fenomenología husserliana, que, como será argumentado más adelante, encuentra en la noción de reflexión uno de sus ejes fundamentales.

El camino que tomaré para aclarar preliminarmente la noción de dación es contrastarla con una noción tradicional de “lo dado”, discutiendo una serie de características tradicionalmente asociadas a esta última noción<sup>2</sup>: (i). Lo dado como materia amorfa ulteriormente sometida a una formalización o estructuración que le confiere sentido –se configura así una “representación hilemórfica” de lo dado (Benoist 2001, 47) –. (ii). Lo dado como exterioridad, bien sea con respecto a la formalización o estructuración mencionadas en (i), o, más en general, al espacio de interioridad que desde la modernidad se convierte en la nota característica de la subjetividad. (iii). Finalmente, lo dado como esencialmente *presente*. Que haya una progresión de generalidad en estas tres determinaciones (materialidad – exterioridad – presencia) es algo que se irá mostrando a medida que se avance en el análisis. Por lo pronto, defenderé la idea de que la fenomenología, en el concepto *minimalista* que buscará desarrollarse aquí, se posiciona críticamente con respecto a estos tres rasgos tradicionalmente asociados a la noción de lo dado y, en esta medida, el tema del que se ocupa no puede identificarse con dicha noción. Permítaseme ilustrarlo examinando algunos planteamientos de los dos autores en torno a los cuales gravita la presente investigación.

## 2. Materialidad y significatividad

Con respecto al primer punto, hay que empezar por observar que una intuición básica tanto de Husserl como de Heidegger es que normalmente vivimos inmersos en un mundo de significatividad, con el cual entretajamos nexos de sentido y familiaridad que, ni siquiera desde la perspectiva de la comprensión filosófica, se construyen o elaboran a partir de *sense data* o de cualesquiera otros insumos que cuenten como algo irreductiblemente dado. El sentido y la significatividad no se fabrican o construyen a partir de un punto cero (por ello se malinterpreta la problemática husserliana de la “constitución” de sentido cuando se la interpreta como una

---

<sup>2</sup> Estas características son enunciadas, con un propósito distinto al mío, por Jocelyn Benoist (Benoist 2001, 45 – 63).

problemática de la “construcción” o “fabricación” de sentido (vid. Zahavi 2003a, 72-77), y esto no riñe en absoluto con nuestra permanente evidencia de que se dan en matices, gradaciones y momentos estructurales de diversa complejidad.

Examinemos brevemente, primero, algunos planteamientos centrales de Husserl que sustentan las anteriores afirmaciones<sup>3</sup>. Husserl describe el mundo, tal como se presenta fenomenológicamente, en la “actitud natural”, como el ámbito en el que encontramos, por ejemplo, una mesa de escribir, un balcón, niños que juegan, otros hombres, *dando siempre por descontado que todo ello existe independientemente de nosotros* (Husserl 1949: 64). En otras palabras, el mundo, desde el punto de vista de la actitud natural, tiene un estatus metafísico, que Husserl condensa en lo que denomina la “tesis general de la actitud natural”: “La “realidad” la encuentro –es lo quiere decir ya la palabra– *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, como estando ahí*. [...] “El” mundo está siempre ahí como realidad” (*Ibid.*, 69).

La *epoché* fenomenológica *no* pretende negar ni poner en entredicho esta tesis, sino neutralizarla, es decir, ponerla fuera de juego en el transcurso de la investigación. Con ello, reitero, no se niega ni se pone en duda la existencia independiente del mundo, sino que se excluye de la consideración filosófica el prejuicio metafísico que con dicha tesis se expresa<sup>4</sup>. Hasta aquí no parecen surgir particulares dificultades interpretativas. Éstas se presentan, en cambio, en el momento de comprender las implicaciones concretas que la exclusión de este prejuicio conlleva para la investigación: ¿Qué ocurre con el carácter significativo de nuestra experiencia del mundo al ejecutar la *epoché*? ¿Se abandona o pone en tela de juicio dicho carácter al pasar de la actitud pre-fenomenológica a la fenomenológica?

Podría pensarse que es inherente a la significatividad de la experiencia del mundo que éste sea experimentado como existiendo independientemente de nosotros. Por ejemplo, al encontrar

---

<sup>3</sup> Sobre la expansión, en Husserl, del sentido lingüístico de “significar”, cf.: “Vamos a fijarnos exclusivamente en el “significar” y la “significación”. Originalmente tienen estos términos una exclusiva relación con la esfera del lenguaje o del “expresar”. Pero es prácticamente inevitable, a la vez que un importante progreso del conocimiento, ensanchar adecuadamente la significación de estos términos, con lo que resultan aplicables en cierta forma a toda la esfera noético-noemática, o sea, a todos los actos, hállese éstos o no entretnejidos con actos de expresión.” (Husserl 1949, 296)

<sup>4</sup> Como lo destaca Zahavi (2003, 45): “It is of crucial importance not to misunderstand the purpose of the *epoché*. We do not effect it in order to deny, doubt, neglect, abandon, or exclude reality from our research, but simply to suspend or neutralize a certain dogmatic *attitude* toward reality [...]”

a un amigo y fijarme en su rostro, que me interpela como cargado de significatividad, asumo de alguna manera que mi amigo existe independientemente de mí. Eso explicaría, entre otras cosas, que la expresión de su rostro, a la vez que me interpela, me resulta elusiva, no plenamente aprehensible. ¿Y no es esta elusividad un índice convincente de su irreductible existencia más allá de mí mismo? Siguiendo esta línea de argumentación, que fácilmente puede generalizarse a cualquier experiencia cotidiana, ¿no se podría cuestionar el resultado de la *epojé*, tal como se ha presentado unas líneas arriba?

Frente a esto hay que observar lo siguiente. En primer lugar, la fenomenología sostiene que en la actitud natural no se hace propiamente una asunción temática sobre la existencia independiente del mundo. Es decir, en la vida cotidiana uno no se pregunta constantemente si lo que encuentra existe independientemente de uno, a menos, por supuesto, que se encuentra en una situación en la que tenga razones para dudarlo. En este sentido, la “tesis de la actitud natural” no es una convicción teórica, sino, por así decirlo, una manera de ponerse en el mundo o una actitud (el término alemán *Einstellung* refleja esta connotación). La “tesis” hay que entenderla aquí no como una proposición con un contenido de verdad, sino más próxima a su sentido etimológico, como *thesis*, es decir, como lo que la actitud natural pone o da por descontado cuando se desarrolla *naturalmente*, cuando actuamos en el mundo.

El punto es que cuando esta particular “tesis” se da por descontada, como es el caso en la actitud natural, la dimensión de sentido y significatividad permanece en un estado de latencia, o no tematización. Ante el rostro de mi amigo mi reacción no es interrogarme por sus caracteres de significatividad, convertir estos caracteres en tema de análisis, sino pensar para mí mismo qué la motiva o en el mejor de los casos preguntarle qué le pasa. Lo decisivo es que al responder de estas maneras la atención no se centra en la significatividad misma, que vehicula toda la situación, sino en lo que la significatividad hace accequible. De manera que, incluso si de la significatividad hiciera parte la asunción ingenua sobre la existencia independiente del mundo, dicha asunción sucumbiría a la peculiar *invisibilidad* que la significatividad tiene en el marco de la actitud natural. Normalmente no nos fijamos en las estructuras de sentido que hacen posible nuestras experiencias, porque estamos absorbidos por los contextos situacionales en los que estamos ubicados.

Lo que se pretende con la *epojé* es, en cambio, tematizar la significatividad misma, al margen de sus efectivos o presuntos compromisos metafísicos. En este sentido, se invierte el planteamiento fundamental de la actitud natural: la ingenuidad de la actitud natural con respecto a la dimensión de significatividad se convierte en una interrogación filosófica radical que la toma por tema. De aquí que una investigación de los caracteres de familiaridad y significatividad con los que el mundo se nos presenta no dependa, para la fenomenología, de asumir una tesis metafísica sobre la existencia de éste. Más aún, asumir una tesis metafísica como ésta –que cabría caracterizar como un tipo de realismo ingenuo– sólo es posible sobre la base de una experiencia de mundo permeada por la significatividad y *suplementariamente* cargada con la atribución a éste de una existencia ontológicamente independiente.<sup>5</sup> Es sobre dicha experiencia de mundo, que no es una intermediación entre nosotros y el ‘mundo verdaderamente existente’ (la cuestión de la existencia de éste es neutralizada por la *epojé*), que se enfoca la atención del fenomenólogo.

Así pues, el mundo tras la *epojé* sigue siendo el mismo en el que encontramos “una mesa de escribir”, “un balcón”, “otros hombres”, etc.; sólo que, al neutralizar la actitud dogmática sobre su existencia –procedimiento que Husserl expresa gráficamente con el entrecomillado–, toda la atención se centra en el modo como se *dan* experiencialmente.<sup>6</sup> Esto no quiere decir que la actitud fenomenológica esté comprometida con una distinción entre el mundo tal como nos aparece y el mundo tal como es en sí mismo, o que tras la *epojé* la atención se centre en un presunto contenido mental o representacional. En obras posteriores Husserl plantea con claridad su demarcación frente a estas interpretaciones del método fenomenológico: “El mundo trascendente, los hombres, sus relaciones humanas entre sí y conmigo, su

---

<sup>5</sup> Esta línea de argumentación puede encontrarse con claridad en las *Meditaciones Cartesianas*, §8: “Pero como quiera que sea de la pretensión de realidad de este fenómeno [el mundo circundante de la vida], y como quiera que yo sentencie críticamente, a favor de la realidad o de la apariencia, el fenómeno mismo, en cuanto fenómeno mío, no es una pura nada, sino precisamente aquello que hace posible en todo momento para mí semejante sentencia crítica, o sea, que también hace posible lo que eventualmente puede ser y valer en adelante para mí como verdadera “realidad”–” (Husserl 2005, 60).

<sup>6</sup> No se pasará por descontado que la discusión acerca de una actitud dogmática sobre la existencia del mundo no agota la discusión sobre el problema de *la existencia del mundo*. “Es preciso mostrar en particular, y sobretodo, que por medio de la *epojé* se abre a aquel que filosofa una nueva forma del experimentar, del pensar, del teorizar, en la que éste, situado *por encima* de su ser natural y *por encima* del mundo natural, no pierde nada ni de su ser ni de sus verdades objetivas, al igual que, en general, tampoco pierde nada de las adquisiciones espirituales de su mundo de vida y de toda la vida histórica en común;” (Husserl 1991, 160)

experimentar, pensar, obrar y crear unos con otros, no es cancelado por mi reflexión fenomenológica, tampoco es desvalorado o alterado, sino sólo comprendido.” (Husserl 1962, 285)

Como veremos más adelante, las nociones fenomenológicas de dación y experiencia (ya en Husserl, lo cual con frecuencia no es tenido en cuenta) no pueden capturarse con base en una dicotomía ontológica entre el mundo tal como aparece y el mundo tal como es en sí mismo, o en una dicotomía entre lo mental y lo físico. Por una parte, la noción de fenómeno que está en juego rebasa la noción de fenómeno como mera apariencia, y por otra parte la reducción fenomenológica husserliana poco tiene que ver con un gesto introspectivo que excluya el mundo para enfocarse en la conciencia<sup>7</sup>.

La significatividad es, pues, una dimensión transversal a las actitudes natural y fenomenológica y la transición de la una a la otra no limita su alcance, sino que permite investigarla desde una nueva *actitud* o perspectiva, precisamente desde la perspectiva de su *dación*: la invisibilidad de la significatividad en el marco de la actitud natural se convierte, en la actitud fenomenológica, en el esfuerzo por visibilizarla en sus múltiples articulaciones y direcciones de sentido. Igualmente, es fundamental no pasar por alto que la actitud natural no provee insumos para una presunta fabricación de la significatividad en el marco de la actitud fenomenológica. Ésta última busca explicitar o clarificar las estructuras que hacen posible nuestra experiencia natural del mundo.

Desde aquí puede también comprenderse que la significatividad no es una suerte de dogma o axioma fenomenológico, a partir del cual se plantee la tarea de construir inductivamente o derivar deductivamente el conocimiento humano. La tarea es más bien investigar este ámbito de un modo acorde con la manera significativa en que se da, comprendiendo sus rasgos, configuraciones y estructuras propias. Esta formulación, sin embargo, puede inducir a equívocos, pues sugiere una equiparación entre el reto metodológico al que se enfrenta la fenomenología y los retos a los que se enfrentan permanentemente las disciplinas científicas, al esforzarse por acoplarse a un determinado ámbito de investigación de un modo acorde con la naturaleza del mismo, sin deformarlo ni violentarlo.

---

<sup>7</sup> Se trata, sin duda, de dos de los malentendidos más frecuentes a los que se ve expuesta la fenomenología husserliana. Sobre el particular, cf. Zahavi (2009, 78 – 85; 2008, 507 – 509).

La problemática metodológica en fenomenología tiene, no obstante, un carácter peculiar, y esto al menos por dos motivos. Por una parte, al indicar a la significatividad como tema de la investigación no se está realizando propiamente una demarcación regional, es decir, no se está trazando la frontera de un ámbito del mundo con respecto a otros ámbitos, de los que se ocupen respectivas empresas investigativas. No hay un ámbito *no* significativo de la realidad, con respecto al cual pueda demarcarse el ámbito de la significatividad. Si esto es así, ¿tiene sentido plantearse el problema de escoger el método más apropiado para abordar este ‘ámbito’ de investigación? ¿No muestra esto, por el contrario, que la significatividad tiene un carácter evanescente o abstracto, o que es simplemente un *non-starter* para una investigación con pretensiones de rigor? Contrariamente a estas sugerencias, lo que esto sugiere es que la significatividad de la que se ocupa la fenomenología es una dimensión transversal que demanda una peculiar orientación metodológica.

En segundo lugar, la imagen según la cual al iniciar una investigación se ha de escoger el método más acorde con el ámbito investigado presupone que el método es una suerte de dispositivo en principio externo a lo que se investiga. Esta exterioridad, entre otras cosas, garantiza que pueda plantearse la pregunta por la pertinencia del método con respecto a lo que se busca investigar. Esta presuposición, sin embargo, no puede asumirse fenomenológicamente sin más, si la fenomenología ha de esforzarse por mantener a raya las presuposiciones que puedan distorsionar el desarrollo de la investigación. En sus primeras lecciones en Friburgo, Heidegger destaca con claridad el carácter metodológico peculiar de la fenomenología, señalando insistentemente que la fenomenología no cuenta con un campo objetual predeterminado para el que haya que buscar el método y la conceptualidad más apropiada.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Cf., entre otros: “La filosofía no dispone de un complejo temático plenamente objetivado en el que los conceptos puedan ser ordenados.” (Heidegger 2006b, 35 [GA 60, 3]) “¿Cómo se llega a la comprensión propia de la filosofía? Esto sólo se puede conseguir mediante el filosofar mismo y no mediante demostraciones y definiciones científicas, es decir, no insertando todo en un complejo temático general objetualmente conformado.” (*Ibid.*, 39 [GA 60, 8]) “[...] [E]l problema del método juega un papel tan central en fenomenología como en ninguna otra ciencia. (Por esta razón, todo este curso gira realmente en torno a un problema metodológico).” (Heidegger 2005, 133) “La teoría de la formación conceptual filosófica tiene en la fenomenología misma una posición totalmente distinta que en la filosofía de la reflexión. No es el correlato de una reflexión convertida exteriormente en filosofía, sino la realización [Erwirken] ejecutiva [vollzugsmässige] y existente de la filosofía misma.” (GA 59, 7; trad. mía) La constante inquietud de Husserl por los problemas metodológicos está ampliamente ilustrada en el volumen XXXIV de Husserliana: *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926 - 1935)*. Cf., además, Hua III/1: 120 (*Ideen I*: §63: “Die besondere Bedeutung methodischer Erwägungen für die Phänomenologie”).

Esta apreciación, sin duda, tiene que ver con su concepción de la fenomenología como ciencia originaria (*Urwissenschaft*). La determinación de la ciencia originaria tiene que responder a algún criterio de científicidad, en la medida en que tenga una pretensión de validez. Pero este criterio no puede importarse arbitrariamente de otras ciencias, ya que lo que está en cuestión es la idea de ciencia *originaria*, aquella de la cual precisamente se originan las demás ciencias. Por consiguiente, la determinación científica de la idea de ciencia originaria sólo puede hacerse por medio de un método que sea igualmente científico y originario, pues de lo contrario nada garantiza que no se esté deformando de entrada lo que se busca determinar (Heidegger 2005: 21).

Esto significa que hay que dejar de ver el método como un componente externo que se ensambla con un cierto objeto de investigación para dar a luz una explicación de una determinada región de la realidad. El método mismo, en fenomenología, tiene según destaca el joven Heidegger, un poder creativo: “*una vez se ha obtenido un punto de partida genuino para el auténtico método filosófico, este último manifiesta su capacidad de desvelar creativamente, por así decirlo, nuevas esferas de problemas.*” (Heidegger, 2005: 20) Hay una suerte de paradoja metodológica en la que se encuentra inmersa la fenomenología, y que ya puede extraerse de este pasaje. ¿Cómo habría que entender, en rigor, un ‘método productivo’, es decir, uno que ‘produce’ el campo hacia el cual se propone allanar el camino?

Jean-Luc Marion ha destacado con agudeza esta situación paradójica del método en fenomenología. Según señala, “[e]l comienzo metodológico no establece aquí [en fenomenología] sino las condiciones de su propia desaparición en la manifestación original de lo que *se muestra*.” (Marion 2005, 15) Dicho en otras palabras, si asumimos que el propósito de la fenomenología es que la fenomenalidad se muestre en y a partir de sí misma –tal como lo exige la célebre máxima fenomenológica “¡De vuelta a las “cosas mismas”!”, enunciada por Husserl y asumida por Heidegger<sup>9</sup>–, ¿qué papel puede cumplir un “método”? ¿No infligiría necesariamente cualquier decisión metodológica una violencia sobre el campo de la fenomenalidad?

---

<sup>9</sup> (Husserl 2001: 218); “Das in dieser Maxime sich aussprechende Methodenverständnis der Phänomenologie ist dasjenige, das Heidegger sich selbst zu eignen macht.” (von Hermann 2000, 25)

La idea de abordar el campo de la significatividad de un modo acorde con su dación tiene que ver de modo esencial con la ambición *descriptiva y no explicativa, ni deductiva* que tiene, tanto para Husserl como para Heidegger, la fenomenología. Ya en las *Investigaciones Lógicas*, el principio husserliano de la “ausencia de presuposiciones” (*Voraussetzungslosigkeit*) tiene la pretensión de liberar de antemano a la fenomenología del riesgo de caer en vórtices de especulación teórica, así como de cualquier otro elemento que se inmiscuya arbitrariamente en el campo de la dación.

Este principio, según Husserl, “no puede querer decir otra cosa que la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud. [...] Esa ausencia de presuposiciones metafísicas, físicas o psicológicas –y no otra alguna– quieren cumplidamente respetar las investigaciones siguientes.” (Husserl 2001a, 229) Varios pasajes adicionales podrían traerse a colación para destacar la oposición de Husserl a tentativas de interpretar la fenomenología en términos explicativos o deductivos (y por lo tanto científicos, en el sentido de las ciencias naturales<sup>10</sup>). Por ejemplo, en la *Crisis* observa lo siguiente:

Naturalmente, es un malentendido grotesco, aunque por desgracia habitual, el querer atacar a la fenomenología trascendental como “cartesianismo”, como si su “ego cogito” fuera una premisa o una esfera de premisas para deducir a partir de ella con absoluta “seguridad” los restantes conocimientos. [...] No se trata de asegurar la objetividad, sino de comprenderla. (Husserl 1991, 199)

La última oración es crucial: no se busca asegurar la objetividad (porque con la *epoché* nadie la ha puesto en duda), sino de comprenderla. De esta manera, la comprensión fenomenológica está alejada de todo escenario escéptico en el que se planteen dudas sobre la existencia objetiva del mundo (piénsese no sólo en el genio maligno cartesiano, sino en el cerebro en la cubeta célebre en la filosofía contemporánea de la mente). Pero ya desde la etapa pre-trascendental de la fenomenología, Husserl tiene clara consciencia de este punto –“La cuestión de la naturaleza

---

<sup>10</sup> Y no en el sentido de la cientificidad a la que se refiere Husserl, por ejemplo, en su artículo “Die Phänomenologie als strenge Wissenschaft”. Este punto lo destaca acertadamente Heidegger: “El “rigor [*Strenge*]” de la cientificidad cultivada en la fenomenología cobra sentido a partir de esta actitud fundamental y no se puede comparar con el “rigor” de las ciencias derivadas y no originarias.” (Heidegger 2005, 133) “El concepto y el sentido de rigor son originariamente filosóficos, y *no* científicos; sólo la filosofía es originariamente rigurosa por tener un rigor frente al cual el rigor de la ciencia es meramente derivado.” (Heidegger 2006, 41). Sobre el tema del rigor, cf. Cimino 2010.

y existencia del “mundo exterior” es una cuestión metafísica.” (Husserl 2001a, 228)<sup>11</sup>— y también de la peculiaridad metodológica de ésta. En las *Investigaciones Lógicas*, obra en la que la fenomenología es caracterizada como una “psicología descriptiva”, además de plantear el mencionado principio de “ausencia de presuposiciones”, al referirse a “la teoría formal del conocimiento” que se propone desarrollar, Husserl observa lo siguiente:

[La teoría formal del conocimiento] no quiere *explicar* el conocimiento, el suceso efectivo en la naturaleza objetiva, en sentido psicológico o psicofísico; lo que quiere es *aclarar* la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos (y respectivamente sus leyes). No quiere perseguir los nexos reales de coexistencia y sucesión, en que los actos efectivos de conocimiento están entretreídos, sino *comprender* el sentido ideal de las conexiones específicas [...] (Husserl 2001a, 229).

El pasaje es relevante porque, además de marcar con resolución la distinción entre explicar (*erklären*), por una parte, y aclarar (*aufklären*) y comprender (*verstehen*), permite disipar el malentendido que supondría pensar que la demarcación de la fenomenología husserliana con respecto a pretensiones explicativas riñe con la pretensión de destacar “elementos constitutivos” o rasgos típicos (lo que en el pasaje se denomina “sentido ideal”) en el transcurso de la investigación fenomenológica. El conocimiento y la comprensión filosóficos son por su naturaleza discriminantes (en el sentido etimológico del término, esto es, *diferenciantes*), y desde mi punto de vista esto es válido, pese a las innegables diferencias que subsisten entre ellos, también para la investigación fenomenológica tal como Husserl y el joven Heidegger la entienden y asumen<sup>12</sup>.

Con respecto al joven Heidegger, incluso al nivel de la indicación formal hay una discriminación de nociones, que en modo alguno merma la penetrante originalidad de esta herramienta metodológica, ni la acerca a la noción tradicional (fregeana) de concepto filosófico. Lo fundamental es no soslayar el carácter profundamente peculiar de las distinciones fenomenológicas, que no son distinciones epistemológicas u ontológicas en un sentido

---

<sup>11</sup> Cf. la declaración de Heidegger: “La verdadera solución del problema de la realidad del mundo exterior consiste en comprender que no se trata de un problema, sino de un contrasentido.” (Heidegger 2005, 110)

<sup>12</sup> Piénsese en los análisis noético-noemático husserlianos o, en general, en sus análisis intencionales, que sólo desde una óptica sesgada (una que tome la problemática de la constitución por una de la fabricación) podrían verse como análisis en el sentido ordinario (cartesiano), esto es, como aislamiento de piezas cuyo ensamblaje daría razón del todo. Asimismo, piénsese en la distinción heideggeriana entre sentido de contenido, sentido de referencia y sentido de ejecución (Heidegger, 2006b, 88), que, en sus palabras, indica “tres direcciones de sentido” en la “totalidad de sentido” que es el fenómeno.

tradicional.<sup>13</sup> Aunque Heidegger, retomando a Natorp, critica el método de la “descripción reflexiva” (KNS, §19), nada impide que un concepto más amplio de descripción resulte adecuado para caracterizar su concepción de la fenomenología hermenéutica, que se abre paso desde el KNS de 1919. Como lo destaca von Hermann –quien, como he observado en el Prefacio, opera con una distinción entre fenomenología hermenéutica (Heidegger) y reflexiva (Husserl), a la que habremos de volver:

La fenomenología se remite total y exclusivamente al ver y al intuir [*Anschauhen*], a la intuición [*Intuition*] de lo que se da a sí mismo originariamente. Pero fenomenología es al mismo tiempo descripción [*Beschreibung, Deskription*] de lo visto fenomenológicamente. Esto está formulado con tal generalidad que se aplica tanto a la fenomenología hermenéutica como a la reflexiva. [...] La descripción y la dación del lenguaje [*Sprachgebung*] hermenéuticas se realizan en la absoluta simpatía con la vida [*Lebenssympathie*] y no son por lo tanto de naturaleza teórica, sino a-teórica. (von Hermann 2000, 94-95; trad. mía)

“Simpatía con la vida” e “intuición hermenéutica” son dos conceptos clave que emergen en el KNS, como contrapartida filosófica a la filosofía clásica de la reflexión. Mientras que lo propio de la reflexión es tomar distancia con respecto a las vivencias, lo que se requiere –por una exigencia intrínseca a la dación fenomenológica misma– es una ‘metodología’ que nos suma por completo en ellas y que lleve a la expresividad lo que permanece tácito y no tematizado en ellas. En dicho curso también puede identificarse con claridad el desacuerdo fundamental de Heidegger con la representación hilemórfica de lo dado. Según argumenta, todo intento de explicar constructivamente el ámbito primario de significación que llama “mundo circundante” a partir de elementos básicos e irreductibles se inscribe inevitablemente en un intento de teorización, que aniquila la significatividad: “Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba. El intento de disolver y someter metodológicamente las vivencias a teorías y explicaciones carentes de toda clarificación no significa una intensificación de las vivencias, no conduce a un mejor conocimiento del mundo circundante.” (2005, 104) La teorización es un modo de razonar propio de las ciencias

---

<sup>13</sup> Se replicará que en el pasaje apenas citado (como en otros de las *Investigaciones*) Husserl habla de “teoría del conocimiento”, expresión de corte claramente epistemológico. ¿En dónde está, entonces, la pretendida demarcación con respecto a la epistemología? En la *Introducción* a las seis investigaciones se responde este interrogante: “Según nuestra concepción, la teoría del conocimiento no es, hablando propiamente, para nada una teoría [*gar keine Theorie*]. No es ciencia en el sentido escueto de unidad de explicación teórica. [...] [L]a teoría del conocimiento no tiene nada que explicar en este sentido teórico; no construye teorías deductivas, ni se ordena bajo estas teorías.” (2001a, 228; trad. modificada)

naturales, siendo que para Heidegger “[m]edia una diferencia de principio entre ciencia y filosofía” (2006b, 35).

El mundo circundante es concebido por él como el espacio de significatividad en el que normal y originariamente vivimos. Pero la significatividad no es un estrato, una propiedad o una cualidad, sino el carácter fundamental de lo circundante. Éste no tiene la *propiedad* (ni siquiera preeminente) de ser significativo –con ello se permanecería aún dentro del modelo sustancial o cósmico de sustrato/atributos o cosa/propiedades–, sino que *es* significatividad. E incluso alguien que proviniera de una cultura totalmente distinta a la nuestra y, siguiendo un ejemplo de Heidegger, se encontrara con lo que entre nosotros se usa y sirve como una cátedra no la vería como una extraña amalgama de datos sensoriales predados, sino como algo “con lo que no sabría qué hacer” (2005, 87). Anticipando en casi una década el célebre análisis del útil en *Ser y Tiempo*, Heidegger observa que la extrañeza hacia la cátedra sería, para este hipotético recién llegado, una “extrañeza instrumental” (*Ibid.*).<sup>14</sup>

Pero sin duda la manera más evidente de mostrar cuán lejos está Heidegger de la representación hilemórfica de lo dado es atendiendo, así sea someramente, a su uso de la noción de facticidad. El título “hermenéutica de la facticidad” alude no sólo al título de una lección impartida en Friburgo en 1923, sino que para varios intérpretes sirve como denominación de toda una etapa del pensamiento de Heidegger, comprendida entre 1919 y 1923. El término “facticidad”, sin embargo, no es un neologismo. Remite, en primer lugar, a la noción de *factum* (hecho). También el neokantismo, como sugiere Heidegger, hablaba de facticidad, entendiéndola, como Rickert, como un conjunto de hechos psíquicos predados que funcionan como insumo del conocimiento humano.<sup>15</sup> Para el joven Heidegger “[f]áctico” no significa real como la naturaleza, causalmente determinado o real como una cosa” (Heidegger, 2006b, 40; trad. mod.). A esto añade que “[e]l concepto de lo fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuestos gnoseológicos concretos, sino que será comprensible únicamente a partir del concepto de lo “histórico”.” (*Ibid.*) La representación hilemórfica de lo dado está

---

<sup>14</sup> En lecciones posteriores se profundiza el análisis heideggeriano de la significatividad: GA 63, 96.

<sup>15</sup> Cf. la observación de Heidegger en el KNS, en el marco de su discusión con Rickert (expresándose en términos de este último): “Debemos sumergirnos hasta el fondo en esta labilidad del hecho y del conocimiento fáctico, del “*factum*”, hasta que nos resulte evidente en su donación.” (Heidegger 2005, 69)

cargada de presupuestos gnoseológicos. En primer lugar, el de concebir el *conocimiento* como resultado de la formalización de una materia predada.

Pero éste no es su presupuesto fundamental, que radica más bien en dar por descontado que la filosofía es un comportamiento cognoscitivo, sin reconducir lo que acriticamente se llama “conocimiento” a la dimensión originaria de la experiencia fáctica de la vida. La facticidad es, para Heidegger, una determinación fundamental de la experiencia de la vida pre-teórica (“*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” *existir* “propio”.” (Heidegger 2008, 25 [GA 63, 7]), cuyo carácter dinámico, histórico y originario le impide darse como objeto de una posible formalización. Lo que marca a este existir es precisamente que no es un objeto del conocimiento o de la intuición, y mucho menos un *datum* que sirva como insumo para algún tipo de conocimiento. De ahí que la facticidad heideggeriana está en las antípodas del *factum* concebido como un hecho en bruto, o, lo que es lo mismo, como algo dado con carácter absoluto.

### 3. *Exterioridad*

La exterioridad de lo dado configura una suerte de “mito de la exterioridad”, simétrico y solidario con un “mito de la interioridad” (Benoist 2001, 48), pues ambas están basadas en el supuesto de que puede establecerse de entrada una partición ontológica legítima e inteligible entre un ámbito de lo interior y un ámbito delo exterior, cuyas posibles y efectivas interrelaciones originan las problemáticas clásicas de la teoría del conocimiento. La distinción entre interioridad y exterioridad se articula con el tema de lo dado porque asumiendo dicha distinción es casi natural adjudicar a este último el estatus de una exterioridad que vendría a afectar a un ámbito interior. A su vez, la articulación de esta idea con (*i*) no es difícil de trazar: la concepción de lo dado como materia amorfa presupone que ésta se somete a un proceso de formalización o estructuración, que desde la modernidad ha sido potestad de un ámbito ‘subjetivo’.

Las nociones de “lo interno” y “lo externo” se usan comúnmente en un sentido espacial. Son nociones correlativas, en el sentido de que la inteligibilidad de una depende directamente de la inteligibilidad de la otra. Esto quiere decir que carece de sentido hablar de algo interno

que no se determine como tal con respecto a algo que no lo sea. Por ejemplo, una circunferencia sobre el plano determina tanto una superficie interna a la circunferencia como una externa a la misma. No diríamos, sin embargo, que una circunferencia trazada sobre un papel determina una distinción entre una superficie interna bidimensional y una superficie externa tridimensional, justamente porque el límite entre ambas, el trazo de la circunferencia, está sobre el papel, que tiene (supongamos, en función del ejemplo) dos dimensiones.

Una dificultad semejante, aunque más aguda, se presenta cuando se pretende aplicar la distinción entre lo “interno” y lo “externo” sin contar con el presupuesto básico de que haya un trasfondo espacial común que permita delimitar el uno del otro. Los problemas inician cuando el carácter espacial de estos términos se difumina poco a poco y éstos empiezan a ser aplicados a un ‘ámbito’ distinto de aquel en el que originariamente se hacen comprensibles. Por supuesto, no habría nada de reprochable en que los términos se aplicaran en contextos distintos, siempre y cuando su uso fuera inteligible, si, en términos wittgensteineanos, el tránsito entre “juegos de lenguaje” lograra hacerse comprensible.

Pero lo ‘interno’, bien se tome como sustantivo o como calificativo (como cuando hablamos de “procesos internos”), se convierte en índice de un campo no espacial, que, no obstante, es pensado con todas las características de objetos espaciales, como lo sugiere la terminología tradicional de los “procesos” y los “estados” internos, e incluso el concepto de “vivencia”, cuando no es liberado de sus connotaciones mentalistas. Sin embargo, lo ‘interno’ en el presente contexto de discusión no alude primariamente a procesos localizados espacialmente dentro de un organismo o un cerebro, sino que alude a otro ‘ámbito’, no espacial pero, a pesar de ello, ‘interno’. ¿Cómo aclarar el sentido de lo ‘interno y lo ‘externo’? ¿Hay acaso un trasfondo común que permitiría hacer inteligible en algún sentido la partición entre interioridad y exterioridad? ¿Es filosóficamente explorable un ‘campo de investigación’ que no sea subsidiario de dicha partición, pero que de algún modo haga comprensible su origen? Este campo es, a mi juicio, el campo de la dación.

Partamos de evidencia textual que indica cómo, para las dos máximas figuras de la tradición fenomenológica, la dación fenomenológica rebasa la distinción ontológica entre interioridad y exterioridad o sus particiones subsidiarias (el problema de si dicho tema puede iluminar *un sentido inteligible* de la distinción entre interioridad y exterioridad tiene que ser inevitablemente

postergado en el presente contexto de discusión). En el curso *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, de 1906/07, Husserl sostiene lo siguiente:

Si la conciencia cesa de ser humana o alguna otra conciencia empírica, la palabra pierde todo su contenido psicológico y en últimas uno es *llevado a algo absoluto que no es una entidad física o psíquica en un sentido natural y científico*. En la perspectiva fenomenológica éste es el caso enteramente [*überall*] con el campo de dación [*Feld der Gegebenheit*]. Con el aparentemente obvio pensamiento de que todo lo dado es físico o psíquico es precisamente con lo que se tiene que romper. (Hua XXIV, 242; énfasis en el original, trad. mía)

El “aparentemente obvio pensamiento” que hay que abandonar, según Husserl, no es que lo físico y lo psíquico sean dos modalidades de la dación que hayan de ser completadas por una taxonomía más exhaustiva de ésta. El pensamiento que hay que dejar atrás, según Husserl, es que lo dado sea intrínsecamente físico o psíquico. ¿Qué más podría ser, si no es ninguna de las dos cosas? ¿No es la conciencia psíquica o física, *o en todo caso alguna de las dos*? El pasaje, a la vez, previene frente a una simple lectura psicologista o mentalista de lo que se quiere tematizar bajo el título de “conciencia”.

Con la distinción entre lo psíquico y lo físico se replantea la dicotomía entre interioridad y exterioridad. Al demarcarse de dicho pensamiento, la fenomenología husserliana toma por tema un campo de experiencia previo a la distinción entre un ámbito de interioridad y uno de exterioridad. La posibilidad de distinguir entre ambos ámbitos presupone la existencia, o mejor, la dación de un campo común sobre el que sea posible la inteligibilidad de la distinción. Sin embargo, del hecho de que no pueda implantarse de entrada dicha distinción sin forzar el campo de la dación no debe concluirse que éste sea un campo totalmente indiferenciado. Por el contrario, la distinción entre modalidades de dación es fundamental para la fenomenología husserliana, que se propone de hecho como un análisis de dichas modalidades.<sup>16</sup>

Heidegger, por su parte, rechaza con resolución toda dicotomía entre interioridad y exterioridad, si con ella se reedita una dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo. “¿Qué significa “experiencia fáctica de la vida”? Experiencia designa: 1) la confirmación experiencial [*Betätigung*]; 2) lo experienciado a través de ésta. Pero necesitamos adrede la palabra en su doble significado, porque esto expresa justamente lo básico de la experiencia fáctica de la vida: que el

---

<sup>16</sup> Cf. la quinta lección de “La idea de la fenomenología” (Husserl 1982: 88), en donde se mencionan buena parte de dichas modalidades.

yo [*Selbst*] experienciante y lo experienciado no se puedan separar hasta que sean arrancados unos de otros como cosas distintas.” (Heidegger 2006b, 40, [GA 60, 9]) Experiencia, pues, tiene tanto un sentido activo como pasivo. Por lo demás, la idea de que el conocimiento es una relación entre subjetividad y objetividad es un pensamiento, aparentemente obvio, que según Heidegger hay que abandonar por completo:

Lo primero que hay que evitar es *el esquema de que hay sujetos y objetos*, conciencia y ser; de que el ser es el objeto del conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el “yo pienso”, esto es, yoica, la yoidad, el centro de los actos, la persona; que los yoes (personas) tienen frente a sí lo ente, objetos, cosas de la naturaleza, cosas de valor, bienes. En fin, que la relación entre sujeto y objeto es lo que se ha de determinar y que de ello se ha de ocupar la teoría del conocimiento. (Heidegger 2008, 105)

Como lo indica en una lección de 1923: “No cabe modificación alguna del esquema [el esquema sujeto–objeto] que permita soslayar su inadecuación. El esquema mismo se ha ido configurando en la historia de la tradición a partir de constructos de sus elementos, sujeto y objeto, constructos en principio aislados que luego en cada caso se han compuesto de una u otra manera” (2008, 106).<sup>17</sup>

#### 4. *Presencia*

Lo dado no sólo es concebido tradicionalmente como un material amorfo sometido a estructuración (con ello se ha demarcado la dación fenomenológica de versiones muy básicas del empirismo y del kantismo), o como exterioridad (lo cual demarca a la dación, más en general, de la tradición epistemológica), sino que es también pensado como algo *esencialmente presente*. La significatividad puede ser considerada como el antídoto fenomenológico contra lo ‘dado en bruto’, y el campo de la dación, si se concede el resultado provisional del anterior análisis, puede estar situado más allá de una dicotomía ontológica entre interioridad y exterioridad, pero ¿por qué la dación habría de ser siempre dación *presente*? ¿No revela esta

---

<sup>17</sup> De manera interesante para los propósitos de esta investigación, Heidegger concluye el párrafo observando: “Entretanto, de modo inadvertido, hay quienes sin llamar la atención han acabado con el falso problema (¡*Husserl* en sus Investigaciones Lógicas!) y se ocupan de que aquellos que así lo han entendido no tengan que investigar determinadas cosas nunca más. Estos efectos negativos son los decisivos y por ello mismo los que no llegan a la opinión pública.” (*Ibid.*; énfasis en el original)

característica un compromiso con una sofisticada forma de metafísica, precisamente una ‘metafísica de la presencia’?

En este presunto privilegio de la categoría de la presencia resuenan no sólo consideraciones relativas a la concepción del tiempo, sino toda una serie de temas filosóficos que desbordan los límites de la presente discusión: la subjetividad, la objetividad, la verdad, el sentido. En particular, aunque no exclusivamente, la expresión parece aludir a una forma concreta que la subjetividad ha asumido en la modernidad, que cabría denominar como una concepción ‘cartesiana’ –independientemente de si se ha de adjudicar por completo a Descartes–, según la cual el sujeto está epistemológicamente caracterizado por un acceso privado y privilegiado a un campo interno e inmaterial, el de su propia subjetividad. Ahora bien, tanto el acceso privado como el privilegiado se fundamentan en la capacidad de actualizar este acceso en cada momento, de hacerlo presente. No pretendo discutir aquí la categoría de la ‘metafísica de la presencia’, sino mostrar recursos con los que cuenta la fenomenología, en Husserl y en el joven Heidegger, para argumentar que en el marco de la dación fenomenológica la presencia es *una* modalidad de dación entre otras, y que no es posible una tematización fenomenológica de la presencia sin una correlativa tematización de formas temporales de ausencia<sup>18</sup>.

Husserl dedica importantes análisis a las formas de ausencia en las que la dación puede manifestarse. La noción de horizonte, pieza clave de la fenomenología de la percepción, es una forma clara en la que la dación fenomenológica escapa a la lógica totalizante que querría hacerla pasar por una plena presencia. En efecto, lo propio del horizonte es darse en su permanente postergación, lo cual impide que se dé con una estabilidad cósmica. No hay manera de agotar el horizonte perceptual en el que las cosas se dan sensiblemente, porque dicho horizonte tiene una manera de darse fundamentalmente distinta de la dación de las cosas mismas, aunque por otra parte se presenten correlativamente. Cada vez que se asuma un nuevo punto de vista o un nuevo objeto temático, el horizonte se adecúa a la nueva situación perceptual, como el trasfondo necesariamente requerido por ésta. Aquí me he referido a la noción de horizonte en el sentido de campo perceptual, u “horizonte externo”, pero cabe extender estas consideraciones acerca de la presencia fenomenológica en una doble dirección: por una parte, el horizonte externo de una experiencia puede dilatarse hasta englobar aspectos

---

<sup>18</sup> Sobre el problema de la presencia en el marco de la cuestión fenomenológica de la temporalidad, vid. Derrida 1991, así como la discusión en Zahavi 1999, 82-87.

contextuales o culturales que ejercen una influencia sobre la experiencia, a pesar de no estar dados, en un sentido totalmente claro, como presentes en la misma; por otra parte, el horizonte perceptual es también el “horizonte interno” de una cosa percibida (Husserl 1991, 171).

Esta última noción se refiere a los aspectos de las cosas percibidas que, a pesar de no ser efectivamente presentes, integran de cierto modo una determinada percepción. Si tengo un objeto sólido y opaco frente a mí, la única cara del objeto que es actualmente presente para mí es la que está en frente y percibo ahora. Sin embargo, la experiencia que tengo no es simplemente la de una cara del objeto, sino del objeto mismo. Éste se da como trascendente en la experiencia que tengo de él, hace parte de su darse que yo lo capte como una unidad ulteriormente explorable, con aspectos que no me son presentes pero que puedo presentificar si, por ejemplo, me desplazo adecuadamente en torno a él.<sup>19</sup> Una lección que puede extraerse de estas consideraciones es que lo que experiencio del objeto es más de lo que me es dado presentemente del mismo. Ya al nivel de la experiencia sensible, por lo tanto, se pone de presente que el campo de dación es un campo de presencia, pero también de formas más complejas de dación, entrelazadas con ésta. La presencia es *una* de las modalidades de dación. En el caso de Heidegger es aún más claro que su concepción de la fenomenología desborda los estrechos bordes del ‘darse presente’. Un aspecto fundamental de lo que Heidegger llama ‘ser’ es que no se da como un ente – Heidegger destaca la diferencia entre ente y ser en términos de una “diferencia ontológica” (GA 24, 22). Pero ya a la altura de sus cursos tempranos, indica que la vida fáctica se caracteriza por una tendencia a autoencubrirse, a interpretarse en términos objetivos, esto es, a eludirse permanentemente (GA 61, 119) (*vid. infra*, Cap. V, sección 4).

##### 5. La dación, ¿más allá del ser?

---

<sup>19</sup> “[...] [A] toda percepción exterior es inherente la remisión anticipada desde los lados “efectivamente percibidos” del objeto de la percepción hacia los lados “coasumidos”, todavía no percibidos, sino sólo anticipados por vía de expectativa, e inicialmente en un vacío no intuitivo, como “los que vienen” ahora en la percepción; esto es, a toda percepción exterior es inherente una constante “protención”, que tiene un sentido nuevo en cada fase de la percepción por otro rumbo, [...] v. gr. si moviésemos los ojos de una manera en lugar de otra, o si avanzásemos o nos pusiésemos de un lado, etc.” (Husserl 2005, 88)

La demarcación de la noción fenomenológica de dación con respecto a determinaciones tradicionales de la noción de lo dado aún no nos ofrece una caracterización positiva de la primera noción. ¿Cómo cernir esta noción en sus determinaciones fundamentales, para hacerla tema de una posible investigación? Es cuestionable que una caracterización exclusivamente *ex negativo* de un concepto, como la que se ha ofrecido en las secciones anteriores, cuente como una caracterización exitosa, esto es, una que sea determinante de un campo de análisis. En efecto, puede haber más de un concepto que responda a dicha caracterización, cuando lo que se busca, al parecer, es la especificidad de un concepto que marque los derroteros de una investigación. ¿Qué es, a fin de cuentas, la dación fenomenológica? Antes de abordar esta pregunta cabe plantear una más radical, que amplía las perspectivas de la problemática y deja avizorar hasta dónde conduciría su tratamiento: ¿Es la dación? Aclaremos este interrogante: ¿Es correcto entender la dación como una modalidad del ser, o lo que se está intentando pensar bajo el título de ‘dación’ es algo que pretende ir más allá del ser, tal como lo piensa la metafísica tradicional?

Este es el interrogante que persigue Jean-Luc Marion al trazar una “genealogía fenomenológica del concepto de dación”, con el fin de “verificar el estatus estrictamente fenomenológico de la dación, es decir, comprenderla como una modalidad de la fenomenalidad y no como algo ónticamente dado [*ontisch Gegebenes*], como una *dación* y no como una fundamentación metafísica y ontoteológica” (Marion 2009, 26). En sintonía con el análisis que hemos desarrollado hasta el momento, Marion observa que en fenomenología “no se trata más de lo inmediatamente dado, del contenido perceptual o de lo vivido conscientemente, brevemente dicho de *lo dado* [*das Gegebene*], sino del estilo de su fenomenalización [*Phänomenalisierung*] como dado, brevemente dicho de su *dación* [*Gegebenheit*” (2009, 26) De lo que se trata para Marion, entonces, es de examinar el siguiente interrogante: “¿Se mantiene la dación en su presunta determinación fenomenológica –como una *dación* en el sentido de un modo de la fenomenalidad [*Modus der Phänomenalität*]– o se aproxima inevitablemente a las cercanías de la dación como un proceso óntico?” (Marion 2009, 26) Su estrategia para abordar este interrogante consiste en esbozar una breve historia del concepto de dación, situándolo en el contexto de problemas y discusiones en el que surge, para explicar lo que denomina “la reapropiación de la dación [*die Wiederaufnahme der Gegebenheit*] por parte de Husserl y Heidegger”.

Podría considerarse que introducir planteamientos de Marion en la presente discusión resulta un tanto abrupto, ya que en varias publicaciones este autor ha desarrollado su propia concepción de la fenomenología. Mi intención, sin embargo, no es forzar los planteamientos de Husserl y Heidegger hasta el punto en el que encajen coherentemente en la visión sobre el tema desarrollada por Marion. De lo que se trata, más bien, es de mostrar que el potencial antimetafísico de la fenomenología se encuentra *in nuce* ya tanto en Husserl como en el joven Heidegger. En cierto sentido, no hay que llegar a Marion y a la fenomenología posthusserliana para reconocer esta demarcación. Reconocer este potencial es fundamental para entender por qué no puede darse una demarcación regional del tema de la fenomenología.

El problema central, mencionado por Marion, fue planteado por Bernard Bolzano en el §67 de su *Wissenschaftslehre*, y se conoce como el problema de las “representaciones sin objeto”. Consiste, brevemente, en que por una parte “hay representaciones sin objeto” (“es gibt gegenstandlose Vorstellungen”, reza el título del párrafo), como las contradicciones o los sinsentidos, pero, por otra parte, según Bolzano cada representación debe necesariamente tener un objeto, un *algo* que representa, si es que es representación *de algo*: también las contradicciones (por ejemplo, un círculo cuadrado), los sinsentidos (la virtud verde) y las imposibilidades empíricas (una montaña de oro).

Podría objetarse, de entrada, que haya efectivamente una representación de un círculo cuadrado. Si es una contradicción en los términos, podría argüirse, es precisamente porque no es representable. ¿Pero por qué podemos rechazar la noción de “círculo cuadrado” como contradictoria? *¿Qué posibilita ese rechazo?* En la medida en que las contradicciones, los sinsentidos o las imposibilidades empíricas son pensables son también representables, *así sea* para rechazarlas por incomprensibles, absurdas o irreales. Si no hubiera un mínimo de fenomenalidad no podríamos ni siquiera rechazarlas. Lo pensado en tales casos “permanece siendo un objeto, en la medida en que debe ser representado para precisamente reconocerlo como no existente” (Marion 2009, 38).

Alexis Meinong llevó al extremo la problemática formulada por Bolzano, expresándola bajo la forma de la siguiente paradoja: “Hay objetos de los cuales es válido [afirmar] que no hay tales objetos”. (citado en Marion 2009, 38) Una teoría del objeto, según Meinong, debe abarcar también los objetos no existentes, contradictorios, imposibles o carentes de sentido: “[...] en la

medida en que todos los objetos son reconocibles puede atribuírseles sin excepción, existan o no existan, la dación [*Gegebenheit*] como una forma de propiedad máximamente general” (Citado en Marion 2009, 38). Un objeto no se define, pues, por su existencia o su posibilidad, sino por su *dación*: ésta es la determinación más general que se puede alcanzar. Una investigación filosófica sobre la objetualidad no requiere, pues, de decisiones previas sobre la existencia o la posibilidad de los objetos, sino del mínimo de dación, “que es asegurado por el *es gibt*” (Marion 2009, 38).

¿Puede, entonces, extraerse la moraleja de que el objeto *es* o *existe* en el modo de la dación? Esto es, según Marion, precisamente lo que no se podría hacer sin cercenar el alcance real de esta última noción: “En particular, no se debe afirmar que el objeto es en el modo del *es gibt*, porque la dación lo libera del ser en tal medida que se podría quizás decir “el objeto puro está ‘más allá del ser y del no ser’”; o que, en la medida en que está dado, aparece “extra-entitativamente” [*außerseind*]” (Marion 2009, 39). El interés del problema de las representaciones sin objeto para la discusión que hemos adelantado en este capítulo radica, sin duda, en el carácter por así decirlo ‘extra-entitativo’ de la dación, que Meinong, según destaca Marion, es el primero en reconocer en todo su calado: “Hay que reconocerle a Meinong no sólo el mérito de haber llevado el problema planteado por Bolzano hasta sus consecuencias paradójicas, sino sobretodo haber elevado la *dación* claramente a una instancia más poderosa y más comprehensiva que el *ser*, al menos el ser como lo entiende la *ontología* de la metafísica. Incluso aquello que no es, esto es que no *puede* ser, porque no tiene acceso a la posibilidad, puede ser pensado en el modo de un objeto y se encuentra por consiguiente, como dicho objeto, *dado*.” (Marion 2009, 39)

Meinong presupone, de modo cuestionable, que la dación consiste en darse como objeto. Pero tanto Husserl como Heidegger, pese a sus diferencias, comparten la orientación fundamental, radicalizada por Meinong, de asignar a la dación una primacía sobre el ser. Se oponen, de esta manera, a la tendencia a entificar la dación, esto es, a tratarla tradicionalmente bajo la modalidad de lo que existe según el esquema de una sustancia y sus atributos. La ampliación a la que se ve sometida la noción de dación desde Meinong, y la posibilidad que ésta tiene de ir más allá de la metafísica tradicional son, para mi presente discusión, los puntos más relevantes de cara al esclarecimiento de esta noción. En efecto, dichos rasgos hacen comprensible que la dación fenomenológica, además de no ajustarse a las tres determinaciones

tradicionales de lo dado, no sea una modalidad del ser caracterizada quizás por otro conjunto de determinaciones. La dación no es una modalidad del ser (del ser como existente o como posibilidad de existencia), sino la determinación fundamental de lo que Marion llama “fenomenalidad” o que en un sentido máximamente amplio puede llamarse experiencia fenomenológica.

Esta sugerencia, por supuesto, no pretende decidir toda disputa sobre la relación entre la fenomenalidad y el ser, o correlativamente, entre la fenomenología y la ontología. Pero permite alcanzar un doble objetivo: se demarca la dación de una concepción metafísica del ser y se explica por qué la dación no puede circunscribirse regionalmente enunciando una serie de características que indiquen lo que *es*. Seguir preguntando ¿qué es la dación? es, por consiguiente, malcomprender este punto. En este sentido, la noción de dación guarda una estrecha afinidad con lo que el joven Heidegger denomina una indicación formal. Ésta es un instrumento de la investigación fenomenológica que busca indicar una orientación de la investigación, por contraste con la tentativa de determinar o circunscribir de antemano su temática de manera fija. Heidegger destaca en distintos lugares de sus lecciones tempranas la función negativa que tiene la indicación formal, en tanto que busca un aseguramiento frente a la tendencia a objetualizar la temática de la fenomenología. En *Ontología* observa lo siguiente: “Se entiende mal la *indicación formal* siempre que se tome como un enunciado general, establecido, y se desvaríe o se hagan con ella deducciones dialécticas constructivas. De lo que se trata es de, partiendo del contenido de la indicación, indeterminado pero en cierto modo entendible, hacer que el entender alcance el *curso* adecuado *para el mirar*. Para lograr ese curso de la mirada podemos y debemos apoyarnos, a manera de prevención, en el rechazo de otros puntos de mira *aparentemente* afines y por ello mismo concurrentes, por ser los dominantes en una determinada situación del investigar” (Heidegger 2008, 105)

Esta caracterización de la indicación formal se ajusta en varios sentidos al desarrollo aquí presentado de la noción fenomenológica de dación. En primer lugar, hemos visto en este capítulo por qué las determinaciones de materialidad, exterioridad y presencia no se ajustan a la dación. Con ello, esta última noción nos previene de concebir el tema de la fenomenología a la luz del aparentemente afín tema de lo dado. La dación se presenta, desde esta perspectiva, como una “medida de precaución” (Heidegger 2006b, 89), que nos previene de recaer en una concepción sólo aparentemente similar. En segundo lugar, la proximidad entre la dación y el

anuncio formal se pone de presente al considerar que la primera no pretende, en sentido estricto, enunciar un contenido general del tema de la fenomenología, sino indicar este tema de manera que una apropiación o ejecución del mismo resulta crucial e ineludible para su comprensión. En otras palabras, el tema de la fenomenología es (o puede ser) objeto de una apropiación *en cada caso*, en la concreción de la experiencia, y por ello la dación sólo se puede limitar a anunciarlo formalmente.<sup>20</sup> Lo dicho anteriormente no implica que la noción de dación sea simplemente vacua, pues esto haría imposible concebir un punto de arranque adecuado. La noción de significatividad, a la que antes me he referido, brinda una orientación básica para entender por qué la dación nos es de antemano familiar y cercana en las relaciones que entretijamos con el mundo. El carácter significativo de nuestra experiencia, a la vez que indica un camino de la investigación, lo deja abierto y preserva su potencial fenomenológico, al margen de la tendencia a objetualizarlo en un sector de la realidad.<sup>21</sup>

“¡De vuelta a las cosas mismas!”: lo crucial, a mi juicio, es leer esta máxima no sólo al margen de toda metafísica, sino al margen de toda nostalgia metafísica. Esto quiere decir que la radicalización fenomenológica de la experiencia no quiere decir, literalmente, ir a la raíz de ésta, porque la experiencia no tiene una raíz de la que nazca. Radicalizar la experiencia quiere decir más bien liberarla, alcanzar, utilizando una atinada expresión de Benoist, la “libertad de los fenómenos”<sup>22</sup>. El problema metodológico central que se abre al cabo de la indicación formal del tema de la investigación fenomenológica es cómo acceder al campo de la libertad de los fenómenos. La posición de Husserl es clara al respecto: a través de la reflexión fenomenológica. El método fenomenológico, según observa, “se mueve íntegramente en actos de la reflexión” (1949, 172). Como veremos en detalle más adelante, Heidegger no comparte el optimismo de Husserl acerca de la reflexión.

---

<sup>20</sup> “Es liegt in der Anzeige, dass die Konkrektion nicht ohne weiteres zu haben ist, sondern eine Aufgabe eigener Art und Aufgabe für einen Vollzug eigener Verfassung darstellt.” (GA 61, 32)

<sup>21</sup> Por lo demás, cabe señalar que el carácter abierto de la noción de significatividad sólo puede ser visto como un defecto si se lo mide con parámetros que no le pertenecen, como los de la tradición metafísica.

<sup>22</sup> “¿Qué obstaculiza una aprehensión radicalmente fenomenológica de los fenómenos? Estos son, en efecto, los términos en que Heidegger plantea la cuestión: no se trata tanto de negar o desbordar la fenomenología cuanto de llevarla hasta el límite de sus exigencias, esto es, hasta la ausencia absoluta de presupuestos, hasta lo que podría llamarse la libertad de los fenómenos.” (Benoist 1999, 22)

## Capítulo II

### El papel de la reflexión en la crítica de Heidegger a Husserl

#### 1. *Preliminares*

¿Qué papel juega el tema de la reflexión en la confrontación de Heidegger con la fenomenología de Husserl? ¿No tiene este tema un peso relativamente menor en comparación con otros frentes más conocidos de la crítica de Heidegger a Husserl, como la presunta falta en el pensamiento de este último de una orientación propiamente ontológica de la investigación fenomenológica? La discusión crítica de la fenomenología husserliana que Heidegger desarrolla en sus lecciones del verano de 1925 en la Universidad de Marburgo se basa en que aquélla no se adecuaría al lema fenomenológico fundamental, proclamado por su fundador, de ir ‘ja las cosas mismas!’. Este lema expresa el motor tanto del quehacer filosófico de Husserl como de la radicalización heideggeriana de la fenomenología, e implica, en primer lugar, un esfuerzo por dejar de lado todo constructo teórico que impida una aprehensión de los fenómenos tal como éstos se muestran en sí mismos. Desde sus primeros cursos en Friburgo, y operando a la luz de esta divisa, Heidegger pone en marcha un movimiento de radicalización de la fenomenología husserliana. Aunque es posible reconocer críticas más o menos explícitas a Husserl en lecciones anteriores (cf. Overgaard 2003), este movimiento alcanza un punto decisivo en la polémica directa con Husserl que se desarrolla en la mencionada lección del verano de 1925, hoy publicada bajo el título de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*.

En el presente capítulo me propongo examinar la estructura general y algunos momentos decisivos de esta crítica, a la luz de la problemática de la reflexión fenomenológica. Aunque, como veremos, la crítica fundamental de Heidegger se articula en torno a su convicción de que la fenomenología husserliana omite la pregunta insoslayable por *el ser de lo intencional*, mi propósito es mostrar que tras la discusión de esta presunta omisión husserliana están en juego dos temas principales: los límites de una fenomenología basada sobre la figura clásica de la

reflexión y la cuestionabilidad de un modelo estratificado y abstractivo de los fenómenos de los que pretende dar razón. La primera temática se refiere al acceso al campo de investigación de la fenomenología, mientras que la segunda se refiere a la ontología y la concepción misma de fenómeno que está en juego. En los términos del primer capítulo, mientras que la segunda temática se refiere a la estructura misma de la dación fenomenológica, la primera temática se enfoca en el acceso a ésta. El propósito de desarrollar este argumento es delimitar el peso que el tema de la reflexión tiene en la polémica de Heidegger con Husserl, antes de embarcarnos en un examen detenido de dicho tema<sup>23</sup>.

## 2. *El movimiento de la crítica heideggeriana*

Una de las indudable fortalezas de la crítica heideggeriana en *Prolegómenos* radica en que no se limita a constatar la omisión de la pregunta por el ser de lo intencional en el campo que cuenta para Husserl como el propiamente fenomenológico, a saber, el de la conciencia pura, sino que mediante una paciente labor de deconstrucción, basada en una lectura rigurosa de los textos husserlianos, explora paso a paso las motivaciones de dicha omisión. Heidegger, por lo demás, está al tanto de desarrollos filosóficos recientes de su maestro, y en el curso de su análisis llega incluso a mencionar las lecciones que Husserl dicta en Friburgo mientras él imparte sus lecciones en Marburgo. El movimiento de la crítica heideggeriana no parte, entonces, desde una perspectiva filosófica externa a la fenomenología husserliana, sino que su pretensión es, en cambio, situarse al interior mismo de ésta e ir constatando progresivamente la omisión de una pregunta que dicha fenomenología tendría presuntamente al menos que haber planteado. Este rasgo de la crítica de Heidegger se sintetiza adecuadamente en el título de uno de los párrafos de *Prolegómenos* en los que me detendré: “Crítica inmanente a la investigación fenomenológica: [...]” (Heidegger 2006a, 134)

Pero ¿por qué tendría que haber planteado la fenomenología husserliana la pregunta por el ser de lo intencional? ¿Acaso toda la fuerza la *epojé* fenomenológica no radica justamente en desconectar cualquier cuestión relativa al *ser* y concentrar la mirada investigativa en la dación fenomenológica, en el *aparecer* como una dimensión abierta de significatividad y sentido? Más

---

<sup>23</sup> Me centro aquí en la crítica de Heidegger a Husserl y, por lo tanto, dejo de lado el reconocimiento por parte de Heidegger de su deuda con la fenomenología de Husserl (cf. Heidegger 2008, 22; 2006a).

aún, si la tendencia directriz de la investigación fenomenológica, según se ha argumentado en el anterior capítulo, es una tematización de la dación y ésta tiene un carácter extra-entitativo, ¿cabe cuestionar este concepto por lo que respecta a su ser? ¿No se introduciría con ello una exigencia no fenomenológica para la investigación? Acerca de este último interrogante, es importante tener en cuenta que no toda interrogación ontológica sobre la dación tiene necesariamente un carácter metafísico. Una de las pretensiones centrales de Heidegger, en efecto, es superar un planteamiento metafísico tradicional, basado en una concepción del ser como presencia, con base en una interrogación ontológica radical. De manera que, en principio, nada impide que una interrogación ontológica sobre la dación preserve un carácter fenomenológico.

Heidegger muestra convincentemente que la posibilidad de investigar el aparecer, como tema de la fenomenología, depende también para Husserl, en cierto modo, de decisiones previas sobre el ser. La conciencia pura, el campo de investigación de la nueva disciplina, es caracterizada por Husserl como “ser absoluto” (*Ideas I*, §49). No hay que escudriñar mucho en *Ideas I* para comprobar que, en esta obra programática de la fenomenología, Husserl razona en términos de “ser”, “ser absoluto”, “ser relativo” y “regiones de realidad”. La meta que persigue es por él descrita, inequívocamente, como “la conquista de una nueva región del ser, hasta aquí no deslindada en lo que tiene de propio” (§33). Y es la delimitación del campo mismo de la conciencia pura lo que depende de poder establecer una diferencia ontológica radical —“la más cardinal que hay en general” entre los modos del ser (§42)- entre conciencia y realidad. Aquí es justamente en donde interviene el cuestionamiento heideggeriano: ¿acaso se ha dilucidado suficientemente lo que significa “ser” en el momento de establecer esta diferencia ontológica? Y, dado que el tema fenomenológico capital es para Husserl la intencionalidad, ¿se ha dilucidado suficientemente el ser de lo intencional mismo?

El análisis de Heidegger conduce a dar una respuesta negativa a estas preguntas. Y aunque es indudable que Husserl emplea y no problematiza las expresiones en las que Heidegger se apoya para dar fuerza a su crítica, al mismo tiempo puede relativizarse el alcance de esta omisión husserliana. En efecto, emplear el vocabulario del ser y de las “regiones de realidad” no implica de por sí que se esté jugando subrepticamente en un plano metafísico no tematizado. Como señala Benoist, “Heidegger toma a Husserl al pie de la letra y el único límite de su estrategia de apropiación y al mismo tiempo de deconstrucción no es, sin duda, más que

el tomarlo precisamente demasiado al pie de la letra, en el arraigamiento penosamente metafórico de la fenomenología en el lenguaje de la metafísica, al margen de la cual juega.” (1999, 23)

Una explicación como ésta, sin embargo, probablemente no satisfaría en absoluto a Heidegger. La cuestión aquí, quizás replicaría, no es meramente terminológica, porque el ser no es tan sólo una metáfora para Husserl. No se trata simplemente de un uso ocasional y deliberadamente vago de “ser”, sino que Husserl caracteriza su planteamiento de entrada en términos ontológicos. Puede aceptarse que la distinción husserliana entre conciencia y realidad no es una reedición de la partición ontológica cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Sería ingenuo y precipitado condenar a la fenomenología husserliana atribuyéndole un planteamiento que ella misma se propuso dejar atrás, en primer lugar a través del concepto de intencionalidad, y Heidegger es consciente de ello. Pero lo anterior no obsta para comprobar que la delimitación del campo de investigación –y con ello todo lo que se haga de ahí en adelante- depende para Husserl de una distinción que es ontológica, aunque luego la fenomenología husserliana guarde profundo silencio con respecto a la problemática propiamente ontológica relativa al ser de lo intencional.

Dejemos por ahora en suspenso la cuestión de si el arraigamiento al lenguaje de la metafísica es para la fenomenología husserliana una cuestión meramente nominal. Retomemos, más bien, la necesidad misma de retrotraer la problemática fenomenológica a una problemática ontológica. ¿Para qué una ciencia estricta de la experiencia decantada fenomenológicamente, como la que proyecta Husserl, tendría que aclarar el ser de la región de la que se ocupa? Al fin y al cabo, es posible delimitar una región de investigación sin preguntarse por el ser mismo de esta región. Curiosamente, es Heidegger mismo quien sugiere esta posibilidad (2006a, 141). Sin embargo, esto no merma sus críticas, sino que, por el contrario, lo lleva a buscar más a fondo en las raíces de la presunta omisión husserliana.<sup>24</sup> Como toda investigación con pretensiones científicas, la de Husserl consta, al menos esquemáticamente, de un punto de partida, un

---

<sup>24</sup> También Benoist, sobre este punto: “Obviamente se puede ser escéptico a este respecto y preguntarse por la necesidad de referirlo todo a una problemática ontológica, problemática que, en la propia exigencia de “autenticidad” que lleva consigo, podría ser el último nombre de la metafísica misma. [...] Hay buenas razones para confiar en que pueda soslayarse la ontología, algo necesario para las tentativas contemporáneas de superar el ontologismo heideggeriano”. (1999: 23)

camino y un punto de llegada. Esto, dicho sea de paso, sólo por lo que se refiere a la preparación del campo de investigación de la fenomenología.

Para Heidegger, se trata justamente de cuestionar estos tres elementos constitutivos del proyecto de Husserl: el suelo, el camino y el campo alcanzado por éste, nociones que respectivamente corresponden, en la terminología de Husserl, a la actitud natural, la reducción fenomenológica y el campo de la conciencia pura. Entremos, pues, en materia y examinemos paso a paso la crítica heideggeriana. Las fases de las que ésta consta son tres: en un primer momento, Heidegger argumenta que ninguna de las cuatro características determinantes que Husserl confiere a la conciencia pura cuenta como una característica originaria del ser de lo intencional. En un segundo momento, critica que por medio de la reducción fenomenológica se alcance a plantear la pregunta por el ser de lo intencional, y, en un tercer momento, argumenta que es el punto mismo de partida – o el “suelo eminente”- de la fenomenología husserliana –es decir, la actitud natural- lo que no permite el planteamiento de esta pregunta.

### 3. *Crítica del campo alcanzado, el camino y el punto de partida de la fenomenología husserliana*

Cuestionando consecutivamente el campo alcanzado, el camino y el punto de partida de la fenomenología husserliana, Heidegger hace patente el encadenamiento interno que liga las tres fases de su crítica: las deficiencias en la caracterización del campo alcanzado se originan en el camino erróneo que ha llevado hasta allí, y las deficiencias de este camino se deben, a su vez, a las deficiencias en el punto de partida de Husserl. Se destaca así el carácter unitario de la crítica heideggeriana, cuyo efecto puede compararse al de una reacción en cadena que termina poniendo en entredicho la base misma de la que arranca el proyecto husserliano.

#### 3.1. *El campo alcanzado*

La primera fase de la crítica heideggeriana consta de una discusión crítica de cuatro características determinantes de la conciencia pura, según Husserl: la conciencia como (i) ser inmanente, (ii) ser dado absolutamente, (iii) ser absoluto en el sentido de “*nulla re indiget ad existendum*” (i. e., que no necesita de cosa alguna para existir) y (iv) ser puro. Cada una de estas determinaciones es conferida por Husserl al campo que alcanza la reflexión fenomenológica, y cada una de ellas es discutida críticamente por Heidegger. Cuando en *Ideas I* Husserl caracteriza

a la conciencia como “ser inmanente” parece tener a la vista una determinación de la conciencia que depende esencialmente de un acceso reflexivo a la misma. En una vivencia de reflexión nos dirigimos nosotros mismos a una vivencia, que se da como objeto de la reflexión. Pero ambas vivencias, la reflexiva y la reflejada, pertenecen a una misma esfera de realidad, justamente a la trama global de las vivencias que integran la conciencia. Que la conciencia sea ser inmanente indicaría, pues, que las vivencias reflejadas están comprendidas bajo las vivencias reflexivas, por pertenecer ambas a un mismo orden de realidad, a saber, el de las vivencias: como Heidegger observam “[e]se estar comprendido *realmente* el objeto aprehendido en la aprehensión misma, en la unidad de la misma realidad, es lo que se llama inmanencia. Inmanencia tiene aquí el sentido de que lo reflejado y la reflexión están realmente juntos” (2006a, 129) En principio, la inmanencia, observa Heidegger, es una determinación formal, pues todo lo que expresa es una posible relación entre vivencias. Inmanencia expresa un “ser-en-otro”, pero nada se dice sobre el ser de ese ser-en-otro. Por lo tanto, esta característica, concluye Heidegger, no vale ni como originaria ni como no originaria del ser de lo intencional.<sup>25</sup>

Según la segunda determinación de la conciencia, ésta es ser absoluto en el sentido de un “darse absoluto”. Lo que se caracteriza como absoluto es el modo de dación de las vivencias a través de la reflexión. Esto quiere decir que la vivencia reflejada se da en sí misma de modo originario en la reflexión, no se representa de manera indirecta o simbólica, sino que se aprehende en sí misma (Heidegger 2006a, 136). Lo que hace esto posible es, evidentemente, lo mismo que hacía posible la primera determinación de la conciencia, a saber, el hecho de que lo reflexivo y lo reflejado pertenezcan a un mismo orden de realidad. Heidegger observa, a este respecto, que esta segunda determinación se ha construido sobre la primera (*Ibid.*) Sin embargo, observa también, “[d]e nuevo el asunto no es lo ente en sí mismo, sino lo ente en cuanto objeto posible de la reflexión” (*Ibid.*, 137)

Hasta este punto, es claro que las dos primera determinaciones de la conciencia discutidas por Heidegger se basan en el carácter reflexivo del acceso a la misma. Este tipo de acceso resulta problemático para Heidegger en la medida en que una cosa es tomar por asunto “lo ente en sí mismo” y otra “lo ente en cuanto objeto posible de la reflexión”. ¿Cómo justifica

---

<sup>25</sup> Para una aguda discusión sobre este punto de la crítica de Heidegger a Husserl, ver Serrano de Haro (2006, 104).

Heidegger esta distinción? Heidegger sugiere que al suscribir el modelo de la reflexión como modo de acceso a lo intencional, Husserl no estaría siendo consecuente con la máxima fenomenológica que él mismo trazó. ¿Pero hay algo intrínseco a la reflexión que la haga incompatible con la máxima fenomenológica fundamental? Hay una motivación que, sin lugar a dudas, juega un papel preponderante en el rechazo heideggeriano de la figura clásica de la reflexión, y es que ésta es un modo eminente de actitud teórica. Lo teórico, por su parte, es un modo de contemplación de lo ente que lo pone de entrada como objeto. Pero lo que atestigua nuestra experiencia cotidiana es lo contrario: lo ente, tal como nos está dado en el trato diario, no responde a un modo objetual de dación. En los términos de *Ser y Tiempo*, lo ente no nos es dado primariamente en el modo de la *Vorhandenheit*, sino de la *Zuhandenheit*. No es algo dispuesto ante nosotros, sino algo con lo que interactuamos de diversas maneras.

Si teorizar sobre lo ente es una manera de comportarse que en modo alguno responde a la manera en que originariamente nos topamos con las cosas en la vida diaria, y si la reflexión es un modo eminente de actitud teórica, ésta parece ser también un obstáculo fundamental en una aprehensión radicalmente fenomenológica de los fenómenos, una aprehensión que, como antes hemos dicho, los respete en el modo como se dan. La reflexión, al introducir una actitud teórica con respecto a las vivencias, les endosa una determinación, la de ser objetos de observación, que éstas no tienen en la trama de la vida. Queda por ver, sin embargo, si toda forma de reflexión está ineludiblemente comprometida con una actitud teórica que, en cierto modo, desfigura aquello sobre lo cual teoriza, y si toda reflexión es necesariamente objetivante. Aun si lo fuera, ¿qué sería exactamente lo desfigurado en la reflexión? No hay que perder de vista que, en su esquema clásico, la reflexión tiene una estructura dual: consta de una vivencia reflexiva y una vivencia reflejada. Bien puede concederse que la vivencia reflexiva sea de por sí teórica, pues pone como objeto de contemplación otra vivencia. Pero, como observa Ramón Rodríguez, “eso no implica que el acto reflexivo, por ser teórico, tenga necesariamente que ver en la *vivencia objeto* también una posición teórica; podría, en principio, reconocer en ella una forma de estar dadas las cosas al yo distinta de la objetividad” (1996, 61).

Esta es una posibilidad que trae a la mente formas pasivas y pre-objetuales de intencionalidad, a las que Husserl dedica extensos análisis de fenomenología genética –por ejemplo, en *Experiencia y juicio*. Pero, para Heidegger, esto no alteraría el núcleo de la cuestión. La reflexión altera la naturaleza de lo vivido, porque, como observa de nuevo Rodríguez,

refiriéndose a la postura de Heidegger, “mi vivir en el mundo no es un objeto para mí, mi propio vivir no se me da como un objeto puesto ante mí.” (1996, 61) Al margen de los posibles reparos que puedan tenerse con respecto a la reconstrucción que hace Heidegger de las dos primeras determinaciones de la conciencia (cf. Serrano de Haro 2006), lo que me interesa destacar por ahora es la dependencia de la crítica de Heidegger sobre la problemática de la reflexión. Según Heidegger, es por suscribir el modelo reflexivo que Husserl está en condiciones de atribuir a la conciencia las dos determinaciones de ser inmanente y ser absoluto. Y si con estas determinaciones Husserl no acierta con el problema del ser de lo intencional es porque Heidegger parece asumir implícitamente que hay una disyuntiva entre una interrogación ontológica y una interrogación reflexiva, tal como la desarrollada por Husserl.

Según la tercera determinación de la conciencia discutida por Heidegger ésta es ser absoluto, pero no ya con respecto al modo de dación de las vivencias, sino con respecto a su modo mismo de existencia. La conciencia, pues, no necesitaría de cosa alguna para existir, y el Husserl de *Ideas I* llega incluso a sostener –cosa de la que años después se retractará (cf. Bernet (1994: 97-98), Zahavi 2010, 84)- que incluso una presunta aniquilación del mundo no afectaría en su ser a la conciencia. La realidad del mundo se acreditaría en la conciencia, pero ésta, a su vez, no necesitaría de esa realidad del mundo para ser lo que es, una trama cerrada y coherente de vivencias. Esta afirmación husserliana se compadece poco con la relación intencional intrínseca de toda conciencia con el mundo y, de hecho, no es claro que el experimento mental husserliano en el §49 de *Ideas I*, acerca de la persistencia de la conciencia a pesar de una imaginada aniquilación del mundo, tenga el sesgo escéptico que Heidegger le atribuye.<sup>26</sup> Pero el punto específico que este último destaca es otro: ¿con base en qué sabemos que toda realidad se acredita frente a la conciencia? Husserl dice una y otra vez que ésta es constituyente del sentido de toda realidad. Según Heidegger, la tercera determinación de la conciencia está ligada a su función constituyente: “El carácter de “absoluta” se le atribuye ahora a la conciencia, por cuanto se la contempla en función posible de conciencia constituyente de objetos; y en este sentido la conciencia es aquel ser que por su parte no se halla constituido en otro, sino que, siendo lo que se constituye a sí mismo, constituye él mismo toda posible realidad.” (2006a, 138) Lo que resulta objetable para Heidegger es el subjetivismo, de corte cartesiano y kantiano,

---

<sup>26</sup> Zahavi 2008, 361.

que ve asociado con la noción husserliana de constitución.<sup>27</sup> De hecho, su reparo fundamental a esta determinación de la conciencia es que “[l]a conciencia en esta significación de lo absoluto supone la primacía de la subjetividad frente a cualquier objetividad” (*Ibid.*).

La cuarta determinación de la conciencia asegura que ésta es ser puro. La conciencia es caracterizada como ser puro en la medida en que en su investigación fenomenológica se prescinde de su individuación concreta, del hecho de que es la conciencia de un ser humano concreto y real. En efecto, lo que parece interesar a Husserl es la estructura de la intencionalidad: “Se llama a la conciencia conciencia pura porque en cuanto región se la deja de ver en su individuación concreta y en su ligazón con un ser vivo. No es conciencia por ser *hic et nunc* algo real, algo mío, sino pura y exclusivamente por sus contenidos esenciales” (*Ibid.*, 138). A este punto específico se dirige la crítica de Heidegger con respecto a esta determinación de la conciencia: lo que interesa a Husserl es la estructura de la intencionalidad, como algo abstraído a partir de la aprehensión de un ente concreto, pero no se cuestiona el ser de lo intencional mismo, del ente que tiene esa estructura. La conciencia, pues, es ser puro por cuanto resultaría de una operación injustificada de abstracción.

Los conceptos básicos que están involucrados en la discusión preliminar de Heidegger sobre las determinaciones de la conciencia pura han ido apareciendo progresivamente. En primer lugar, la estructura que haría posibles las dos primeras determinaciones –la conciencia como se inmanente y como ser dado absolutamente–, según la reconstrucción realizada por Heidegger, es la reflexión. En segundo lugar, por lo que se refiere a la tercera determinación, Husserl otorgaría a la conciencia un carácter absoluto por su papel constituyente. Aunque Heidegger no ahonda en el concepto fenomenológico de constitución, señala que este rasgo parece basarse en una primacía injustificada de la subjetividad frente a la objetividad. En tercer lugar, la conciencia es caracterizada como ser puro en la medida en que en su análisis se prescinde del *hic et nunc* que la hace en cada caso una conciencia individual. Esta última determinación dependería, entonces, de un movimiento injustificado de ideación y abstracción.

Un primer rasgo por destacar a propósito de la crítica de Heidegger es que en el contexto de *Prolegómenos* su cuestionamiento a las cuatro determinaciones de la conciencia está supeditado al horizonte general de su crítica, esto es, a la omisión, por parte de Husserl, de la pregunta por el

---

<sup>27</sup> “La conciencia es lo primero, lo a priori en el sentido cartesiano y kantiano.” (2006a, 138)

ser de lo intencional. No son las cuatro determinaciones *per se* lo que aquí resulta cuestionable, a ojos de Heidegger, sino el hecho de que con ninguna de ellas se acierte con una tematización de la problemática del ser de la conciencia. Reparar en este rasgo de la crítica es importante porque, como antes he observado, ésta tiene la pretensión de ser una crítica immanente y ahí radicaría una de sus mayores fortalezas. Incluso si Heidegger tuviera razones independientes para cuestionar las cuatro determinaciones de la conciencia, como presuntamente las tiene, dichas razones no juegan un papel proponderante en su crítica, que pretende ser intrínseca a la fenomenología de Husserl y por lo tanto jugar en el campo de ésta. Así, de acuerdo con Heidegger, el origen de la omisión husserliana se origina en el andamiaje teórico conformado por los conceptos de reflexión, constitución e ideación (o abstracción). Podemos en este punto preguntar: ¿Tienen las críticas o las reservas de Heidegger a propósito de estos conceptos el mismo importe fenomenológico?

La noción de constitución ocupa sin duda un lugar central en los análisis de Husserl, pero no es claro que, como Heidegger asume, el uso de esta noción esté asociado con “la primacía de la subjetividad frente a cualquier objetividad” (2006a, 138). En el primer capítulo he indicado que la problemática fenomenológica de la constitución no debe asimilarse a las nociones de producción o construcción. Curiosamente, es el mismo Heidegger en un párrafo anterior de *Prolegómenos*, cuando discute los descubrimientos fundamentales de la fenomenología husserliana, quien deslinda con claridad la noción técnica de constitución de nociones sólo superficialmente asociadas: “‘*Constitutiv*’ no significa producir, esto es, hacer, elaborar, sino *hacer ver lo ente en su objetualidad*.” (*Ibid.*, 98) Esta noción técnica de constitución, como Zahavi ha argumentado convincentemente (2003, 73) está respaldada en varios planteamientos de Husserl: “Constitution must be understood as a process that allows for manifestation and signification, that is, it must be understood as a process that permits that which is constituted to appear, unfold, articulate, and show itself as what it is (Hua 15/434, 14/47)” (Zahavi 2003, 73) Desde esta perspectiva, la constitución no es un proceso unidireccional dependiente de los rendimientos de una subjetividad situada por fuera del mundo, sino un proceso de manifestación o dación que se despliega en la interrelación entre la subjetividad y la objetividad.<sup>28</sup> Por lo tanto, es cuestionable la afirmación de que el concepto

---

<sup>28</sup> “To speak of transcendental subjectivity as the constituting and meaning-giving entity (Hua 8/457, 17/251, 15/366) and to speak of objects as being constituted by and dependent on subjectivity is formally to speak of the structure subjectivity- world as the transcendental framework within which objects can appear” (Zahavi 2003, 74).

técnico de constitución está asociado en Husserl con una incuestionada primacía de la subjetividad sobre la objetividad y, más aún, que esta presunta primacía de la subjetividad ocurra en concordancia con una postura idealista tradicional.<sup>29</sup> Esto, por supuesto, no implica que el concepto husserliano de constitución no haya experimentado un desarrollo a lo largo del tiempo (cf. Sokolowski 1970) o que algunas afirmaciones en *Ideas I*, texto al que se restringe la discusión de Heidegger sobre las cuatro determinaciones de la conciencia, sean ambiguas o parcialmente desorientadoras. Sin embargo, la crítica de Heidegger se basa en atribuirle a Husserl un concepto de constitución notoriamente empobrecido fenomenológicamente y de cuyas carencias Heidegger, curiosamente, demuestra estar al tanto.<sup>30</sup>

El tercer concepto involucrado en la crítica de Heidegger es el de ideación o abstracción. Al caracteriza a la conciencia como ser puro Husserl parece prescindir de la individuación concreta de la conciencia, pero no es para nada claro que esta operación sea fenomenológicamente aceptable. “Se llama a la conciencia conciencia pura porque en cuanto región se la deja de ver en su individuación concreta y en su ligazón con un ser vivo. No es conciencia por ser *hic et nunc* algo real, algo mío, sino pura y exclusivamente por sus contenidos esenciales.” (Heidegger 2006a, 138) ¿No se transforma con ello la conciencia en una suerte de esencia genérica desgajada de la concreción e individualidad con la que se da en cada caso en la experiencia? Hay un expediente metodológico de Husserl, previamente mencionado por Heidegger, estrechamente relacionado con la interpretación de esta determinación de la conciencia. Se trata de la llamada “reducción eidética”, a través de la cual “[...]os actos y los objetos de los actos no se contemplan en cuanto individuaciones concretas de este mi ser concreto, mi flujo de vivencias, sino que ahora se considera la unidad del flujo de vivencias

---

En una línea compatible con la de Zahavi, Serrano de Haro (2006, 108) ha argumentado, en contra de la lectura de Heidegger, que el concepto husserliano de constitución debe entenderse a la luz del concepto de correlación noético-noemática: “[...] constitución intencional significa, en cierto modo, lo mismo que correlación noético-noemática de la intencionalidad, es decir, copertenencia universal de *intentio e intentum*.”

<sup>29</sup> “Esta caracterización y esta concepción de la conciencia constituyen el lugar en que el idealismo y el planteamiento idealista, más exactamente el idealismo del neokantismo, se introducen en la fenomenología.” (Heidegger 2006, 138)

<sup>30</sup> Un reto interpretativo que se presenta en este punto es ofrecer una lectura alternativa de la tercera determinación de la conciencia. Hay que recordar que la determinación de la conciencia que Heidegger discute en conexión con el concepto de constitución afirma que la conciencia es ser absoluto. ¿Qué quiere decir entonces Husserl al caracterizar a la conciencia en estos términos? Para una propuesta, cf. Zahavi 2010.

ideativamente, suspendiendo todos los elementos que caracterizan lo individual de ese flujo.”  
(*Ibid.*, 132)

Para Heidegger, la determinación de la conciencia como ser puro es particularmente problemática, porque en ella “es donde más claro se ve que no se trata de los rasgos del ser de lo intencional, sino de la determinación del ser de la intencionalidad; no de la determinación del ser de lo ente que posee la estructura de la intencionalidad, sino de la determinación del ser de la propia estructura en cuanto algo en sí separado” (*Ibid.*, 139). Aunque no es claro que para Husserl la intencionalidad sea simplemente una estructura poseída por un ente particular y abstraible de éste, la crítica de Heidegger acierta al destacar el peligro en que incurre la fenomenología si en lugar de enfocarse en la concreción e individuación se apoya en una abstracción a partir de lo dado.<sup>31</sup> Como veremos más adelante, dicha abstracción se apoya en una concepción particular de la ontología de los fenómenos, de acuerdo con la cual éstos constan de distintos estratos o componentes ensamblados entre sí. Por el momento, me interesa simplemente destacar el papel que el concepto de abstracción cumple en la discusión de Heidegger sobre la cuarta determinación de la conciencia y la relevancia fenomenológica de esta objeción. A diferencia de su crítica al concepto de constitución, la crítica a la abstracción involucrada en la concepción de la conciencia como ser puro tiene un carácter fenomenológico mucho más claro.

El último concepto central involucrado en la discusión de Heidegger sobre las determinaciones de la conciencia es el de reflexión. Una discusión detallada de esta temática será el tema de los capítulos restantes de esta investigación, así que aquí me limitaré a preguntar cuál es el importe fenomenológico y el rol de este concepto con respecto a los dos restantes en el marco de la crítica de Heidegger. A primera vista, el papel del concepto de reflexión parece relativamente menor, comparado al menos con el rechazo heideggeriano de los conceptos de constitución y abstracción. Cuando discute la primera determinación de la conciencia, Heidegger interpreta la noción de inmanencia en términos estrictamente formales, como un ser-en-otro (2006a, 136). La conciencia sería inmanente porque puede ser-en-otro, en el

---

<sup>31</sup> Sin embargo, del hecho de que la conciencia sea pura no se sigue que deje de ser en cada caso “mía”. Serrano de Haro argumenta, en este sentido, que “[e]n neta contradicción con lo que piensa Heidegger, la pureza de la conciencia pura es la de la individuación radical de la vida inmanente, de la vida intencional, de la temporalidad íntima que se constituye en los continuos impresionales-retencionales-protencionales en perpetuo cambio. De nada se halla tan lejos esta pureza como de una esencia genérica que sea centro de propiedades inmutables y predicados abstractos” (2006, 113).

sentido de que una vivencia puede estar incluida en otra vivencia. La inmanencia de la conciencia dependería, entonces, de una suerte de desdoblamiento de la misma. Y es la reflexión, que según un modelo tradicional, consta de una vivencia reflexiva dirigida a una vivencia reflejada, la que posibilitaría este desdoblamiento y esta auto-inclusión de la conciencia. La conclusión de Heidegger es, sin embargo, moderada. Dado que interpreta la inmanencia como una noción formal, afirma que con esta determinación de la conciencia “no se dice nada acerca del ser de ese ser-en-otro” (*Ibid.*) “[...] [L]a primera característica del ser que Husserl da de la región de la conciencia pura no nos vale como originaria ni como no originaria.” (*Ibid.*) En otras palabras, si todo lo que la reflexión hace es asegurar la inmanencia de la conciencia, como rasgo formal de ésta, la reflexión no sería relevante para explicar la omisión de Husserl acerca del ser de la conciencia.

Con la consideración de la segunda determinación de la conciencia se amplía el panorama de discusión sobre el concepto de reflexión, aunque la temática queda aquí apenas sugerida. Según Heidegger, es por darse de modo originario, y no de modo indirecto o simbólico, que una vivencia reflejada se da de modo absoluto. La inmanencia posibilita este modo originario de darse, pero lo que entra en juego ahora es el darse de una vivencia a otra y en particular, su darse como objeto. Heidegger concluye: “En la primera característica, la inmanencia, lo que se caracterizaba era una relación de ser entre actos de la misma región; ahora es la manera determinada de ser, un ente de la región de las vivencias, objeto para otro. De nuevo el asunto no es lo ente en sí mismo, sino lo ente en cuanto objeto posible de reflexión.” (*Ibid.*, 137) Como he observado antes, Heidegger no profundiza en la disyuntiva con la que se concluye este pasaje. A pesar de las escasas observaciones de Heidegger al respecto, la reflexión es uno de los ejes que vertebran su confrontación con Husserl y la legitimidad fenomenológica de esta temática, como ya lo era en el caso de la abstracción, es clara. En el capítulo IV veremos en detalle por qué la reflexión resulta problemática para Heidegger.

Reflexión y abstracción son, pues, dos claves fenomenológicas para leer la crítica heideggeriana de Husserl a las determinaciones de la conciencia en *Prolegómenos*, y para valorar el importe fenomenológico de la discusión heideggeriana sobre las cuatro determinaciones de la conciencia pura. Estos dos conceptos, como veremos a continuación, reaparecen de modo decisivo en las dos fases restantes de la crítica heideggeriana. Con la discusión de las determinaciones de la conciencia pura hemos abordado el campo alcanzado por la

fenomenología husserliana, pero la crítica de Heidegger se extiende hasta incluir una interrogación por el camino que condujo a este campo y el punto mismo de partida de todo el recorrido. Como sugiere, si nos situamos al interior del proyecto husserliano mismo, la omisión de la pregunta por el ser de lo intencional no parece ser una falta insoslayable, pues un campo de investigación puede delimitarse sin interrogarse por el ser de lo que se investiga. Con una analogía aclara lo anterior: “el matemático puede delimitar el campo de las matemáticas, el dominio completo de lo que va a ser objeto de consideración y de cuestión para las matemáticas, puede dar cierta definición del objeto de la matemática sin necesidad de plantear jamás la cuestión acerca del modo de ser de los objetos matemáticos. Exactamente igual, y con cierto derecho, puede concederse que aquí simplemente se está delimitando por medio de esas cuatro características la región de la fenomenología, sin que sea necesario cuestionarse acerca del ser de lo que es propio de dicha región.” (2006a, 141)

### 3.2 *El camino*

La cuestión que se plantea, entonces, es si Husserl plantea la pregunta por el ser de lo intencional a lo largo del camino que conduce a las determinaciones de la conciencia pura, o en el punto de partida mismo de toda su reflexión. El camino que ha conducido a las determinaciones de la conciencia pura que hemos analizado no es otro que la reducción fenomenológica, es decir el método desarrollado por Husserl para acotar el dominio de la fenomenología. Este método se basa en la *epoché* fenomenológica, una “puesta entre paréntesis” del mundo que se nos presenta como dado en la vida cotidiana, y más específicamente, en el marco de lo que Husserl denomina actitud natural, que, como ya he mencionado en el primer capítulo, describe en los siguientes términos: “[y]o encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La “realidad” la encuentro - es lo que quiere decir ya la palabra – *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí*. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la *tesis general de la actitud natural*.” (1949, 69) El proyecto de Husserl se articula en torno a la convicción de que es posible cambiar radicalmente la actitud natural, mediante una “desconexión” de la tesis general inherente a la misma, una “puesta entre

paréntesis” en la que no se pone en entredicho nuestra convicción en dicha tesis, sino que ésta se pone “fuera de juego”. La desconexión fenomenológica introduce una modificación en la tesis en torno a la cual se articula la actitud natural, pero no aspira a poner dicha tesis en entredicho, como sí ocurre en el intento cartesiano de duda universal, que puede interpretarse, según Husserl, como un intento de negación universal, dado que la duda radical cartesiana se basa ante todo en una “posición del no ser” (*Ibid.*) frente al mundo que se muestra como dado.

La *epojé* fenomenológica, en cambio, conlleva un abstenerse de juzgar y de hacer uso de cualquier afirmación proveniente de la actitud natural, así como de las ciencias basadas en ella, lo cual no constituye de por sí una objeción en contra de su posible validez. El campo de investigación liberado por la *epojé* no es, según Husserl, *otra* experiencia, distinta de la que tenemos en la vida cotidiana, ni una misteriosa revelación. Se trata de la misma experiencia cotidiana, sólo que radicalmente decantada y liberada del mayor prejuicio que la caracteriza: el de dar por descontada la existencia de lo que se da como tal - es decir, simplemente como dado - en la experiencia. Que haya dación en este sentido, es decir, que haya experiencia, no es ni podría ser para la fenomenología husserliana una hipótesis a probar, ni una certidumbre conquistable argumentativamente. Si no hubiera dación del mundo en la experiencia, ni siquiera podrían plantearse preguntas relativas a la existencia o inexistencia de éste (cf. Husserl 2005, 60). Éstas son el tipo de preguntas que conducen a discusiones entre posturas realistas e idealistas, que Husserl pretende, por una parte, evitar y, por otra, iluminar a partir de sus reflexiones. Para lograr ambos cometidos, la reflexión fenomenológica husserliana pretende situarse a otro nivel: no en el de la presunta (in)existencia del mundo, sino en el de la dación *en cuanto tal* de lo que en la actitud natural asumimos ingenuamente como el mundo simplemente existente.

Para Heidegger, es inherente al método de la reducción fenomenológica un procedimiento en el que se prescinde, por una parte, de la realidad del mundo dado en la experiencia y de la realidad de la conciencia misma, y, por otra parte, de la individuación concreta de la conciencia, del hecho de que ésta sea aquí y ahora algo en cada caso mío. Al prescindir de la realidad y de la individuación concreta, sin embargo, se consume de nuevo un procedimiento ilegítimo de abstracción, al que Heidegger dirige su crítica: a partir de la concreción e individuación concreta de la conciencia se pretende llegar a una investigación sobre presuntas estructuras

universales de la conciencia. A partir de la existencia individual y concreta se pretende llegar a elaborar una ciencia de esencias. Sin embargo, por este camino, indica Heidegger, no se podrá llegar al ser concreto de lo intencional, de ese ente que cada uno de nosotros es en cada caso, ya que, para decirlo en los términos de *Ser y tiempo* “[La “esencia” del *Dasein* consiste en su existencia” (§9). Precisamente en el caso del ente que somos nosotros mismos no puede determinarse una esencia prescindiendo de la existencia, del modo de ser que nos es propio.

### 3.3 *El punto de partida*

Lo último que queda por examinar es si acaso en el punto de arranque de toda la reflexión husserliana se plantea la pregunta por el ser de lo intencional. Resulta curioso que Heidegger busque rastros de la pregunta omitida por Husserl aun en este campo, ya que el punto de partida de la reflexión husserliana es precisamente aquello frente a lo cual la fenomenología pretende, gracias a la *epoché*, demarcarse, a saber, la actitud natural. Pero el encadenamiento de las críticas de Heidegger lleva a preguntar si, en últimas, no es un punto de partida equivocado, la caracterización husserliana de la actitud natural, aquella postura frente a la cual la fenomenología pretende deslindarse, lo que constituye el error primario de Husserl. No hemos encontrado una elaboración de la pregunta por el ser de lo intencional en las determinaciones básicas de la conciencia pura, ni en el camino que conduce a Husserl a estas determinaciones. ¿No es de suponer que en el punto de partida, previo a la investigación fenomenológica misma, se encuentre al menos el terreno adecuado para plantear esta pregunta?

En esta crítica, que podría parecer a simple vista extra-fenomenológica, se juega un componente decisivo de la polémica heideggeriana con Husserl: no sólo el procedimiento de la reducción fenomenológica reactivaría un procedimiento ilegítimo de abstracción, sino que aquello *de lo cual* se pretende abstraer, gracias a la reducción, el tema de la fenomenología, el fondo de contraste de ésta, por así decirlo, está caracterizado de entrada de un modo equivocado. Si esto es así, ¿qué esperanzas quedan para lo que se haga a partir de este punto de arranque? Sin duda con este cuestionamiento se revela la pretensión de más honda radicalidad de la crítica heideggeriana.

Al presentar, en la sección anterior, el método de la reducción fenomenológica he recordado parte esencial de la descripción husserliana de la actitud natural: “[y]o encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo.” (1949, §30) La realidad espaciotemporal tiene, para Husserl, el modo del “ahí delante”, que es el modo primario de la objetualidad, del ser-objeto, y nosotros mismos nos comprenderíamos a partir de este modo de ser. Al respecto observa Heidegger:

Ciertamente, con razón, se llama actitud [...] a dicha manera de actuar y de experimentar, puesto que sólo puede obtenerse a partir del actuar [...] natural, de la manera natural de experimentar, como si uno, en cierta medida debiera plantarse en ese modo de contemplar para poder experimentar las cosas de esa manera. La manera natural de experimentar del hombre no puede, por el contrario, calificarse de actitud (2006a, 146).

La actitud natural husserliana no resultaría, a fin de cuentas, natural, sino que sería un modo de ser impregnado de teoría: “[p]ara *nada* en absoluto es ésa una experiencia natural, sino que encierra en sí una posición teórica bien definida, la de que todo ente se entiende *a priori* en cuanto discurrir legalmente reglado de acontecimientos que tienen lugar en la exterioridad espaciotemporal del mundo” (*Ibid.*, 146) De ser acertada esta crítica, la siguiente declaración de Husserl en *Ideas I* sobre el presunto carácter pre-teórico de su descripción de la actitud natural sería simplemente errada: “[l]o que hemos expuesto para caracterizar la manera de darse algo en la actitud natural, y con ello para caracterizar a esta misma, ha sido un trozo de descripción pura *anterior a toda “teoría”*” (1949, §30; mi énfasis) Es, sin duda, mérito de Heidegger llamar la atención sobre el presunto carácter artificial de la actitud natural, tal como es descrita aquí por Husserl. ¿Pero es ésta la última palabra de Husserl sobre el asunto? Probablemente no. *Ideas I* es, al fin y al cabo, un libro programático. En sus investigaciones sobre fenomenología genética Husserl desarrolla planteamientos que, en ocasiones, parecen superar algunas de las dificultades inherentes al diseño de su proyecto.

Así, por ejemplo, en el segundo libro de *Ideas*, Husserl introduce una distinción fundamental entre una *actitud naturalista* (que corresponde al objeto de la crítica heideggeriana que acabamos de ver) y una *actitud personalista*. El contraste entre ambas actitudes es presentado en los siguientes términos:

Enteramente distinta [a la actitud naturalista] es la *actitud personalista*, en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir; en la que estamos igualmente cuando vemos las cosas de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza “objetiva”, como en la ciencia de la naturaleza. Se trata, pues de una actitud totalmente natural y no de una actitud artificial que tuviera que ser conquistada y descubierta mediante recursos extraordinarios (Husserl 1997, 229; énfasis en el original)

El sentido en que la actitud personalista es “natural” indica que, propiamente hablando, no resulta problemático cómo asumirla o acceder a ella, ya que se basa en relaciones de familiaridad con un entorno que es de entrada significativo para cada uno de nosotros y para los demás miembros de nuestra comunidad. Mientras que en la actitud naturalista prevalece una lógica del descubrimiento, regida por un interés primariamente teórico, “[e]n un sentido amplísimo podemos también designar la actitud personal o actitud de motivación como la actitud *práctica* [...]” (*Ibid.*, 235). Curiosamente, la actitud naturalista resulta siendo, desde esta perspectiva, no natural, en la medida en que considera los objetos del entorno como “naturaleza “objetiva””, y no, por ejemplo, como objetos de uso, permeados por valoraciones, sentimientos y por el trato diario con ellos. En este punto hay, pues, una innegable afinidad con la postura heideggeriana. Husserl sostiene, además, que la actitud personalista tiene una primacía con respecto a la naturalista, ya que la primera se inscribe en el marco general de las posibles relaciones entre un sujeto y su entorno, o como prefiere llamarlo, su “mundo circundante” (*Umwelt*).<sup>32</sup>

Heidegger está al corriente de los desarrollos intelectuales de Husserl (en particular conoce el manuscrito de *Ideas II*) y, en un curioso gesto declara que “hoy en día mi crítica no le concierne en todo su rigor” (Heidegger 2006a,155). Pero esto, como después se hace evidente, no lo lleva a retirar o modificar su crítica:

[A]quí [en *Ideas II*] se está enunciando de modo teórico la supremacía de la actitud personalista y el modo de entenderse dicha actitud. Pero si se mira más de cerca cómo se lleva a cabo la determinación de la persona que se da en la experiencia personal, entonces volvemos a lo que ya conocemos. La actitud y la experiencia personalistas

---

<sup>32</sup> “Este mundo circundante es eventualmente, o alberga en sí, mi *mundo circundante teórico*; más nítidamente : este mundo circundante puede para mí, el sujeto real, no para mí, el hombre, ofrecer temas teóricos absolutamente por todas partes, y yo puedo, explorando teóricamente los nexos de la realidad, llegar a practicar la ciencia de la naturaleza; [...] pero entonces la ciencia de la naturaleza y el ser científico-naturalmente verdadero es determinación que pertenece a mi mundo circundante y que se presenta ella misma en su vasto ámbito.” (*Ibid.*, 266)

se caracterizan en cuanto *inspectio sui*, en cuanto contemplación interior de uno mismo, del yo de la intencionalidad, del yo que es el sujeto de las *cogitationes*. (Heidegger 2006a, 156)

En este orden de ideas, puede que Husserl le de una primacía a la actitud personalista sobre la naturalista, pero sus consideraciones siguen expuestas, según Heidegger, a objeciones de tres órdenes. En primer lugar, Husserl permanecería anclado a “la cuestión de la constitución de la realidad y la objetividad” (Heidegger 2006a, 158), a partir, dice Heidegger, del estrato fundamental de lo “real natural”, es decir, de la naturaleza material. Sobre este estrato se constituiría lo psíquico y sobre éste lo espiritual, pero dado que “la reflexión que se lleva a efecto da la primacía a la indagación de la naturaleza [...] [*n*]o se experimenta el ser de la persona en cuanto tal.” (*Ibid.*, 159; énfasis en el original) El asunto que se encuentra tras esta crítica es, nuevamente, la abstracción, a partir del fenómeno originario de la personalidad, de estratos constitutivos jerarquizados, para luego juntarlos y presuntamente recomponer el fenómeno originario. En segundo lugar, “el modo de acceso a la persona no es otro que el ya caracterizado de la reflexión inmanente (*inspectio sui*) de las vivencias, de donde se observan todas las tesis del darse absoluto y demás” (*Ibid.*, 158). Según argumenta Heidegger, el modo de acceso a la persona es aún el de la reflexión inmanente, con todas las objeciones a las que ésta se expone, que ya hemos mencionado. En tercer lugar, Husserl se seguiría rigiendo por la definición tradicional del hombre como animal racional. Pero esta definición no nos dice nada, observa Heidegger, sobre “el *ser del hombre concreto y total*” (*Ibid.*, 159) A éste no se llega ensamblando la naturaleza material con el alma y el espíritu:

¿Es el ser de la persona el *producto* de los modos de ser de esos diversos estratos? ¿O lo que aquí se ve, más bien, es que de este modo, cortando primero para luego juntar, no hay manera de llegar a los fenómenos; que así, por más tendencia a lo personal que haya, lo que se hace es tomar a la persona como una cosa del mundo que tuviera varios estratos, a cuyo ser nunca se llegaría por mucho que se definiera la realidad de dichos estratos, lo que tampoco es el caso? (*Ibid.*)

¿Es Husserl un constructivista con respecto a su concepción de fenómeno? ¿Sostiene él que hay un estrato básico de materialidad al que se sobreponen como capas los demás estratos, hasta dar origen al fenómeno? Esta es, sin duda, una crítica que hay que valorar con mucha cautela. ¿Al establecer distinciones entre capas de sentido del fenómeno, quiere decir Husserl que éste es una simple sumatoria de dichas capas? Lo más probable es que no sea así. El fenómeno es vivido como tal, íntegramente, y no se recompone a partir de piezas sueltas. Ya desde *Ideas I* sabemos, por ejemplo, que los caracteres de valor y los caracteres prácticos “son

inherentes *constitutivamente a los objetos que “están” “ahí delante” en cuanto tales*, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general” y que “[este mundo] no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*.” (1949, §27; cursiva en el original, subrayado mío).<sup>33</sup> El fenómeno es vivido íntegramente, y si se establecen distinciones no hay que perder de vista que no se trata de distinciones metafísicas.

Por lo tanto es posible argumentar que Husserl no tiene una noción constructivista de fenómeno, como parece suponer Heidegger, porque la distinción de estratos de sentido no tiene un carácter compositivo o sumatorio. Pero sería igualmente equivocado pensar que, por esto, dicha distinción es ‘epistemológica’ (es decir, que tiene que ver con el modo como conocemos los fenómenos, por contraste con el modo como *son* los fenómenos), mientras que ‘ontológicamente’ el fenómeno preservaría su inalterada unidad. Esto implicaría reintroducir a la fenomenología husserliana en el esquema de una teoría del conocimiento, cuando una de las motivaciones de Husserl es precisamente rebasar este modo de plantear la problemática. Por otra parte, es claro que Husserl, como bien señala Heidegger, confía en el poder de la reflexión, aunque ésta corresponda a un modo eminente de la actitud teórica, que no corresponde al modo como transcurre nuestra experiencia cotidiana.

Con estas tres críticas de Heidegger, nos encontramos nuevamente con las temáticas de la reflexión y la abstracción. A lo largo de este capítulo he argumentado que estos son los dos conceptos clave para comprender la confrontación con Husserl que Heidegger pone en marcha en *Prolegómenos*. Un tercer concepto, el de constitución, también es usado por Heidegger en su crítica a Husserl, pero he señalado que la pertinencia fenomenológica de la crítica al concepto de constitución dista de ser clara. El horizonte general de la crítica de Heidegger está determinado por la presunta omisión, por parte de Husserl, de la pregunta por el ser de la conciencia. Pero la crítica de Heidegger va más allá de comprobar esta omisión. De no ser así, su radicalización ontológica de la fenomenología husserliana sería, a sus ojos,

---

<sup>33</sup> Cf., en el mismo sentido, Follesdal (2005, 131): “Así como Husserl nunca sostuvo que primero percibimos cuerpos y movimientos corporales y luego inferimos que hay personas y acciones, o que primero percibimos datos sensoriales, o perspectivas o apariencias, que serían luego sintetizadas en objetos físicos, sería un grave malentendido con respecto a Husserl atribuirle la idea de que primero percibimos objetos que tienen sólo propiedades físicas y luego les asignamos un valor o una función práctica. Las cosas son directamente experimentadas por nosotros como teniendo los rasgos, funcionales, evaluativos y fácticos, que son de interés para nosotros en la natural prosecución de nuestra vida”

plenamente compatible con esta última. Esto es, si la crítica de Heidegger se limitara a señalar una omisión, la tarea que se abriría es complementar la fenomenología de Husserl con lo que ésta omitió tematizar. Sin embargo, hay un innegable sentido de ruptura con la fenomenología de Husserl en el proyecto de Heidegger, al menos en la autointerpretación de este último, y las claves fenomenológicas para valorar esta ruptura, según he argumentado en este capítulo, son los conceptos de reflexión y abstracción. El camino que seguiré en adelante será centrarme en la primera de estas claves, con el fin de evaluar en capítulos posteriores la pertinencia fenomenológica de la reflexión para abordar el campo de la dación.

## Capítulo III

### La estructura de la reflexión en Husserl

#### 1. Preliminares

Luego de haber localizado el papel de la reflexión en el marco de la crítica de Heidegger a Husserl en *Prolegómenos*, entraré a analizar en el presente capítulo la concepción husserliana de la reflexión. La reflexión juega un papel central en el proyecto fenomenológico husserliano, tal y como lo demuestra la lectura de los párrafos §77 y §78 del primer libro de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Estos párrafos pertenecen a la sección tercera de la obra, titulada “Sobre el método y los problemas de la fenomenología pura”. Del siguiente modo resume Husserl, en el párrafo inmediatamente anterior, lo alcanzado hasta este punto: “Hemos aprendido a practicar la actitud fenomenológica, hemos evitado una serie de consideraciones metódicas erradas, hemos defendido el derecho de una descripción pura: el campo de investigación está despejado.” (Hua III/1: 143) La discusión que se adelanta en los citados párrafos se sitúa, por lo tanto, en un plano estrictamente fenomenológico. Allí Husserl caracteriza a la reflexión como “peculiaridad fundamental de la esfera de las vivencias”, con una “universal función metodológica”. Afirma que “el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión” y que la reflexión “es el título del método de la conciencia para el conocimiento de la conciencia en general” (1949, 172).

Estas y otras afirmaciones de Husserl diseminadas a lo largo de sus obras apuntan a enfatizar el carácter ineludible de la reflexión en tanto que método de investigación propio de la fenomenología. La caracterización de la fenomenología trascendental husserliana como una ‘filosofía de la reflexión’ no es, por lo tanto, inmotivada (von Hermann, 2000). Sin embargo, a pesar del consenso con respecto al rol central que desempeña la reflexión en la propuesta de Husserl, la estructura misma de la reflexión no es un tema que haya sido sometido a un tratamiento sistemático por su parte, ni un tema sobre el que los comentaristas se haya

detenido profusamente. Aunque Husserl mismo caracteriza a la reflexión como “Thema eines Hauptkapitels der Phänomenologie” y proyecta la tarea de “die verschiedenen ‘Reflexionen’ zu unterscheiden und in systematischer Ordnung vollständig zu analysieren” (Hua III/1, 148), se echa de menos un tratamiento sistemático de esta temática en sus obras (cf. Hoffman 1997, 95). Esta carencia parece motivar varios malentendidos en torno al concepto husserliano de reflexión, entre los que se cuentan la asimilación explícita o implícita del concepto de reflexión fenomenológica con el de reflexión psicológica (a pesar de que Husserl los distingue ya en *Ideas I*), o con el modelo clásico de la *inspectio sui*.<sup>34</sup>

Por ahora, me interesa destacar que, si bien el concepto de reflexión fenomenológica tiene un carácter técnico en Husserl, esto no implica que dicho concepto no sea susceptible de una crítica fenomenológica. ¿Qué tan fundamentada es la pretensión de penetrar reflexivamente el campo de la dación? Alrededor de esta pregunta se articula la crítica central que Heidegger retoma de Natorp y que analizaré en el próximo capítulo. Pero para comprender la crítica es necesario entender primero la estructura que Husserl atribuye a la reflexión. Aunque algunos autores han recientemente sugerido que la concepción husserliana de la reflexión es menos uniforme de lo que se cree, y de lo que algunas afirmaciones extraídas de *Ideas I* dejan entrever (Zahavi 2005, Ch. 4; Bitbol & Petitmengin, 2011), en el presente capítulo exploraré cinco características fundamentales que Husserl adjudica a la reflexión fenomenológica, y que constituyen lo que podría denominarse su visión ‘oficial’ sobre el tema.<sup>35</sup> Según Husserl, la reflexión es (1) una vivencia intencional dirigida a otra vivencia, (2) iterable, (3) universal, (4) fundada y (5) modificadora. El propósito último de adelantar esta exploración, como se ha ya anunciado, es contar con elementos de juicio suficientes para valorar la pertinencia de la reflexión como método de acceso al campo de investigación de la fenomenología.

Las vivencias de reflexión son una categoría de vivencias que tienen como peculiaridad ‘estar dirigidas’ a otras vivencias. Dichas vivencias presentan típicamente una estructura dual:

---

<sup>34</sup> En *Prolegómenos* Heidegger sugiere claramente la equivalencia entre reflexión fenomenológica e *inspectio sui* (2006, 159)

<sup>35</sup> Que la reflexión, más que una herramienta claramente definida, no dejó de ser para Husserl (como muchos otros temas) un problema por tratar, lo demuestra el hecho de que este tema emerge frecuentemente en el *Nachlass* en conexión con la problemática de la reducción fenomenológica (Hua XXXIV: *Zur Phänomenologische Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926 – 1935))

una vivencia *reflexiva* se dirige a una vivencia *reflejada*. Como tales, las vivencias reflexivas se enmarcan dentro de las vivencias intencionales, que tienen como nota característica formal ser ‘acerca de’ o estar ‘dirigidas a’ algo. Esta nota formal sobre la intencionalidad de las vivencias reflexivas no debe conducir a prejuizar acerca del tipo de intencionalidad inherente a la reflexión. En particular, no debería conducir a equiparar la intencionalidad reflexiva con la intencionalidad perceptual. Por ejemplo, hay una diferencia clara entre percibir visualmente una taza sobre la mesa y dirigirse reflexivamente a la experiencia misma de percepción visual de la taza. Aunque en ambos casos uno se encuentra dirigido a algo, en un caso a la taza y en el otro a la vivencia, ésta última no se da, como la primera, por escorzos y matices.<sup>36</sup> La vivencia reflejada es inmanente a la vivencia reflexiva y, por lo tanto, no se da como trascendente a ésta.<sup>37</sup>

Las vivencias de reflexión se caracterizan también por su iterabilidad y su universalidad. El primer rasgo se basa en que no hay una diferencia de naturaleza entre una vivencia reflexiva y una vivencia reflejada, pues ambas pertenecen a una misma esfera de vivencias: “las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nuevas reflexiones y así *in infinitum*, con universalidad de principio” (Husserl 1949, 173).<sup>38</sup> El segundo rasgo destaca la preeminencia de la reflexión, que radica en que ésta se encuentra dentro de las “las más universales propiedades esenciales de la esfera pura de las vivencias” (Hua III/1, 144). No toda vivencia intencional es *de facto* una vivencia reflexiva. Por ejemplo, antes de integrarse en una reflexión como vivencia reflejada la percepción de una mesa es una vivencia intencional (en la medida en que se dirige a un cierto objeto), pero no tiene de por sí un carácter reflexivo. Al percibir visualmente una mesa, el acto mismo de percepción transcurre, por así decirlo, en el anonimato. No obstante, según Husserl, en la medida en que es intencional, una vivencia tiene necesariamente la susceptibilidad de convertirse en objeto de una posible reflexión. La

---

<sup>36</sup> “Das Ding nehmen wir dadurch wahr, dass es sich ‘abschattet’ nach allen gegebenenfalls ‘wirklich’ und eigentlich in die Wahrnehmung ‘fallenden’ Bestimmtheiten. Ein Erlebnis schattet sich nicht ab.” (Hua III/1, 88)

<sup>37</sup> Esta característica no prejuiza sobre la adecuación de la dación de la vivencia reflejada. En otras palabras, inmanencia no implica infalibilidad.

<sup>38</sup> La iterabilidad de la reflexión no es simplemente un asunto formal. Para fijar la diferencia entre una vivencia reflejada y una vivencia irreflejada, una reflexión de segundo grado es requerida. No se adquiere conciencia de la diferencia que separa una vivencia reflejada de una vivencia irreflejada sino porque la vivencia reflexiva misma es objeto de una reflexión de segundo grado. Ésta, al tomar la vivencia reflexiva por objeto, logra ver sus componentes estructurales.

universalidad de la reflexión en la esfera de las vivencias consiste, pues, en que, en principio, una reflexión sobre cada vivencia intencional es siempre posible. ¿Cuáles son las vivencias a las que se dirigen las vivencias reflexivas de grado ínfimo (es decir, antes de que la reflexión se itere sobre una reflexión de base)? Percepciones, alucinaciones, recuerdos, juicios, etc. En general, toda vivencia que se dé bajo la forma del *cogito*, es decir, toda vivencia intencional, alberga la posibilidad de convertirse en objeto de una vivencia reflexiva. Como Husserl observa, “viviendo en el *cogito* no tenemos conciencia de la *cogitatio* misma como objeto intencional; pero en todo momento puede convertirse en tal, siendo inherente a su esencia la posibilidad en principio de una *vuelta “reflexiva” de la mirada*, naturalmente en la forma de una nueva *cogitatio* que se dirige a ella en el modo de una simple aprehensión” (1949, 85).

“Vivir en el *cogito*” quiere decir, de acuerdo con lo que he sugerido, ejecutarlo sin percatarse de él reflexivamente. Por ejemplo, escuchar una melodía o ver un libro sobre la mesa sin tener a la vivencia auditiva o a la vivencia visual respectivas como objetos intencionales de una correspondiente vivencia reflexiva. Es plausible suponer que, si atendemos simplemente a la manera en que discurren nuestras vivencias cotidianas, normalmente no somos reflexivamente conscientes de cada una de nuestras experiencias en este sentido. Al abrir una puerta uno toma el picaporte, pero normalmente la vivencia táctil misma no es *objeto* de una captación explícita de algún tipo. Al ver un semáforo en rojo uno se detiene, sin convertir a la vivencia visual respectiva en *objeto* de una nueva captación. Si vivencias cotidianas como las descritas se convirtieran sistemática y reflexivamente en objetos de cierto tipo, probablemente la vida cotidiana se entorpecería estrepitosamente.

Esto, sin embargo, no implica que dichas experiencias de base no sean conscientes. Si sólo la reflexión diera razón del carácter consciente de una vivencia, cabría suponer, dado que la reflexión misma, como hemos dicho, es también una vivencia, que para que dicha reflexión se hiciera consciente tendría antes que convertirse en objeto de una nueva reflexión, y así, por el principio de iterabilidad de la reflexión, *ad infinitum*. En conclusión, nunca seríamos conscientes de nuestras experiencias previamente a la ejecución de una correspondiente reflexión. Este riesgo de regreso al infinito, del cual Husserl está al tanto, sugiere que el carácter consciente de una vivencia no puede depender simplemente de que sea objeto de una vivencia reflexiva.<sup>39</sup> De

---

<sup>39</sup> El problema se plantea con claridad en las *Lecciones* de 1905: “Pues si se dice que todo contenido viene a conciencia únicamente por medio de un acto de aprehensión dirigido a él, surge al punto al pregunta por la

aquí se desprende una estrategia indirecta para argumentar que en su nivel más básico la conciencia tendría que situarse en un nivel de prerreflexividad. En el contexto de la presente discusión, no obstante, no podemos ahondar en el asunto.<sup>40</sup>

Por lo pronto, con base en lo dicho, podemos indicar una cuarta característica de la reflexión: las reflexiones son *actos fundados*, porque se ejecutan sobre un fondo de pre-reflexividad en el que las vivencias se ejecutan sin ser objetos de percataciones reflexivas. Considerando la noción misma de reflexión, desde una perspectiva formal, puede destacarse que ésta es, necesariamente, reflexión acerca de algo. Pero la reflexión no crea su correlato objetual *ex nihilo*, ni es tampoco una clase particular de síntesis que transforma súbitamente una multiplicidad de datos no conscientes en una experiencia consciente. Hace parte de la fenomenología de la reflexión que aquello que se tematiza a través de ella se da como algo que ha iniciado previamente a la ejecución de la reflexión. La reflexión, para usar un término de Husserl, es “nachträglich” (Hua III/1, 146). Una vivencia *prerreflexiva*, es decir, previa al ser captada por una vivencia reflexiva que la tome por objeto, proporciona un sustrato indispensable para la realización de una reflexión. De aquí se desprende una quinta característica: “cada “reflexión” tiene el carácter de una *modificación de conciencia* [...]” (Hua III/1, 148): “Von Modifikation ist hier insofern die Rede, als jede Reflexion wesensmässig aus Einstellungsänderungen hervorgeht, wodurch ein vorgegebenes Erlebnis, bzw. Erlebnisdatum (das unreflektierte) eine gewisse Umwandlung erfährt [...]” (Hua III/1, 148). La reflexión no produce arbitrariamente su objeto, o *ex nihilo*, sino que se ejerce necesariamente sobre un fondo de prerreflexividad que, además, *se ve modificado por la reflexión*. Resumiendo: según Husserl, una reflexión es (1) una vivencia intencional dirigida a otra vivencia, (2) iterable, (3) universal, (4) fundada y (5) modificadora. A continuación me detendré en (1), (4) y (5).

---

conciencia en que este acto de aprehensión, que sin duda es él mismo un contenido, es consciente, y el regreso al infinito se hace inevitable. En cambio, si todo “contenido” es en sí mismo y necesariamente “protoconsciente”, la pregunta por una ulterior conciencia dadora del mismo resulta carente de sentido.” (Husserl 2002, 143) El problema del regreso al infinito ha dado lugar al debate entre partidarios de una concepción de la conciencia de orden superior o de primer orden (cf. Zahavi 2005:)

<sup>40</sup> El concepto con el que se ha buscado capturar este rasgo fundamental de la conciencia, y que hoy es ineludible en la discusión, es el de “pre-reflective self-awareness”. (Cf. Zahavi 1999; 2005). Ya Brentano había buscado solucionar el regreso al infinito a través de la distinción entre objeto primario y objeto secundario de una vivencia: toda vivencia estaría dirigida primariamente a un objeto y, secundariamente, a sí misma. Este segundo reasgo explicaría el carácter consciente de la vivencia.

## 2. La reflexión como vivencia intencional

La reflexión puede caracterizarse como una vivencia intencional en la medida en que es una vivencia (o experiencia) que *toma por objeto* a otra vivencia. ¿En qué consiste este “tomar por objeto a otra vivencia”? Aun antes de pisar el suelo fenomenológico, Husserl observa que “cada vivencia, que no está bajo la mirada, puede convertirse según una posibilidad ideal en “mirada”, una reflexión del yo se dirige a aquélla, que se convierte ahora en objeto para el yo” (Hua III/1, 145) Y una vez que se realiza la reducción fenomenológica, las vivencias reflexivas parecen preservar un carácter objetivante, que nos corresponde dilucidar. En el primer capítulo he sugerido una interpretación no mentalista del concepto husserliano de vivencia, de acuerdo con la cual las vivencias no son presuntos objetos mentales, sino modos o vehículos de acceso al mundo. En otras palabras, de acuerdo con la tendencia directriz de la investigación fenomenológica que he identificado en el primer capítulo, las vivencias, en el marco de la fenomenología husserliana, tienen un carácter diáfano o transparente, que las hace carecer de toda consistencia específica, independiente de aquello a lo cual se refieren intrínsecamente. Por ello sería un malentendido fundamental caracterizar a la fenomenología husserliana como una investigación de la esfera de las vivencias *por distinción* con o *exclusión* de la esfera de la realidad.

¿Se sostiene esta interpretación no mentalista del concepto fenomenológico de vivencia una vez que se reconoce, por una parte, el papel central de la reflexión en la empresa fenomenológica y, por otra parte, el carácter objetivante que le es intrínseco? A primera vista, parece difícil defender dicha interpretación. Si una vivencia reflexiva se caracteriza por tomar a otra vivencia como su objeto, parece con ello afectarse decisivamente el carácter diáfano de la vivencia reflejada. Este carácter se refiere al hecho de que no hay un conjunto de propiedades específicas de una vivencia, *al margen* de aquello de lo cual es vivencia. La vivencia no es un *qué* especificable, sino más bien un *cómo*, una modalidad de acceso al mundo. Por ejemplo, una investigación fenomenológica sobre una vivencia de percepción visual, como ver un árbol a cierta distancia, no consistiría en escudriñar las características de un presunto objeto mental que existiría ‘dentro’ de quien lo percibe, mediando el contacto entre quien percibe y el árbol percibido. Considerando el asunto desprejuiciadamente, la percepción hace patente que el

árbol mismo (y no una copia o representación del mismo) se presenta a alguien de cierta manera.<sup>41</sup>

Esta postura no sólo tiene la ventaja de acoplarse razonablemente al modo como intuitivamente se desarrolla ordinariamente nuestra experiencia, sino que es además económica desde un punto de vista explicativo, pues se ahorra una innecesaria multiplicación de los conceptos que intervienen en la explicación. Sin embargo, volviendo a la pregunta inicial, el carácter objetivante que pone de presente la reflexión parece entrar en cierta tensión con el carácter diáfano de las vivencias reflejadas, que acabo de destacar: una reflexión toma por objeto una vivencia, pero lo propio de las vivencias reflejadas no es ser objetos, sino precisamente remitir sin intermediaciones al mundo en el que encontramos objetos de diverso tipo. En lugar de ser un vehículo de acceso al mundo, una vivencia reflejada parece convertirse en un cierto objeto por examinar.<sup>42</sup> Podría señalarse que la manera más natural de superar esta tensión es refinar el concepto de objeto que se aplica al caso de las vivencias reflejadas. Al fin y al cabo, la idea de que una vivencia reflejada es un objeto exactamente en el mismo sentido en que un árbol es objeto de una percepción visual es difícilmente defendible, por decir lo menos.

Llegados a este punto, parecen ofrecerse dos caminos a seguir: o bien defender la idea de que una vivencia reflejada es un objeto *sui generis*, algo que sólo impropriamente puede ser llamado ‘objeto, un “quasi-objeto”, si se quiere (cf. Kortooms, citado en Zahavi 2005), o bien defender la idea de que, pese a las innegables diferencias entre diferentes tipos de objetos, hay una noción mínima de objetualidad que puede aplicarse tanto a una vivencia reflejada como a un objeto públicamente perceptible (Zahavi 1999, 2005). Según Zahavi, dicha noción fenomenológica de objetualidad está dada para Husserl por una noción mínima de trascendencia:

From a phenomenological perspective [...] objecthood is a specific mode of givenness. For Husserl, an object is something that is constituted in a process of objectification. More specifically, he argued that something is given as an object only the moment it is experienced as being in possession of a sort of *transcendence*. It is only when we experience something as a unity within a multiplicity of adumbrations, or as an identity across differences, that is,

---

<sup>41</sup> Una manera alternativa de expresar este punto es afirmar que las vivencias, desde una perspectiva fenomenológica, no son *re-presentaciones* del mundo sino *presentaciones* de éste (cf. Zahavi 2005).

<sup>42</sup> La preocupación por el carácter objetivante de la reflexión está en el centro de la crítica de Natorp-Heidegger que analizaré en el próximo capítulo.

as something that transcends its actual appearance or that can be intended as the same throughout a variety of experiential states, that we experience it as an object. (Zahavi 2005, 64; énfasis en el original)

¿Cómo se relaciona esta concepción mínima de objetualidad con la estructura de la reflexión? De acuerdo con la interpretación de Zahavi, cuando reflexionamos fenomenológicamente sobre una experiencia ésta es dada como la *misma* experiencia que nos era dada prerreflexivamente.<sup>43</sup> Por lo tanto, la identidad de la vivencia atravesaría dos modalidades de dación (la prerreflexiva y la reflexiva) y esto es lo que nos permitiría, según la noción de objetualidad indicada, tomar a la vivencia reflejada como un *objeto*. Sin entrar a analizar aquí los detalles de esta propuesta interpretativa, puede reconocerse que para Husserl la intencionalidad característica de la reflexión está ligada a su carácter objetivante, en la medida en que involucra una cierta fisión en la experiencia, una dualidad de momentos experienciales que se cristalizan en una vivencia reflexiva dirigida a una vivencia reflejada.

### 3. *El carácter fundado de las vivencias reflexivas: la conciencia originaria*

En lugar de crear su objeto *ex nihilo*, la reflexión consiste en un movimiento de objetivación de algo que previamente ya estaba dado a la conciencia. En este sentido, Husserl observa que “[l]a vivencia vivida realmente en cada paso se da, al caer bajo la mirada reflexiva, *como* realmente vivida, como existiendo “ahora”; pero no sólo esto: se da también como habiendo existido hace un momento, y en tanto no era mirada, justo como tal, como no habiendo sido reflejada” (Husserl 1949, 173). La reflexión, en este sentido, sólo es posible porque hay un campo de prerreflexividad del que se resalta o extrae la vivencia reflejada. Por ello los actos de reflexión son actos *fundados*. El fondo de prerreflexividad sobre el que se ejercen las vivencias de reflexión es denominado por Husserl en algunos textos “conciencia originaria” (*Urbewusstsein*). En el curso *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* de 1906/07, por ejemplo, la conciencia originaria es caracterizada como aquella “en la que el dato aún no se ha vuelto

---

<sup>43</sup> “If I reflect upon my present perception, it is given as that which remains identical across the respective differences of pre-reflective and reflective givenness, that is, it is given as the *same* as what was previously experienced unthematically.” (Zahavi 2005, 64)

objetual, pero es, en la que tiene su ser pre-fenomenal [*vorphänomenales Sein*]” (Hua XXIV, 245).<sup>44</sup>

Es importante señalar que el campo de las vivencias originarias o prerreflexivas no es fenomenológico, en el sentido de que no pueda ser tema de investigación. Por el contrario, dice Husserl, “[t]oda la corriente de conciencia, con sus vivencias vividas en el modo de la conciencia irreflejada [*im Modus des unreflektierten Bewusstseins*] puede ser sometido a un estudio de esencias científico, que apunte a una completitud sistemática [...]” (Hua III/1, 147). Además, no debe pasarse por alto la caracterización de las vivencias originarias bajo un tipo de *conciencia* originaria: dichas vivencias están dadas fenomenológicamente, son concientes, pero esto no ocurre en el modo de la reflexividad. La caracterización de la conciencia originaria como esencialmente prerreflexiva implica que aquélla no está caracterizada por la intencionalidad objetivante de las vivencias reflexivas. Gallagher & Zahavi, basados en la teoría husserliana de la conciencia originaria, caracterizan a la conciencia prerreflexiva en los siguientes términos:

[I]t is not thematic or attentive or voluntarily brought about; rather, it is tacit, and very importantly, thoroughly non observational (that is, it is not a kind of introspective observation of myself) and non-objectifying (that is, it does not turn my experience into a perceived or observed object) (Gallagher & Zahavi 2008, 46)

A diferencia de la conciencia reflexiva, la conciencia originaria no surge como resultado de una relación entre distintos momentos estructurales de la experiencia. A lo anterior se suma que, mientras que la reflexión fenomenológica es usualmente el resultado de un propósito explícito de analizar las estructuras de la experiencia, la conciencia originaria no es el resultado de un acto voluntario. Por contraste con la conciencia reflexiva, que es *intencional* en el doble sentido de estar dirigida intencionalmente a una vivencia reflejada y de involucrar un propósito específico, la conciencia originaria no es intencional en ninguno de estos sentidos. Al nivel de la estructura de la atención también hay una importante diferencia entre ambas formas de conciencia. La reflexión usualmente requiere una focalización de la atención sobre la vivencia reflejada, mientras que la conciencia originaria no requiere de dicha focalización para ocurrir.

---

<sup>44</sup> También en *Ideas I* se encuentran algunas indicaciones sobre la conciencia originaria. Allí Husserl habla, por ejemplo, de “vivencias originarias [*Urerlebnisse*] [...] que representan las vivencias absolutamente originarias en sentido fenomenológico.” (Hua III/1, 149) Para una revisión de la terminología empleada por Husserl en conexión con la conciencia originaria, cf. Liangkang 1998.

Por último, la conciencia originaria no es, a diferencia de la reflexión, una ocurrencia ocasional, sino el modo como las vivencias se dan originalmente.

La anterior caracterización permite vislumbrar en qué sentido las vivencias reflexivas son, en el marco de la propuesta de Husserl, vivencias fundadas, pero también sugiere la importante pregunta acerca de cómo entender esta relación de fundamentación. Dado el contraste sugerido por Husserl e intérpretes como Zahavi y Gallagher entre la conciencia originaria y la conciencia reflexiva, ¿cómo pueden articularse ambas modalidades de conciencia en la reflexión? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de esta articulación? Como Zahavi observa, “the two modes of self-awareness must share a certain affinity, a certain structural similarity. Otherwise it would be impossible to explain how the pre-reflective cogito could ever give rise to reflection” (2005, 92). De acuerdo con su interpretación, la semejanza estructural que hace posible que la conciencia prerreflexiva dé lugar a la reflexión se encuentra al nivel de la temporalidad. La noción husserliana de retención jugaría en este sentido un papel fundamental:

When reflection sets in, it initially grasps something that has just elapsed, namely the motivating phase of the act reflected upon. The reason this phase can still be thematized by the subsequent reflection is that it does not disappear, but is retained in the *retention*; thus Husserl could claim that retention is a condition of possibility for reflection. It is owing to the retention that consciousness can be made into an object (Hua 10/119) or to rephrase it, reflection can take place only if a *temporal horizon* has been established (Zahavi 2005, 55; énfasis en el original)

Husserl, en efecto, adjudica a la retención un papel fundamental de cara a la cuestión de qué posibilita la conciencia reflexiva: “A la retención debemos, en suma, el que la conciencia pueda ser objetivada” (Husserl 2002, 142).<sup>45</sup> No obstante, es importante destacar que incluso si la retención hace posible la reflexión, la retención misma, según Husserl (2002, 141), no involucra la objetivación de la fase de la experiencia retenida (cf. Zahavi (1999, 76).<sup>46</sup> Si lo hiciera, al nivel de la conciencia originaria se presentaría ya una objetivación de las vivencias, cuando dicha objetivación, como hemos visto, es el rasgo distintivo de la reflexión. ¿Cómo podemos

---

<sup>45</sup> “[...] [P]orque hay protoconciencia y hay retenciones, existe la posibilidad de dirigir la mirada reflexiva a la vivencia constitutiva y a las fases constituyentes” (Husserl 2002, 143).

<sup>46</sup> “La retención misma no es un volver la vista que objetive la fase transcurrida: teniendo asida la fase que ha transcurrido, yo vivo la fase presente; “incorporo” –gracias a la retención- la fase presente y estoy dirigido a lo por venir (en una protensión).” (Husserl 2002, 141)

entender, entonces, la afirmación según la cual “reflection can take place only if a temporal horizon has been established”? Esta afirmación sugiere que el horizonte temporal es establecido prerreflexivamente. De acuerdo con esta interpretación, la conciencia originaria está ya estructurada temporalmente, según la unidad ecstática dada por la estructura de retención-impresión-protensión. Esta unidad es caracterizada como ecstática en la medida en que estos tres componentes no vienen ‘antes’ o ‘después’ del otro, sino que están dados ‘conjuntamente’, es decir, están dados sincrónicamente como un todo unificado en cada momento (Zahavi 2005, 57). Por lo tanto, la conciencia reflexiva requeriría un horizonte temporal en la medida en que requiere una diferenciación temporal entre retención-impresión-protensión, triple estructura que pertenece a la dimensión prerreflexiva de la conciencia interna del tiempo.<sup>47</sup>

Más en detalle, la reflexión parece requerir esta triple estructura en dos sentidos: en primer lugar, sin tal diferenciación temporal no habría un momento de retención y, por lo tanto, no habría un contenido conscientemente retenido que la conciencia reflexiva pudiera aprehender reflexivamente. En segundo lugar, un acto de reflexión está *él mismo* dado según la modalidad de la conciencia originaria, es decir, es él mismo consciente antes de que la reflexión se itere en un acto de grado superior que tome a la primera reflexión como una vivencia reflejada. De hecho, cabe muy bien contemplar la posibilidad de que dicha reflexión de grado superior nunca llegue a realizarse, pero esto no nos inclinaría a pensar que la primera reflexión no fue consciente. Por el contrario, resulta mucho más plausible afirmar que fue consciente originariamente, del mismo modo que lo son el resto de vivencias antes de la reflexión. Para tomar un ejemplo, de acuerdo con este planteamiento, la vivencia de reflexionar sobre un centauro es consciente, está ella misma dada bajo la modalidad de la conciencia originaria, antes de ejecutar cualquier reflexión de segundo grado que la tome por objeto. Puede que nunca llegue a reflexionar sobre mi reflexión, pero esto no priva a esta última de su carácter consciente. Esta idea no sólo resulta fenomenológicamente plausible, sino que explica por qué la conciencia originaria no requiere de una conciencia más básica que explique su ocurrencia.

---

<sup>47</sup> “The reason reflection remains a permanent possibility is precisely that pre-reflective self-consciousness already entails a temporal articulation and differentiated infrastructure (Sartre 1943, 113, 194). In fact, reflection draws on the unity of unification and differentiation inherent in the pre-reflective lived experience: its ecstatic centered structure of protending, presencing, retaining.” (Zahavi 2005, 92)

La conciencia originaria se presenta, en este orden de ideas, como una dimensión transversal y básica del darse de las vivencias. Este último punto parece ser crucial para explicar la semejanza estructural entre una vivencia reflexiva y una correspondiente vivencia reflejada y, por lo tanto, para explicar cómo se pueden articular la conciencia originaria y la conciencia reflexiva fundada sobre la primera.

No obstante, a pesar de que esta interpretación resulta de enorme interés para aclarar el carácter fundado de las vivencias reflexivas, también suscita un importante interrogante. ¿Hasta qué punto es suficiente la semejanza estructural entre la conciencia originaria y la conciencia reflexiva para aclarar lo que ocurre cuando tiene lugar un acto de reflexión? Husserl, en ocasiones, enfatiza la continuidad entre conciencia originaria y conciencia reflexiva, por ejemplo cuando observa, refiriéndose a los actos de reflexión y rememoración, que “[e]stos actos se hallan con la retención en relación de cumplimiento” (2002, 141). Esta afirmación sugiere que los actos de reflexión y rememoración llevan a cumplimiento una intencionalidad que ya es inherente a la retención. Pero la conciencia reflexiva no sólo surge del campo de la conciencia originaria, sino que, en cierta medida *la transforma* y, en particular, transforma su estructura temporal. El mismo Zahavi observa que, para Husserl, “reflection imposes a new temporal form upon our consciousness” (Zahavi 2005, 66). Al nivel de la vivencia reflejada, esta nueva forma temporal es la de un objeto temporal inmanente, es decir, uno que dura secuencialmente a lo largo del tiempo, según un antes, un ahora y un después.

Por contraste, la estructura temporal de la conciencia originaria no parece responder a la misma caracterización. Como he sugerido antes, las retenciones y protensiones no son ‘pasadas’ o ‘futuras’ con respecto a la impresión primaria, pero incluso decir que estos tres momentos estructurales son ‘simultáneos’ puede llevar a confusiones, en la medida en que la noción de simultaneidad está anclada en una concepción secuencial de la temporalidad de la conciencia originaria (Zahavi 1999, 81). Un problema central que surge al modelar la temporalidad de la conciencia originaria sobre la base de la temporalidad secuencial de objetos temporales inmanentes, como melodías o vivencias reflejadas, es que se priva a la conciencia originaria de su carácter originario. No resultaría adecuada para explicar nuestra conciencia de

la sucesión - uno de los propósitos centrales de la fenomenología husserliana de la conciencia interna del tiempo - pues resultaría ella misma una forma de sucesión.<sup>48</sup>

En síntesis, si seguimos la interpretación de Zahavi y varias importantes indicaciones de Husserl, la conciencia originaria y la conciencia reflexiva comparten una infraestructura temporal, que hace posible a la conciencia reflexiva. Sin embargo, por otra parte, la conciencia reflexiva, de acuerdo con Zahavi y Husserl, impone una forma temporal radicalmente nueva a la conciencia originaria. La vivencia dada prerreflexivamente no sólo se da de un modo distinto en la reflexión, en el mismo sentido en el que, por ejemplo, un árbol se da visualmente de modo distinto desde las distintas posiciones que puede asumir un observador. La vivencia prerreflexiva y la vivencia reflejada se dan como algo *fundamentalmente* distinto por lo que se refiere a su estructura temporal.

#### 4. *El carácter modificador de las vivencias reflexivas*

En la *Introducción a las Investigaciones Lógicas* Husserl hace la siguiente observación: “Una dificultad muy estudiada que parece combatir en principio la posibilidad de toda descripción inmanente de actos psíquicos y –en fácil transposición– la posibilidad de una teoría fenomenológica de la esencia, consiste en que al pasar de la ejecución ingenua de los actos a la actitud de la reflexión y respectivamente a la ejecución de los actos pertenecientes a esta reflexión, los actos primeros han de modificarse necesariamente.” (Husserl 2001<sup>a</sup>, 221) En *Ideas I* reitera el carácter modificador de la reflexión, en los siguientes términos: “De modificación se habla aquí en la medida en que cada reflexión surge de manera esencial de cambios de actitud [*Einstellungsänderungen*], a través de los cuales una vivencia predada, o dato de experiencia [*Erlebnisdatum*] (lo irreflejado) experimenta una cierta transformación [*Umwandlung*], precisamente en el modo de la conciencia reflejada (o lo consciente [*Bewusstsein*])” (Hua III/1, 148; trad. mía). En el apartado anterior he analizado el rasgo de la conciencia reflexiva que hace posible este carácter modificador de la reflexión, y he destacado el papel de la estructura temporal de la conciencia al dar cuenta tanto del carácter fundado como modificador de la misma.

---

<sup>48</sup> Sobre la temática de la temporalidad, vid. Zahavi 1999, 63-90.

¿En qué consiste la transformación que introduce la reflexión? ¿Acaso distorsiona la reflexión a la vivencia prerreflexiva hasta el punto de hacerla irreconocible? En dado caso, ¿cómo sabríamos acerca de esta presunta distorsión? En los próximos capítulos volveré sobre estos interrogantes. Por lo pronto, me interesa destacar dos puntos en conexión con el tema de la modificación reflexiva, con el fin de delimitar los derroteros de la investigación y descartar las lecturas menos promisorias. En primer lugar, es claro que la modificación reflexiva está ligada a la objetivación, llevada a cabo a través de la reflexión, de la vivencia irreflejada. Sin embargo, sería exagerado interpretar la transición de la vivencia irreflejada a la vivencia reflejada como una reificación propiamente dicha de la conciencia. Interpretar a la vivencia reflejada como una cosa que habita la conciencia, mediando la relación de ésta con el mundo, resulta problemático, ya que las vivencias perderían el decisivo carácter diáfano que les adjudica el planteamiento fenomenológico. Éste correría el riesgo de degenerar en un cierto tipo de representacionalismo y la auténtica lección de la intencionalidad caería en el olvido. Heidegger nota agudamente el riesgo de suscribir esta lectura de la postura de Husserl, en los siguientes términos: “La reflexión no es sobre los procesos psíquicos, sino sobre el modo de comportamiento respecto del mundo objetivo. Por tanto, es una tergiversación fundamental caracterizar la fenomenología de Husserl como fenomenología de los actos o como psicología trascendental, como Scheler hace” (2006c, 262).

En este orden de ideas, la centralidad que tiene la reflexión en el marco de la fenomenología husserliana no implica que esta última esté interesada en las vivencias como acontecimientos psíquicos reales, por distinción con los acontecimientos reales del mundo externo. El interés fenomenológico por la esfera de las vivencias se justifica, en cambio, por la remisión intrínseca de éstas al mundo, y ésta parece ser la manera más adecuada de hacer justicia a la intencionalidad de la conciencia. Lo anterior, sin embargo, no implica que la modificación reflexiva no pueda resultar problemática desde una perspectiva fenomenológica. Incluso si la modificación reflexiva no cosifica propiamente a la conciencia, parece claro que la modifica en algún sentido y este rasgo de la reflexión alimenta diversos reparos. ¿Hasta dónde llega esta modificación? ¿Está en condiciones la reflexión fenomenológica de cumplir aquello que promete, es decir, de tematizar la esfera de la dación ciñéndose al modo como ésta se da?

Husserl, como ya he indicado, reconoce abiertamente el carácter modificador de la reflexión, pero no ve en éste un obstáculo serio para la investigación fenomenológica. En un

texto contenido en el volumen *Zur Phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass* categoriza a la reflexión dentro de las modificaciones de conciencia (Hua XXXIV, 191) y observa lo siguiente: “Modifikation ist ja nicht ein Andersgewordenes und nun anderes, das von dem modifizierten Ursprung nichts mehr impliziert, vielmehr Bewusstseinsmodifikation ist [...] Bewusstsein vom Modifizierten als solchem, also Bewusstsein von einem anderen Bewusstsein, aber als in einem modifizierenden Bewusstsein Bewussten” (Hua XXXIV, 190) Si uno de los reparos centrales en contra de la reflexión es que la modificación reflexiva pierde de vista a la conciencia originaria que pretende capturar, en este pasaje Husserl sugiere una inversión del planteamiento de esta problemática. Si entendemos la modificación de conciencia como una *conciencia de lo modificado* y, más aún, como una relación entre tipos de conciencia, como “conciencia de una conciencia”, la idea de que la conciencia originaria consiste en un conjunto de datos externos a la reflexión que ésta se propone capturar o recuperar se ve considerablemente debilitada. La relación entre conciencia reflexiva y conciencia originaria no sería análoga a la que se da entre una copia y un original, y concebir a la reflexión como una reproducción o representación de la conciencia originaria implicaría una interpretación inadecuada de su estructura. Volveré sobre las observaciones de Husserl a propósito de los reparos acerca de los rendimientos de la reflexión luego de analizar, en el próximo capítulo, la crítica de Natorp-Heidegger a ésta.

## Capítulo IV

### La crítica de Natorp-Heidegger a la reflexión fenomenológica

#### 1. Preliminares

En el *Kriegnotssemester* de 1919 Heidegger presenta y discute dos objeciones a la investigación fenomenológica que atribuye, al menos parcialmente, al filósofo neokantiano Paul Natorp, “el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología” (Heidegger 2005, 122). La primera objeción discutida por Heidegger se refiere al carácter objetivante del método fenomenológico de la descripción reflexiva:

La mirada reflexiva convierte una vivencia que inicialmente no era observada, que se vivía simplemente de manera arreflexiva, en una vivencia observada. La observamos. En la reflexión la tenemos delante de nosotros, estamos dirigidos hacia ella y la convertimos en un objeto sin más, es decir, en la reflexión adoptamos una actitud teórica. Todo comportamiento teórico, dijimos, implica una privación de vida. [...] Colocamos las vivencias delante de nosotros, *arrancándolas* del vivir inmediato; metemos la mano, por así decirlo, en la corriente fluctuante de las vivencias y entresacamos una o varias vivencias, es decir “detenemos la corriente”, como dice Natorp, el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología (Heidegger 2005, 122)

Por lo que se refiere a la segunda crítica, ésta se enfoca en el carácter descriptivo del método fenomenológico:

La pretensión de la fenomenología de querer ser puramente descriptiva no altera su carácter teórico. Pues también la descripción se realiza por medio de conceptos; describir es un traducir algo en términos universales, es un “subsumir” (Natorp); ya presupone cierto tipo de formación conceptual y, por ello, de “abstracción” (Natorp) y teoría, es decir, de “mediación” (Natorp). (*Ibid.*)

Objetivación y lenguaje son, pues, las dos claves para entender estas objeciones y en lo que sigue me centraré en el primer concepto, para enlazarlo con el tema de la presente investigación. Antes de todo, ¿hasta qué punto puede adjudicarse a Heidegger y/o a Natorp el

planteamiento de esta objeción? A primera vista, y a juzgar por el texto, ambos parecen coincidir en las dos objeciones y sus posiciones podrían caracterizarse plausiblemente como complementarias. Heidegger parece simplemente asumir como propias las objeciones de Natorp y desarrollarlas ulteriormente. Sin embargo, el asunto no es tan claro. En primer lugar, con respecto a la primera objeción, porque para algunos intérpretes no es claro que Heidegger acepte la crítica de Natorp a la reflexión. Mientras que, como señala Zahavi, “[a]ccording to a reading advocated by for instance Kisiel and von Herrmann, Heidegger basically accepts Natorp’s criticism of reflective phenomenology, and instead sets out to develop a hermeneutical alternative that rejects the methodological use of reflection and seeks to base phenomenology on an a-theoretical, non-objectifying, and non-reflective form of understanding (Kisiel 1995, pp. 47, 376; von Herrmann 2000, p. 23)” (Zahavi 2003, 330), Crowell afirma que Heidegger en realidad se reapropia de la figura fenomenológica de la reflexividad.<sup>49</sup> Cai, por su parte, observa que “[t]he text shows a certain ambiguity with regard to whether Heidegger sides with Natorp in criticizing the methodology of phenomenology”. (Cai 2011, 61) Si nos remitimos a Natorp mismo, la afirmación de que Heidegger se está limitando a apropiarse de una objeción que el primero ha hecho a Husserl resulta aún más problemática.

En su ensayo de 1918 “Husserls “Ideen zu einer reinen Phänomenologie””, Natorp empieza por señalar que su crítica a Husserl resulta aún más acuciosa para alguien que, como Natorp mismo, “sich in einer Reihe fundamentaler Voraussetzungen von Anfang an mit ihm [Husserl] auf gleicher Linie findet” (Natorp 1918, 224). Y dentro de las presuposiciones que Natorp declara compartir con Husserl está el hecho de que en la reflexión no se crea, por decirlo así, una “segunda objetividad (*doppelte Gegenständlichkeit*)” (*Ibid.*, 236), es decir, una objetividad constituida por los actos a los que se dirigen los actos reflexivos. Por el contrario, Natorp declara concordar con Husserl en la afirmación de que “[...] eine “Reflexion” jederzeit

---

<sup>49</sup> “If Heidegger made these objections his own we should expect him to abandon the phenomenological notions of justification through intuitive evidence, the priority of reflection over rational reconstruction, and the commitment to a language arising from submission to the It of “the KNS experience.” But things are not so simple. Instead he proposes a “form of access which hermeneutics calls understanding . . . a certain familiarity which life already has of itself and which phenomenology needs only to repeat,” a “streaming return of experiencing life upon already experienced life” which is “the immanent historicity of life” (GH 48). Further, in WS 1921–22 Heidegger will seek “in life and on life itself” (GA 61:88) for a language of “less intrusive pre-concepts or pre-concepts which at once reach back into life’s motivation and for ward into its tendency” (GH 48)—“formal-indicating” (formal-anzeigende ) concepts that neither objectify nor describe, but interpret.” (Crowell 2001, 123)

möglich sein muss, die von den Gegenständlichkeiten jeder Art und Stufe [...] auf das “reine”, d. i. Schlechthin *vorgegeständliche* Bewusstsein den Weg zurück sucht.” (*Ibid.*; énfasis en el original)

Esto sugiere, curiosamente, que, de acuerdo con la interpretación que Natorp presenta de los planteamientos de Husserl, la reflexión se dirige a una conciencia *pre-objetual*. ¿En dónde está, entonces, el problema de la objetivación reflexiva, que juega un papel central en el primer pasaje de Heidegger que he citado al inicio de la sección? ¿Y con base en qué afirma Heidegger que Natorp es el único que hasta la fecha ha elevado objeciones relevantes a la fenomenología? Natorp, en efecto, critica a Husserl, pero su crítica no se dirige directamente al carácter objetivante de la reflexión, sino al carácter *inmediato* que Husserl adjudica al conocimiento reflexivo. Para Natorp, el conocimiento que podemos tener de la conciencia operante es siempre resultado de una mediación a través de la objetivación. Una vez objetivada en la reflexión, según él, nos debemos remontar *reconstructivamente* a la conciencia operante, no objetivada. Sin embargo, Husserl, según Natorp, no reconoce este último paso, porque confía en la inmediatez del conocimiento reflexivo. Con esto pasa por alto el carácter modificador de la reflexión, que Natorp describe sugestivamente de esta manera: “der Strom im Strömen ist etwas anderes, als was von ihm in der Reflexion erfasst und festgehalten wird” (*Ibid.*, 237).

¿En qué nos deja esto, con respecto a la objeción heideggeriana? ¿Se trata de una objeción ya planteada por Natorp, que Heidegger simplemente se limita a asumir? La respuesta más acertada parece ser: sí y no. En efecto, Natorp *apunta* al asunto de la objetivación reflexiva, pero como Cai ha argumentado persuasivamente, es Heidegger quien convierte este asunto en una objeción a Husserl: “[...] Natorp does not argue against the fact that phenomenology takes up a method of reflection and hence objectifies the lived experience; rather, what he criticizes is the view that there can be an immediate and ultimate description of the experience in terms of reflection for, according to him, experience allows no such pure description once and for all, but can only be reached via reconstruction [...]” (Cai 2011, 60) Así pues, para Natorp, el carácter objetivante de la reflexión fenomenológica no es *de por sí* criticable, como podría fácilmente inferirse de la presentación de Heidegger. La objetivación reflexiva no es para Natorp una metodología eliminable, sino *una parte integral de su método de reconstrucción*, que aspira a remontarse desde la experiencia reflejada y, por ende, objetivada a la subjetividad

actuante. (Cf. Natorp 1912). Por contraste, para Heidegger, como veremos, la objetivación reflexiva es intrínsecamente cuestionable.

En razón de las distintas voces que se entrecruzan en la primera crítica de Heidegger que he citado al inicio, y atendiendo al hecho de que Heidegger toma impulsos de Natorp para formularla, he caracterizado a dicha crítica, en el título de este capítulo, como “la crítica de Natorp-Heidegger a la reflexión fenomenológica”. No obstante, el anterior análisis nos permite ver que se trata, en esencia, de una crítica de Heidegger a la reflexión, y por esto en adelante me referiré a ella de este último modo. En la medida en que la reflexión fenomenológica se basa en una objetivación de las vivencias y este rasgo, como hemos visto en el capítulo anterior, es central en la comprensión husserliana de la reflexión, puede decirse que Heidegger ataca uno de los presupuestos metodológicos fundamentales de la propuesta de Husserl. El blanco de Heidegger es un modelo de la reflexión que, asumiendo una perspectiva teórica, objetiva a las vivencias y les induce lo que llama una “privación de vida” [*Entlebung*]. En el primer pasaje arriba citado, Heidegger vincula a la reflexión con la observación y la objetivación de las vivencias. Dado que, para Heidegger, la objetivación de las vivencias es resultado de asumir una “actitud teórica”, que por ser objetivante trae consigo una *Entlebung* de la experiencia originaria, a continuación me detendré en la crítica heideggeriana de dicha actitud, para luego analizar las repercusiones de esta discusión en su crítica a la reflexión.

## 2. La crítica heideggeriana de lo teórico en el KNS

En el KNS, Heidegger rechaza enfáticamente que la actitud teórica resulte apropiada para los propósitos de una fenomenología como ciencia originaria (*Urwissenschaft*) (Heidegger 2005, 75), ya que aquella actitud trae consigo inevitablemente una distorsión de la experiencia pre-teórica del mundo circundante. Esta experiencia se basa en una relación de familiaridad, significatividad y proximidad con el entorno, y no en la perspectiva distanciada y presuntamente neutral a la que teorías de diverso tipo pretenden someterlo. La experiencia del mundo circundante es descrita en el KNS a partir de la experiencia de entrar al aula de clase y ver la cátedra desde la cual el profesor dicta la lección. Lo que se destaca en primer lugar sobre esta vivencia es que ésta no resulta de la sumatoria de determinadas sensaciones, percepciones de formas, de la percepción de una cosa o de un objeto de uso. Esto no significa que no se vea

el color marrón de la cátedra, sino simplemente que no se ve como sensación de marrón: “[v]eo algo marrón, mas en una única conexión significativa con la cátedra.” (*Ibid.*, 102) En otras palabras, lo que se ve no son fragmentos que se ensamblen progresivamente en una vivencia, sino que de entrada se ve la cátedra desde la que el profesor habla: “En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la caja como si se tratara de una etiqueta.” (*Ibid.*, 86)

Heidegger no pretende negar que mediante un procedimiento abstractivo sea posible, partiendo de la vivencia de ver la cátedra, llegar hasta la sensación de marrón y convertirla en un objeto de consideración. En tal caso, señala, “se muestra [la sensación de marrón] como algo primariamente dado.” (*Ibid.*, 103) Sin embargo, el costo de que la sensación esté dada de este modo sería la destrucción del mundo circundante: “el proceso de la creciente objetivación desemboca en un proceso de privación de vida” (*Ibid.*, 109). Y aquello que hace posible la tendencia a la objetivación es, según Heidegger, el estar instalado en una actitud teórica. El carácter presuntamente primario de la sensación como objeto sólo se muestra, entonces, en la medida en que uno se encuentra instalado ya en la actitud teórica. Esta actitud, por naturaleza, “sólo es posible cuando se destruye la vivencia del mundo circundante” (*Ibid.*, 103). No se trata de dos momentos consecutivos, primero destrucción de esta vivencia y luego asunción de la actitud teórica, sino que una cosa va inextricablemente ligada a la otra: “Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba. El intento de disolver y someter metodológicamente las vivencias a teorías y explicaciones carentes de toda clarificación, no significa una intensificación de las vivencias, no conduce a un mejor conocimiento del mundo circundante”. (*Ibid.*, 104)

La vivencia del ver la cátedra se da desde un entorno inmediato de significatividad y entender este entorno como un conjunto de cosas cargadas suplementariamente con un contenido de significación es, para Heidegger, deformarlo de entrada. Vivir en un entorno (*Umwelt*) significa que todo tiene un primario e irrenunciable carácter significativo, todo, como dice Heidegger, “mundeá” (*es weltet*). Esta descripción no pretende reivindicar un punto de vista ingenuo o pre-filosófico, sino que por el contrario es una tentativa de comprender la vivencia tal como ésta se da, al margen de la teorización que inercialmente se tiende a proyectar

sobre ella. Pero quizás podría objetarse que la vivencia de ver la cátedra es esencialmente dependiente de un cierto contexto social y cultural, a saber, el de una universidad, un ámbito académico, un país, una cultura, una civilización. Esta dificultad, sin embargo, no altera el punto decisivo que Heidegger quiere poner de presente: el momento de significatividad es lo primario, se “da” inmediatamente, “sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa” (*Ibid.*, 88). Así, observa Heidegger, incluso para un campesino de la Selva Negra, o para un negro senegalés que de un momento a otro fuera transportado de su tribu directamente al aula, la cátedra no perdería un momento ineludible de significatividad: “Incluso en el caso de que él [el negro senegalés] viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, ésta tendría para él un significado, un momento significativo.” Vería la cátedra como algo “con lo que no sabría qué hacer”. El significado de la “extrañeza instrumental” y el significado de “cátedra” son absolutamente idénticos en su esencia” (*Ibid.*, 87).

Heidegger sostiene que el “verdadero responsable de la deformación de la problemática [del mundo circundante]” es el “dominio general de lo *teorético*, [el] primado de lo teorético” (*Ibid.*, 105) e incluso habla de “una progresiva y destructiva infección teorética de lo circundante”, que al propagarse en lo circundante suprime su carácter significativo. Esta propagación de lo teorético tiene un carácter progresivo, esto es, procede gradualmente y por ello mismo es rastreable en las series conceptuales mediante las que se teoriza, por ejemplo “cátedra, caja, color marrón, madera, cosa” (*Ibid.*, 107). Por contraste, “lo circundante tiene en sí mismo su genuina auto-mostración [*Sichselbstaussweisung*]” (*Ibid.*, 110) A la teorización, que involucraría un momento irrenunciable de objetivación y distorsión, la fenomenología contrapone, según Heidegger, la auto-mostración. Por ello no se trata para Heidegger de convertir a la vivencia del mundo circundante en un más allá inaccesible, o en un principio caótico e incomprensible. Como lo aclara en una lección del mismo periodo, “[l]a vida no es un enredo caótico de oscuros flujos, ni un principio de fuerza sordo, ni un exceso sin límites que lo enreda todo, sino que *es lo que es sólo como una forma concreta significativa.*” (GA 58, 148; trad. mía). Lo que hay que comprender es la estructuración propia de la vivencia en sí misma y desde sí misma, y esto no debe llevar a ningún misticismo ni irracionalismo.

Lo fundamental es abandonar una comprensión de la vivencia (del mundo circundante y, en general, de toda vivencia) que se sintetiza en los siguientes términos: “La vivencia no es una cosa que exista en bruto, que empiece y acabe como un pro-ceso [que desfila delante de

nosotros]. [...] El vivir y lo vivido como tal no se ensamblan a la manera de objetos existentes.” (Heidegger 2005, 84). La alternativa heideggeriana a la concepción objetual o procesual de la vivencia lo lleva a la caracterización de ésta como *Er-eignis*, (a-propiación), como una apropiación que el vivir cumple con respecto a sí mismo: “apropiación no significa que yo me apropie la vivencia desde fuera o desde cualquier otro lugar; “fuera” y “dentro” tienen aquí tan poco sentido como “físico” y “psíquico”. Las vivencias son fenómenos de a-propiación, en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida vive sólo así.” (*Ibid.*, 91)

Un aspecto crucial de la crítica de Heidegger a lo teórico es su carácter fenomenológico: dicha crítica no puede consistir en reemplazar una serie de presuposiciones por otras, ya que “[...] las presuposiciones y la ausencia de presuposiciones sólo tienen sentido en el marco de lo teórico” (*Ibid.*, 114). Lo que tiene que ser superado no es un problema epistemológico o lógico, sino, como lo pone en el KNS, “el aferramiento profundamente arraigado a lo teórico” (*Ibid.*, 106), “la convicción de que lo teórico representa el estrato básico y fundamental que de alguna manera funda todas las esferas restantes (*Ibid.*, 70), el hecho de que “se asume como algo autoevidente” que “ya siempre y desde el principio se está en lo teórico” (*Ibid.*, 105). Lo teórico se presenta, entonces, como un *problema* a ser tratado, más que como una postura a dejar de lado desde el inicio de la investigación.<sup>50</sup>

En este sentido, Heidegger observa que “[s]e ha de romper con esta primacía de lo teórico, pero no con *el* propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite [*zurückweist*] a algo pre-teórico.” (2005, 71; énfasis en el original) La superación de la actitud teórica se da, por lo tanto, mostrando la fundación de ésta en una experiencia más originaria. En el último pasaje citado se presentan tres alternativas, de las cuales las dos primeras son descartadas y sólo la última aceptada. Examinémoslas una

---

<sup>50</sup> “¿Qué es lo teórico y qué puede aportar? [...] Sería una osadía pretender solucionar hoy un problema que apenas ha sido visto, cuando todavía no se han descubierto los elementos primarios que lo fundan. La única persona a la que inquietaba el problema, Emil Lask, ha muerto. [...] Nosotros tampoco tenemos la pretensión de trazar las líneas fundamentales del problema de la naturaleza y de la génesis significativa de lo teórico. Se trata simplemente de *hacer visible* el problema en el marco de nuestra actual problemática.” (Heidegger 2005: 106) Otro pasaje en donde lo teórico se presenta como un problema es el siguiente: “El problema del “anuncio formal pertenece a la “teoría” del método fenomenológico mismo, y en un sentido lato al problema de lo *teórico*, de los actos teóricos, del fenómeno del distinguir. Más tarde nos atareará este problema por entero.” (Heidegger 2006b, 81)

por una. En primer lugar, ¿por qué se descarta la posibilidad de romper la primacía de lo teórico contraponiendo a ésta una primacía de lo práctico? ¿No sería ésta la manera más natural y efectiva de desentronizar a lo teórico? ¿No es la *praxis* el antídoto más consecuente contra la *teoría*?

El problema central con esta alternativa es que nada garantiza que la antítesis entre la teoría y la *praxis* no esté aún anclada en lo teórico. Como lo destaca von Hermann, pensar que la ruptura de la primacía de lo teórico consiste en su desplazamiento y reemplazo por una primacía de lo práctico presupone que “el comportamiento práctico, la experiencia de mundo referida a la acción, está liberada de su interpretación *teórica* [...]” (von Hermann 2000, 18; trad. mía). En efecto, también la actitud teórica conoce la antítesis entre la teoría y la práctica, pero la esfera de lo práctico es leída ya desde el prisma de la teorización y con esto se halla inevitablemente alterada. Según von Hermann, la diferencia que Heidegger busca tematizar entre lo teórico y lo preteórico no es “lo que nosotros siempre ya conocemos como la diferencia entre lo científico y lo precientífico. [...] La contraposición entre lo teórico y lo pre-teórico, que se plantea en el camino hacia la ciencia originaria [*Urwissenschaft*], surge en primer lugar de la experiencia originaria [*Urerfahrung*] de la esfera pre-teórica” (*Ibid.*, 19).<sup>51</sup>

En segundo lugar, se descarta que la ruptura con el primado de lo teórico consista en introducir “otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva”. ¿Qué motiva el rechazo de esta alternativa? Para empezar, es dudoso que el primado de lo teórico pueda efectivamente romperse tan sólo con la introducción de otra manera de considerar el asunto. Al parecer, una crítica seria a lo teórico no podría basarse en un pluralismo de perspectivas que mantenga intacta la pretensión de legitimidad del primero. Pero hay una motivación de más peso para rechazar esta alternativa, relacionada con el carácter que para Heidegger tiene la crítica fenomenológica misma. En cierto punto del texto, observa que “[d]ado que la fenomenología se basta a sí misma y por medio de sí misma, toda asunción de un punto de vista es un pecado contra su espíritu más propio. Y el *pecado mortal* sería pensar que *ella misma es un punto de vista*” (Heidegger 2005, 134; énfasis en el original). Al margen del

---

<sup>51</sup> “Dieses Vor-theoretische ist gerade nicht das, was z. B. die reflexive Phänomenologie als die vorwissenschaftliche, natürliche Welterfahrung in den Blick nimmt. Denn für die Inblicknahme”. Lo que von Hermann da aquí cuestionablemente por descontado es que la manera en que la esfera preteórica es tenida en cuenta en el marco de la fenomenología husserliana es bajo la figura de la actitud natural, que von Hermann caracteriza como una experiencia de mundo puramente sensorial.

peculiar tono de esta afirmación heideggeriana, considero que el punto crucial tras ella es una cierta concepción de la crítica fenomenológica. En un pasaje del curso *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie*, también dictado en 1919, se sintetiza con claridad este punto:

El criterio fenomenológico es sólo la evidencia comprensora y la comprensión evidente de vivencias, de la vida en y para sí en el eidos. La crítica fenomenológica no es contra-poner [*Wider-legen*], aducir contra-pruebas [*Gegen-Beweise*], sino que la proposición a criticar es comprendida de *donde* provenga su sentido. Crítica es escucha de las auténticas motivaciones. Las motivaciones inauténticas no son [motivaciones] en absoluto, y sólo pueden comprenderse como inauténticas a partir de las auténticas. Lo fenomenológicamente auténtico se muestra a sí mismo como tal, no necesita de un nuevo criterio (teorético). (GA 56/57, 126; trad. mía)

La crítica fenomenológica, como la concibe Heidegger, es una crítica intrínseca o inmanente, que rastrea las motivaciones de la postura a criticar hasta conducir las al suelo fenomenológico de la auto-mostración. Ya en el Capítulo II he tenido ocasión de analizar la crítica inmanente de la fenomenología husserliana que Heidegger desarrolla en *Prolegómenos*. ¿Cómo se desarrolla pues, la crítica heideggeriana de lo teorético en el KNS? ¿Es acaso lo teorético un concepto lo suficientemente homogéneo como para ser subsumido bajo una única categoría? Según Heidegger, la categoría fundamental de lo teorético es la “idea de la cosa”. “Lo cósmico abarca una esfera totalmente originaria, que ha sido destilada a partir de lo circundante. En esta esfera se ha borrado ya la acción del “mundear”. La cosa está simplemente ahí como tal, es decir, es real, existe”. (2005, 108) Lo teorético no sólo es cuestionable porque introduce en el corazón mismo de la vivencia del mundo circundante una fisura entre la cosa experimentada y un polo de yoidad, en el que muy poco queda del “yo histórico” que resuena en la vivencia originaria<sup>52</sup>, sino que introduce además problemas específicamente teoréticos, como el problema de la *existencia* del mundo circundante: “Una pregunta teorética sobre la existencia de mi mundo circundante –una pregunta que penetra en el corazón del mundo, por así decirlo- distorsiona el sentido de ese mundo.” (*Ibid.*, 110)

---

<sup>52</sup> “El yo histórico, por su parte, es des-historizado hasta el punto de quedar reducido a un resto específico de yoidad en correlación con lo cósmico, y sólo manteniéndose en el ámbito de la esfera teorética tiene su ‘quién’, es decir, ¿sólo así resulta ‘accesible’?! ¡Abierto fenomenológicamente!” (*Ibid.*: 108) Sobre esta visión alternativa del yo, además de las escasas menciones en el KNS, se consignan algunas ideas en el *Nachschrift* de Oskar Becker de la lección del semestre de verano de 1919: “Unabgehobenheit des Ich in der Situation. Das Ich braucht nicht im Blick zu sein, es schwimmt in der Situation mit.” (GA 56/57, 206); “Das Ich-Selbst, das „historische“ Ich, ist eine Funktion der „Lebenserfahrung“. Lebenserfahrung ist ein stetig wechselnder Zusammenhang von Situationen, von Motivationsmöglichkeiten.” (*Ibid.*, 208)

En términos provocadores, pero consecuentes con el camino que se sigue en el KNS, Heidegger afirma lo siguiente: “La verdadera solución del problema de la realidad del mundo exterior consiste en comprender que no se trata de un problema, sino de un contrasentido.” (*Ibid.*) Así pues, preguntar teoréticamente por la realidad del mundo circundante es un contrasentido, porque la pregunta distorsiona el sentido de ese mundo: “Lo que no “mundeá”, bien puede ser real y existir, y serlo precisamente por este motivo.” (*Ibid.*, 110). El carácter significativo del mundo circundante se diluye, para Heidegger, cuando se concibe este mundo como un conjunto de cosas provistas de cualidades cósmicas, desmontables una a una hasta llegar a la mera cosa, de la cual sólo puede decirse que es real. La realidad “no es una característica propiamente circundante, sino una característica inherente a la esencia de lo cósmico, una característica específicamente teórica. Lo significativo es de-significado hasta el punto de quedar reducido al simple hecho de ser-real” (*Ibid.*, 108). ¿Pero no está la realidad del mundo *presupuesta* de alguna u otra manera incluso en una descripción fenomenológica de dicho mundo? Al respecto, Heidegger observa que sólo en el marco de una actitud teórica tiene sentido hablar de presuposiciones o incluso de la ausencia de presuposiciones (una crítica a la máxima husserliana de la ‘ausencia de presuposiciones’ (*Voraussetzungslosigkeit*)), porque la idea misma de presuposición remite a una relación de orden lógico entre proposiciones y, por lo tanto, a un planteamiento teórico del problema.

A pesar de la crítica decidida de Heidegger a la actitud teórica, su tratamiento del tema es notablemente cuidadoso. Según Heidegger, hay dos procesos involucrados en el razonamiento teórico: la generalización (*Generalisierung*) y la formalización (*Formalisierung*). El primero consiste en ir ascendiendo gradualmente a determinaciones cada vez más generales, tomando como punto de partida un rasgo perteneciente a un determinado campo temático. Un ejemplo de Heidegger aclara este punto: el marrón es un color, el color es una sensación, la sensación es una experiencia, etc. Mientras que todo color marrón es un color, no todo color es marrón. El campo temático (evidentemente, de tipo teórico) al que está ligada esta generalización es la experiencia perceptual de un objeto físico, y el punto de partida es el rasgo ‘marrón’. Este rasgo es insertado en un campo temático, y el proceso de generalización apunta a la determinación más general, que contendría a todas las demás bajo ella. Al parecer, siguiendo este camino podría llegarse a determinaciones de un rasgo cualquiera: ‘objeto’, y aún más allá el aparente culmen de la generalización: ‘algo’. Pero este último paso, según Heidegger, no puede ser

realizado, porque la aparentemente generalísima determinación del ‘algo’ puede ser aplicada en *cada* etapa del proceso de generalización. En otros términos: por generalización puede pasarse de ‘marrón’ a ‘color’ y de ‘color’ a ‘sensación’, pero puede decirse tanto de ‘color’ como de ‘color’ y de ‘sensación’ que cada uno es ‘algo’, porque ‘algo’ no es una consideración atada a algún campo temático en particular (2005, 137). El paso de ‘marrón’ a ‘algo’ o de ‘experiencia’ a ‘algo’ es un proceso diferente a la generalización. Se trata de la formalización o “teoretización formal” (*Ibid.*, 138).

Mientras que desde la perspectiva de la teorización, los procesos de generalización y formalización permitirían ganar un acceso a los campos temáticos en los que se halla compartimentada la experiencia del mundo, Heidegger sostiene lo contrario: desde la perspectiva de la experiencia originaria del mundo circundante (que, como se ha sugerido, no es para Heidegger *stricto sensu* una perspectiva más entre otras), estos procesos involucran una inevitable des-vivificación. Pero cada uno de los procesos tiene, según Heidegger, diferentes motivaciones (*Ibid.*) y el análisis de éstas lo conduce en el KNS, de cierto modo, a reconsiderar el presunto carácter desvivificador de la formalización. En el marco de la generalización, cada transición a un nivel más alto incrementa el proceso de des-vivificación de la experiencia original. En cambio, en el proceso de formalización, también llamado “teoretización formal”, Heidegger encuentra una posibilidad para ir más allá de lo teórico. ¿Cómo ocurre esto? ‘Algo’ es una determinación que puede ser aplicada no sólo a un objeto hacia el cual se dirige un científico, sino también al mundo y de hecho a cualquier “cosa experienciable”:

La caracterización formal no exige ninguna motivación específica que arranque de algún determinado estadio del proceso de teoretización. Pero tampoco está simplemente atada a la esfera teórica, al ámbito de los objetos en general. La amplitud de la posible caracterización formal y objetiva es obviamente mucho mayor. [...] Lo circundante es algo; lo que tiene valor es algo; lo válido es algo; cualquier cosa mundana, sea –por ejemplo– de tipo estético, religioso o social, es algo. *Todo lo que puede ser vivido es un posible algo, independientemente de su genuino carácter mundano.* El sentido del algo remite justamente a “*lo vivenciable en general*”. (*Ibid.*, 139; énfasis en el original)

Pero, cabría preguntar aquí, ¿no era la idea de cosa el núcleo de la actitud teórica? El algo de la formalización no se identifica para Heidegger con un algo cósmico, sino con “el indicador de la máxima potencialidad de la vida” (*Ibid.*). Como indica, “[l]a indiferencia del algo en general [...] no se identifica de ninguna manera con la privación de vida o con el grado máximo de esta privación, el de la teoretización más sublime”. (*Ibid.*) En la noción del “algo en

general”, que extrae del proceso de formalización, Heidegger encuentra una pista clave para esbozar en el KNS la superación de la actitud teórica. Esto no quiere decir que Heidegger simplemente asuma la legitimidad del proceso de teoretización formal. Pero es a partir de este proceso que allana el camino hacia su propia superación de problema de lo teórico. Por esto, la diferencia entre generalización y formalización resulta especialmente relevante. Así pues, a pesar de la firme condena de lo teórico por parte de Heidegger, el problema de lo teórico no se resuelve simplemente embarcándose en el proyecto de una filosofía ateórica. El camino para resolverlo pasa, más bien, por una aclaración de cómo se origina lo teórico a partir de la vivencia del mundo circundante y del “algo premundano” que indica las potencialidades intrínsecas de la vida: “El algo formal y objetivo *de la cognoscibilidad*, el algo de la teoretización formal, arranca *en primer lugar* de este algo premundano de la vida.” (*Ibid.*, 140; énfasis en el original)

### 3. Reflexión y actitud teórica

¿Cómo repercute este análisis heideggeriano de la actitud teórica en su crítica a la metodología reflexiva de la fenomenología husserliana? Recordemos que para Heidegger la reflexión involucra una concepción procesual y objetivante de una vivencia: “En la reflexión la tenemos delante de nosotros, estamos dirigidos hacia ella y la convertimos en un objeto sin más, es decir, en la reflexión adoptamos una actitud teórica. Todo comportamiento teórico, dijimos, implica una privación de vida. [...]” (Heidegger 2005, 122) La caracterización de las vivencias como procesos que discurren frente a la mirada reflexiva es incapaz, para Heidegger, de capturarlas adecuadamente. Este punto es puesto de relieve en el KNS a partir del análisis de la vivencia de la pregunta “*Gibt es etwas?*”: “La vivencia no es una cosa que exista en bruto, que empiece y acabe como un proceso [que desfila delante de nosotros]. [...] El vivir y lo vivido como tal no se ensamblan a la manera de objetos existentes.” (*Ibid.*, 84) A la caracterización de las vivencias como procesos, Heidegger contrapone la descripción de las mismas como *Ereignisse*:

La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo me la apropio, y ella se apropia de sí misma según su esencia. En el momento en que comprendo la vivencia de esta manera, dejo de comprenderla como un proceso, una cosa o un objeto para pasar a comprenderla como algo completamente nuevo, como una apropiación. No veo algo cósmico, ni una esfera objetivada de cosas y, mucho

menos, un ser físico o psíquico. [...] A-propiación no significa que yo me apropie la vivencia desde fuera o desde cualquier otro lugar; “fuera” y “dentro” tienen aquí tan poco sentido como “físico” y “psíquico”. Las vivencias son fenómenos de a-propiación, en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida vive sólo así. (*Ibid.*, 91)

Sin embargo, en el análisis realizado en la sección anterior hemos visto que la concepción teórica de las vivencias no es homogénea para Heidegger. La distinción entre generalización y formalización ha conducido a reconsiderar la afirmación heideggeriana de que “[t]odo comportamiento teórico [...] implica una privación de vida. [...]” (*Ibid.*, 122), ya que la teoretización formal es “cualitativamente” diferente de la teoretización implícita en la generalización (*Ibid.*, 138) y el sentido del “algo” formal “no se identifica de ninguna manera con la privación de vida [...]” (*Ibid.*, 139) Parece haber entonces dos modelos de teoretización y, en esta medida, resulta pertinente preguntarse por la relación de la reflexión fenomenológica con cada uno de dichos modelos. ¿En cuál de los dos modelos de teoretización podría situarse la metodología reflexiva husserliana?

Ya que la crítica de Heidegger alude a la forma o estructura de la consideración reflexiva, esto es, al hecho de que en ésta una vivencia esté delante de nosotros como un objeto, al modo de ser de la vivencia como objeto, la crítica no parece depender necesariamente de localizar a la vivencia en un complejo temático determinado, ni parece estar ligada al “constreñimiento de los niveles del proceso de privación de vida” (*Ibid.*, 138), como ocurre en la generalización. Resulta más adecuado situar a la reflexión husserliana en el modelo de la teoretización formal. En efecto, tomando como ejemplo la experiencia de ver la cátedra, no es por el hecho de que una reflexión sobre esta vivencia se enfoque en el color marrón o en la forma cúbica de la cátedra, en grados crecientes de abstracción (y desvivificación), que la reflexión resultaría criticable. Independientemente de que esto ocurra o no, el punto central para Heidegger es que lo que aparece en la reflexión tiene la forma de lo objetual y lo procesual. En otras palabras, no es porque la reflexión fenomenológica esté comprometida con un procedimiento de abstracción y desvivificación progresivas que resultaría criticable, sino ante todo porque al tomar como objeto una vivencia la convierte en un algo que está ‘delante’ de quien reflexiona.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Esto no implica que la teoretización formal esté, necesariamente, exenta de cualquier tipo de desvivificación. Pero si se le adjudica a la formalización un componente de desvivificación, la diferencia cualitativa destacada por Heidegger entre generalización y formalización sugiere que habría que distinguir entre la desvivificación progresiva, propia de la generalización y vinculada con “el *específico constreñimiento de los niveles de privación de vida*”

Si la crítica de Heidegger al modelo husserliano de la reflexión se basa en el carácter teórico-formal de ésta, no es claro que la reflexión misma resulte incompatible con el nuevo camino que se sugiere en la páginas finales del KNS y que se sigue elaborando en lecciones posteriores de Heidegger durante este período. En otras palabras, a pesar de lo que algunas afirmaciones sueltas podrían sugerir, la crítica de Heidegger apunta a la reflexión *en tanto que* se asuma como una metodología carente de toda fundación fenomenológica. Según he señalado, la reflexión está ligada al “algo formal y objetivo *de la cognoscibilidad*” (*Ibid.*, 140), pero la crítica de Heidegger no consiste simplemente en poner a un lado o ignorar esta noción, sino en mostrar su carácter fundado sobre “el algo premundano de la vida” (*Ibid.*). Mostrar esta relación de fundamentación no es tan sólo un posible complemento de la crítica de Heidegger a la reflexión, sino un componente central de dicha crítica. Como argumentaré más en detalle en el próximo capítulo, para comprender la confrontación de Heidegger con la fenomenología reflexiva es crucial reparar en que su crítica a la reflexión tiene un carácter fenomenológico, que ya podemos avisorar en este punto: la crítica apunta a remontarse a una dimensión de experiencia más originaria, fundante de la reflexividad.

Por supuesto, el interés de Heidegger no es sostener que la reflexión está fundada sobre una esfera de prerreflexividad con el fin de defender la primacía metodológica de la reflexión, sino para cuestionar esta primacía y remontarse a la esfera sobre la que se basa la reflexión – en este punto su perspectiva difiere claramente de la de Husserl -. En el capítulo anterior hemos visto que una de las características fundamentales que Husserl adjudica a la reflexión es su carácter fundado. Aquí hemos visto que Heidegger, en cierto sentido, comparte esta idea y que sus consideraciones en torno al problema de lo teórico brindan elementos para comprender más en detalle su crítica a la reflexión. En concreto, la distinción entre generalización y formalización permite reconocer la afinidad entre la reflexión fenomenológica y un tipo específico de teorización, la formalización, que juega un papel relevante en la superación heideggeriana de lo teórico.

#### 4. *La ambigüedad entre lo pre- / a-reflexivo y lo pre- / a-teórico*

---

(Heidegger 2005, 138; énfasis en el original), y la desvivificación formal ligada, en el caso de la reflexión, a la objetivación de las vivencias.

Algunos comentaristas de Heidegger no suelen marcar una diferencia clara entre las nociones de prerreflexividad y arreflexividad, ni entre las nociones correlativas de lo preteórico y lo ateorético. En el marco de las consideraciones que he desarrollado antes acerca de la crítica de Heidegger a la reflexión y a lo teórico, distinguir los miembros de cada uno de los anteriores pares de conceptos resulta importante. En efecto, si la crítica de Heidegger cuestiona la *originariedad* de la reflexión y de la teoría lo más acertado sería caracterizar el suelo desde el que se enuncia su crítica como *prerreflexivo* y *preteórico*, en lugar de describirlo como *arreflexivo* y *ateorético*. A primera vista, es evidente que las partículas ‘pre-’ y ‘a-’, antepuestas a un mismo término, no indican el mismo tipo de relación. Mientras que la primera señala una relación de precedencia o anterioridad (temporal, lógica, ontológica, etc.), la segunda indica una relación de privación o negación. Y aunque es posible que una relación de precedencia entre A y B se convierta en una relación de privación, en la que A se convierte en negación de B –es decir, la precedencia, entendida como un incipiente desprendimiento, por decirlo así, se convierte en un desprendimiento definitivo–, es claro también que empleadas simultáneamente y en un mismo sentido de A y de B, ‘A precede a B’ y ‘A es una negación de B’ no son expresiones equivalentes. Estas sencillas consideraciones permiten cuestionar que los conceptos antes señalados se usen como intercambiables, pues con dicho uso se oscurece la relación entre la reflexividad y su ámbito fundante –y, por extensión, entre lo teórico y su ámbito fundante –.

Varios comentaristas, sin embargo, no parecen otorgar a la diferencia entre lo pre- y lo arreflexivo y entre lo pre- y a-teorético peso alguno. Adrián (2002), por ejemplo, observa:

[H]ay dos posibles maneras de aproximarse al ámbito de donación inmediata de las cosas: por un lado, podemos adoptar la actitud teórico-reflexiva de Husserl y, por otro lado, podemos apostar por la actitud ateorético-*prerreflexiva* de Heidegger. Pues bien, dependiendo del tipo de actitud por el que nos inclinemos, las vivencias (Erlebnisse) de la existencia humana se nos darán bien como un proceso (Vorgang) bien como una apropiación (Ereignis). En el caso de la apropiación (Ereignis) [...] nos sumergimos instantánea y *arreflexivamente* en el mundo de la vida, sintonizamos empáticamente con las vivencias que se dan en él [...]. (en Heidegger, 2002: 96; cursivas mías.)

Esta caracterización suscita varias preguntas: ¿Cómo puede una actitud *prerreflexiva* permitir o propiciar que nos sumerjamos “*arreflexivamente* en el mundo de la vida”? *Stricto sensu*, ¿no sería más acertado afirmar que una actitud prerreflexiva propicia que nos sumerjamos prerreflexivamente en dicho mundo? El problema no es simplemente terminológico. Lo que se

juega aquí es la legitimidad de la lectura dicotómica que ve en la reflexión el criterio para distinguir dos vertientes incompatibles de la investigación fenomenológica. En von Hermann la ambigüedad entre lo prerreflexivo y lo arreflexivo es especialmente patente y generalizada:

En el aspecto temático, la filosofía venidera es aprehendida [en el KNS] como ciencia originaria preteórica [*vor-theoretische Urwissenschaft*] de la esfera preteórica [*vor-theoretischen*] de la vida y de las vivencias. En concordancia con este campo temático de investigación se determina la manera metódica de proceder de la ciencia originaria como fenomenología hermenéutica, que igualmente no es de naturaleza teórica, sino ateorética [*a-theoretisch*]. Pero en la medida en que lo teórico es de por sí [zugleich] reflexión, la ciencia originaria y la fenomenología hermenéutica son de carácter arreflexivo [*a-reflexiven*]. Como ciencia originaria pre- o a-teórica [*vor- oder a-theoretische*] la filosofía venidera se constituye en su discusión con la filosofía habitual, enraizada en lo teórico. Como fenomenología hermenéutica arreflexiva [*a-reflexive*] se gana a sí misma a partir de la delimitación con respecto a la fenomenología reflexiva de Husserl. Lo hermenéutico de la fenomenología de Heidegger es por lo tanto equivalente a su carácter ateorético [*a-theoretischem*] y arreflexivo [*a-reflexivem*]. (von Hermann 2000, 11; trad. mía)

En este pasaje von Hermann distingue entre un aspecto temático y un aspecto metódico de la concepción heideggeriana de la filosofía que se plantea en el KNS. A primera vista, esta distinción podría ayudar a esclarecer la relación entre lo pre- y lo a-reflexivo y (-teórico)<sup>54</sup>, ya que temáticamente la *Urwissenschaft* es caracterizada como ciencia preteórica que se ocupa de una esfera *preteórica*, mientras que el método de dicha ciencia, según se dice, es de naturaleza *ateórica*. ¿Se reserva entonces el carácter preteórico para el aspecto temático y el carácter ateorético para el aspecto metódico? Si la respuesta a esto es afirmativa, “en la medida en que lo teórico es de por sí reflexión”, habría que concluir que la ciencia originaria es *temáticamente* prerreflexiva, y no “arreflexiva”, como se dice en el pasaje. En segundo lugar, la idea misma de que una temática preteórica pueda ser abordada con un método ateorético parece conducir a dificultades: si suponemos que hay una diferencia entre el pre- y el a-, ¿cómo puede estar un método ateorético en condiciones de tematizar hermenéuticamente una esfera preteórica?

Más aún, dado que para el joven Heidegger el método, lejos de ser externo a la cosa misma, es la expresión de una autocomprensión que se encuentra latente en la vida misma (la esfera temática a la que alude von Hermann), ¿cómo puede engendrar una esfera temática

---

<sup>54</sup> Para von Hermann el ámbito de lo reflexivo coincide con el de lo teórico: “Sofern aber das Theoretische zugleich Reflexion ist [...]” (*Ibid.*, 11); “Alles Reflexive gehört aber in das Theoretische.” (*Ibid.*, 91). Con base en esto establecemos que desde su posición es legítima la equivalencia entre lo prerreflexivo y lo preteórico, por una parte, y entre lo arreflexivo y lo ateorético, por otra.

preteórica un método ateorético, a través del cual se comprende a sí misma? La comprensión, según Heidegger, es un *modo de ser* de la vida misma, que no tiene que ver con una relación cognoscitiva entre dos polos, ni tampoco con un polo que se dirija cognoscitivamente a sí mismo. Si la interpretación es una estructura ontológica de la vida, ¿cómo podríamos entender que aquella tenga un carácter ateorético y ésta un carácter preteórico? Von Hermann, por supuesto, está perfectamente al tanto de que el método de la filosofía que se esboza en el KNS no es un dispositivo de reglas que se apliquen sobre un campo temático prefijado, y en este sentido las anteriores preguntas revelan quizás una suspicacia exacerbada.

Toda la dificultad inicial de penetrar la propuesta de Heidegger está precisamente en su deslinde frente a las concepciones tradicionales (teoréticas) del método y de la filosofía, y el detallado comentario de von Hermann al KNS tiene el gran mérito de mostrar paso a paso y de manera ilustrativa este deslinde. Así pues, podría contraargumentarse que lo que parece una ambigüedad entre lo preteórico y lo ateorético es simplemente una cuestión de énfasis, un mecanismo heurístico o expositivo, con el que se acentúa en unos casos el “pre” y en otros el “a”, teniendo a la vista el propósito de mostrar cómo lo que inicia como una demarcación frente a lo teórico se consume, en últimas, en una ruptura con el mismo. En este sentido, podría objetarse a nuestra lectura que ésta sobredimensiona una cuestión de énfasis, y que ésta, en todo caso, tiene poca relevancia para la manera concreta en que Heidegger desarrolla su hermenéutica fenomenológica de la facticidad: que ésta sea pre- o a-teórica poco parece importar de cara a sus rendimientos efectivos como *fenomenología hermenéutica*.

No obstante, es el mismo von Hermann quien al final del pasaje antes citado afirma que “[l]o hermenéutico de la fenomenología de Heidegger es por lo tanto equivalente [*gleichbedeutend*] a su carácter ateorético [*a-theoretischem*] y arreflexivo [*a-reflexivem*]”. Una dilucidación de estos últimos conceptos cobra, por lo tanto obvia relevancia. Inmediatamente luego del pasaje antes citado, von Hermann se pregunta: “¿Pero qué es lo a- y pre-teórico? ¿No es lo que la filosofía y la fenomenología conocen desde siempre como lo precientífico y lo prefilosófico? ¿No es entonces el paso de lo prefilosófico a lo filosófico el paso de lo preteórico a lo teórico?” (*Ibid.*) Su respuesta es que hay una comprensión tradicional (ein *geläufige[s]* Verständnis) de la diferencia entre lo preteórico y lo teórico, que en realidad, por estar ya anclada en lo teórico, obstruye el acceso a la *genuina* esfera de lo preteórico. La

fenomenología preteórica heideggeriana no propugna por un retorno a una ingenuidad prefilosófica, sino que es una nueva manera de hacer filosofía: “Si la esfera de lo a-teorético [*Sphäre des A-theoretischen*] es llevada a un campo de mira [*Blickfeld*] de un ver que no lo desfigure, entonces este ver y la apertura metódica de esta esfera de lo pre-teorético [*dieser Sphäre des Vor-theoretischen*] no tienen ningún carácter teórico-reflexivo, aunque no es un ver y un acceder ingenuo, prefilosófico, sino uno filosófico-científico.” (*Ibid.*, 12) Aquí resulta patente la ambigüedad que hemos señalado: por una parte, la esfera de investigación es caracterizada como ateorética y dos renglones más abajo como preteórica.<sup>55</sup>

Las anteriores observaciones muestra que en algunos comentaristas del joven Heidegger hay un tratamiento ambiguo de las nociones de lo preteórico y lo ateorético (y, correlativamente, en von Hermann, de lo “prerreflexivo” y lo “irreflexivo”). Se tienden a usar una u otra expresión como intercambiables, y en varios casos se usan la una y la otra formando una unidad compacta, como si de por sí se comprendiera esta unificación.<sup>56</sup> Hasta cierto punto, parece que tras el uso de los términos de ‘arreflexividad’ y de ‘lo ateorético’ está la pretensión de acentuar la originalidad del planteamiento heideggeriano. No pretendo sostener aquí, por supuesto, que hay un único uso correcto general de las nociones de lo a- y pre-reflexivo, y de lo a- y pre-teorético. Pero quisiera sugerir que mantener la ambigüedad entre ambos pares de nociones, al dilucidar la relación de la fenomenología heideggeriana con el ámbito de lo teórico, oscurece un aspecto central de la crítica de Heidegger a dicho ámbito: su carácter fenomenológico, de acuerdo con el cual una crítica de lo teórico es indisoluble de una investigación sobre la génesis del mismo y su remisión a una esfera *preteórica* originaria. Como Heidegger lo señala con claridad en el KNS, “se ha de romper con esta primacía de lo teórico, pero no con el propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, *sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético.*” (2005, 71; mi énfasis) En el próximo capítulo mostraré cómo la distinción aquí sugerida entre el ‘a-’ y el ‘pre-’ puede articularse en dos lecturas distintas de la crítica de Heidegger a la reflexión: por una parte, es posible interpretar

---

<sup>55</sup> En el mismo sentido, de modo aún más claro: “Denn die ureigneste Problematik der su fundierenden Urwissenschaft ist die philosophische Erschließung der a- und vor-theoretische Sphäre [...]” (*Ibid.*, 13)

<sup>56</sup> Esta ambigüedad entre lo preteórico y lo ateorético puede encontrarse en múltiples pasajes posteriores del libro de von Hermann. El § 2 del primer ensayo, por ejemplo, lleva por título “El descubrimiento de lo a- o pre-teorético, y la exigencia de romper con la primacía de lo teórico” (von Hermann 2000, 17; trad. mía).

esta crítica como una crítica ateórica, que implica una ruptura en la base de la investigación fenomenológica. Por otra parte, si se concibe la crítica de Heidegger como pre-teórica, resulta más acertado caracterizarla como una crítica fenomenológica, concernida con una cuestión de originalidad.

## Capítulo V

### El debate entre una fenomenología reflexiva y una fenomenología hermenéutica

#### 1. Consideraciones de Husserl en Ideas I sobre el escepticismo con respecto a la reflexión

Tanto para Heidegger como para Husserl la reflexión fenomenológica tiene un indiscutible carácter fundado. Esto, sin embargo, no implica que ambos coincidan en su concepción de la esfera de la prerreflexividad, ni que valoren de la misma manera los rendimientos de la reflexión. Para Husserl, quien reconoce no sólo el carácter fundado sino modificador de la reflexión, esta última es el “método de la conciencia para el conocimiento de la conciencia en general” (1949, 172). Heidegger no confunde la reflexión fenomenológica con la reflexión psicológica, tal como acusa a Scheler de hacerlo (Heidegger 2006c, 262), pero cuestiona la pertinencia fenomenológica de la reflexión para capturar el modo de ser más propio de las vivencias: la reflexión fenomenológica concibiría las vivencias como *Vor-gänge*, mientras que una tematización apropiada de las mismas requiere concebirlas como *Ereignisse*. Aunque no contemos por el momento con una caracterización positiva de esta noción, el contraste con la concepción de las vivencias como *Vor-gänge* brinda una indicación central de la dirección a la que apunta Heidegger. La modificación reflexiva, que es para Husserl una característica intrínseca pero en modo alguno insubsanable del método, resulta ser para Heidegger una falla estructural de la reflexión, que lo motiva a remontarse a un análisis fenomenológico de la esfera sobre la que aquélla se funda.

Husserl estaba al tanto de posibles reparos en contra de la metodología reflexiva. En el §79 de *Ideas I* se detiene en algunas de estas críticas. Dado que sus observaciones podrían, en cierto sentido, ponerse en diálogo con la crítica de Heidegger a la metodología reflexiva analizada en el capítulo anterior, es importante aquí reconstruir y discutir, al menos brevemente, su posición. El interlocutor de Husserl en el párrafo mencionado (“Kritischer Excursus. Die

Phänomenologie und die Schwierigkeiten der “Selbstbeobachtung”), es el psicólogo H. J. Watt. Éste no había dirigido explícitamente objeciones a Husserl, pero este último considera que algunas de las críticas dirigidas por Watt a Theodor Lipps en 1907 podrían aplicarse a su propio planteamiento. El cuestionamiento de Watt se enfoca en el concepto de “vivenciar inmediato” [*unmittelbares Erleben*], que asume como el tema propiamente dicho de la fenomenología. ¿Es posible alcanzar un conocimiento del vivenciar inmediato? Según Watt esto no es posible, dado que el vivenciar inmediato no sería ni un conocimiento ni un objeto de conocimiento, sino “otra cosa”: “Mann kann ja kaum einmal Vermutungen darüber anstellen, wie man zur Erkenntnis des unmittelbaren Erlebens kommt. Denn es ist weder Wissen noch Gegenstand des Wissens, sondern etwas anderes.” (citado en Hua III/1, 152)

Esta observación puede aclararse teniendo en cuenta que Watt opera con una distinción entre vivenciar (*erleben*) y conocer (*wissen*). Mientras que el conocer tiene necesariamente un objeto al que se dirige, el vivenciar inmediato se caracteriza precisamente por no darse como un objeto. Por otra parte, el vivenciar inmediato no es él mismo un tipo de conocer, porque no está dirigido a un objeto de aprehensión cognitiva. Es, observa Watt, una “realidad absoluta [*absolute Wirklichkeit*]” vivenciada como tal (*erlebt*), pero no captada reflexivamente: “Diese Wirklichkeit ist erlebt [nämlich bloss erlebt, nicht “gewusst”, d.i reflektiv erfasst]. Sie ist eben damit absolute Wirklichkeit.” (*Ibid.*) Con la caracterización del vivenciar inmediato como “realidad absoluta” está puesta la base del escepticismo que constituye el núcleo de la objeción de Watt. Si el vivenciar inmediato es una realidad absoluta vivida como tal, pero no conocida, ¿cómo podrían establecerse afirmaciones con respecto a dicha realidad? Como observa, “[...] wie soll man Zustände statuieren, von denen man kein Wissen haben kann, die nur bewusst sind?” (Hua III/1, 152) Para ponerlo en otros términos, ¿cómo podría conocerse algo que, como el vivenciar inmediato, parece por principio repeler la objetualidad requerida por todo conocer?

Hay que destacar que Watt no cuestiona la posibilidad fáctica de la observación de las vivencias (“Beobachten muss man können”), ni la posibilidad misma del vivenciar (“Erleben tut schliesslich jeder”). Pero esta no es su preocupación: “Beobachten muss man können. Erleben tut schliesslich jeder. Nun *wie* er dies nicht. Und wenn er es wüsste, wie könnte er wissen, dass sein Erleben wirklich absolut so ist, wie er es sich denkt? Aus wessen Kopf darf die Phänomenologie fertig ins Leben springen? Ist eine Phänomenologie möglich und in

welchem Sinn?“ (*Ibid.*; énfasis en el original) En otros términos, a pesar de que la posibilidad del vivenciar mismo no está puesta en entredicho, el sujeto que vivencia, como ya se ha dicho, no *sabe* que vivencia, porque este saber le requeriría tomar al vivenciar como un objeto de conocimiento. Pero incluso si pudiera, en algún sentido, saber que vivencia, carecería de un criterio para comprobar el carácter absoluto del vivenciar aprehendido.

Husserl ofrece varias respuestas a esta objeción. En un primer momento, enfatiza que tras la objeción de Watt hay una cuestión psicológica y una cuestión fenomenológica que deben ser distinguidas, y señala que Watt sólo toca la primera cuestión. El presupuesto fenomenológico de Husserl es aquí que la fenomenología es una ciencia de esencias, cuyo objetivo característico es lograr afirmaciones de esencia (*Wesensfeststellungen*) y no de existencia (*Daseinsfeststellungen*) (Hua III/1 153), como lo harían la psicología y otras ciencias positivas. Sin embargo, con la caracterización del vivenciar inmediato como “realidad absoluta”, es claro que Watt se mueve en el horizonte de la segunda problemática, esto es, de la problemática psicológica y no fenomenológica. Pero, según Husserl, de la misma manera que la geometría no se interesa por la existencia misma de las figuras de las que trata, una teoría fenomenológica de esencias no tiene que hacer aserciones sobre la existencia (Hua III/1 153).

Hecha esta salvedad, sin embargo, Husserl concede que a pesar de no tratar con “experiencias” u “observaciones” en el sentido de la actitud natural, como condición principal de su posibilidad la fenomenología hace afirmaciones de esencia sobre vivencias irreflejadas. En otras palabras, incluso si no se le asigna al vivenciar inmediato un carácter de “realidad absoluta”, como Watt, la cuestión acerca de la legitimidad del conocimiento que la fenomenología proclama alcanzar de dicho vivenciar no pierde su relevancia. El escepticismo sugerido por Watt a propósito de la autoobservación parece entonces replantearse para la investigación fenomenológica:

Was sollte aus ihr [der Phänomenologie] werden, wenn sie Aussagen machen dürfte über die Wesen von “gewussten”, reflektierten Erlebnissen, nicht aber über Wesen von Erlebnissen schlechthin? Was sollte werden, wenn “kaum einmal Vermutungen darüber anzustellen Warren, wie man zur Erkenntnis unmittelbaren Erlebens kommt” – bzw. zur Erkenntnis seines Wesens?“ (Hua III/1, 154)

Para Husserl, la cuestión central aquí es cómo valorar el importe epistemológico que la modificación reflexiva traería consigo. Reiteremos que esta pregunta puede plantearse con independencia de concebir a las vivencias irreflejadas como una “realidad absoluta”, a la

manera de Watt. Husserl sugiere que dicha modificación puede considerarse al menos desde dos perspectivas. En primer lugar, desde la perspectiva del acto mismo en que un objeto se da en la experiencia – podemos llamar *noética* a esta perspectiva. El fenomenólogo, de acuerdo con Husserl, alcanza ciertas intuiciones esenciales (*Wesenseinsichten*) acerca del acto en que un objeto se ofrece en la experiencia. Por ejemplo, si imagina un centauro y describe fenomenológicamente el acto de imaginación, esto es, la manera como el objeto de la vivencia (el centauro) se da en ella, puede afirmar que el centauro se ofrece, entre otras características, con ciertas “modalidades de aparición [*Erscheinungsweisen*]” y con ciertas “matizaciones sensoriales [*Empfindungsabschattungen*]” (Hua III/1, 154). Sobre la base de esta experiencia, el fenomenólogo alcanza la intuición esencial o eidética de que dicho objeto puede ser intuido, en general, sólo por medio de dichas estructuras del acto de imaginación. En otras palabras, el fenomenólogo asevera, de acuerdo con Husserl, que de no ser porque el centauro se da por medio de ciertas modalidades de aparición y matizaciones sensoriales no podría haber una experiencia del centauro. Se trataría, por supuesto, de estructuras experienciales, cuyo contenido puede cambiar en distintos actos de imaginación.

No obstante, estas estructuras *no* son aprehendidas en la experiencia misma de imaginar el centauro. Para captarlas, señala Husserl, se requiere la ejecución de una reflexión:

Aber den Kentaur im Blicke habend, habe ich nicht seine Erscheinungsweisen, abschattenden Daten, Auffassungen im Blick, und sein Wesen erfassend, erfasse ich nicht sie und ihr Wesen. Dazu bedarf es gewisser reflektiver Blickwendungen, die aber das ganze Erlebnis in Fluss bringen und modifizieren; und so habe ich in der neuen Ideation ein Neues vor Augen und darf nicht behaupten, dass ich Wesenskomponenten des unreflektierten Erlebnisses gewonnen habe. (Hua III/1, 154-155)

Una dificultad semejante se plantearía para el análisis fenomenológico cuando éste se centra ya no en el acto experiencial y sus estructuras, sino en el objeto intencional mismo correlativo de dicho acto (Hua III/1, 155) – una perspectiva de análisis que puede denominarse *noemática* -, ya que el análisis fenomenológico del objeto intencional depende necesariamente de la adopción de una postura reflexiva sobre el mismo. Para continuar con el ejemplo, al tomar como tema el objeto del acto, el fenomenólogo modifica la experiencia originaria, durante la cual el centauro no está dado como un *objeto* de cierto tipo. Esto sólo ocurriría cuando, en la reflexión fenomenológica, se le adjudica al centauro la propiedad de darse como un objeto intencional susceptible de análisis. Paralelamente, en el campo de la psicología, Watt describe la

modificación reflexiva referida al objeto intencional como una modificación de “la relación objetual de la vivencia a describir”: ““Die Psychologie muss sich klarmachen, dass mit der Selbsoberwachung die gegenständliche Beziehung der zu beschreibenden Erlebnisse verändert wird. Vielleicht hat diese Veränderung eine viel grössere Bedeutung, als man zu glauben geneigt ist.”” (citado en Hua III/1, 155) Con respecto a esta observación, Husserl señala que si Watt tuviera razón, en el momento de constatar, a través de la autoobservación, que en el momento presente prestamos atención a un libro al cual prestábamos atención un momento antes, estaríamos “afirmando demasiado” (*Ibid.*). La razón es, claro está, que para Watt la autoobservación implicaría una transformación de la relación objetual incluida en la vivencia.

No obstante, como ya se ha señalado, para Husserl no es suficiente con destacar la diferencia entre la autoobservación psicológica y la reflexión fenomenológica para defender a esta última del escepticismo que anima la crítica de Watt. También para la investigación fenomenológica puede en cierto sentido replantearse una versión de esta crítica escéptica. Esta crítica señalaría que, dado el carácter modificador de la reflexión, la pretensión de aprehender reflexivamente la esencia de las vivencias carece de fundamentación: “Das erfasste Wesen ist nur Wesen von dem reflektierten Erlebnis, und die Meinung, durch Reflexion absolut gültige Erkenntnisse gewinnen zu können, [...] ist völlig unbegründet.” (Hua III/1, 154)

El argumento básico de Husserl para contrarrestar esta crítica consiste en señalar que el escepticismo acerca de la metodología reflexiva presupone necesariamente esta misma metodología. De modo general, Husserl observa que “[a]ller echte Skeptizismus, welcher Art und Richtung er auch ist, zeigt sich durch den prinzipiellen Widersinn an, dass er in seinen Argumentationen implizite, als Bedingungen der Möglichkeit ihrer Geltung, eben das voraussetzt, was er in seinen Thesen leugnet” (*Ibid.*). La presuposición a la que aquí se refiere Husserl puede ocurrir de diversas maneras. En primer lugar, indica que quien duda del significado cognitivo de la reflexión afirma un contrasentido:

Wer auch nur sagt: Ich bezweifle die Erkenntnisbedeutung der Reflexion, behauptet einen Widersinn. Denn über sein Zweifeln aussagend, reflektiert er, und diese Aussage als gültig hinstellen, setzt voraus, dass die Reflexion den bezweifelten Erkenntniswert wirklich und zweifellos (sc. für die vorliegenden Fälle) *habe*, dass sie die gegenständliche Beziehung *nicht* ändere, dass das unreflektierte Erlebnis im Übergang in die Reflexion sein Wesen nicht einbüsse. (Hua III/1, 155; énfasis en el original)

El argumento de Husserl para concluir que quien afirma ‘duda del significado cognitivo de la reflexión’ incurre en un contrasentido es que la duda de quien hace esta afirmación presupone la reflexión que se pretende poner en duda. No habría otra manera de afirmar la duda de no ser porque se confía implícitamente en que la reflexión que la origina tiene el valor cognitivo que, precisamente, se quiere poner en entredicho. El contrasentido en que caería el escéptico, en este caso, puede calificarse como performativo, en la medida en que la *ejecución* misma de la duda presupone aquello de lo que se pretende dudar.

En segundo lugar, Husserl ofrece un argumento más sustancial, relativo al contenido mismo de la postura escéptica acerca de la reflexión. Según observa, dicha postura asume que hay un conocimiento de las vivencias prerreflexivas, mientras que al mismo tiempo pone en entredicho la posibilidad de dicho conocimiento: “Also beständig wird ein *Wissen* von unreflektierten Erlebnissen, darunter von unreflektierten Reflexionen vorausgesetzt, während zugleich die Möglichkeit solchen Wissens in Frage gestellt wird” (Hua III/1, 155) Así pues, para poner en entredicho el significado cognitivo de la reflexión, sobre la base del carácter modificador de ésta, el escéptico necesariamente tendría que presuponer que aquello que se modifica es *conocido* de algún modo. En esta medida, sin embargo, presupone un conocimiento de las vivencias prerreflexivas, ya que, de otro modo, carecería de una base para afirmar que la reflexión *modifica* dichas vivencias. Sin embargo, al mismo tiempo, el escéptico pone en entredicho la posibilidad de un conocimiento de las vivencias prerreflexivas, ya que el núcleo de su argumento es precisamente la puesta en duda del poder de la reflexión para capturar adecuadamente la esfera de la prerreflexividad.

Husserl evalúa esta postura escéptica con respecto a la reflexión de modo decidido: el conocimiento de la esfera de la prerreflexividad al que el escéptico necesariamente tiene que apelar para hacer inteligible su argumento en contra de la reflexión presupone, como condición de su posibilidad, a la reflexión misma. Según observa, de ser válida la duda del escéptico, “nicht der leiseste Rechtsgrund für die Gewissheit übrig wäre, dass es überhaupt ein unreflektiertes Erlebnis und eine Reflexion gibt und geben kann.” (Hua III/1, 156) Este pasaje sugiere que, para Husserl, la reflexión es presupuesta por el escéptico no sólo por lo que se refiere a la presunta modificación del *contenido* de las vivencias prerreflexivas, sino también en la mera constatación de que *hay* una vivencia prerreflexiva y una reflexión. Esto implica que al

referirse a dichas nociones, el escéptico dependería tácitamente de la reflexión de la que pretende dudar.

Una de las preguntas que suscita la discusión de Husserl con la postura escéptica que he examinado hasta ahora es hasta qué punto el escepticismo acerca de la reflexión es una postura unitaria, o una que puede incluir distintas variedades de escepticismo. A primera vista, la postura escéptica que Husserl deriva a partir de los planteamientos de Watt tiene un carácter radical que parece contrastar con algunas afirmaciones de este último. Después de todo, como hemos visto antes, acerca del carácter modificador de la reflexión, Watt afirma: “Vielleicht hat diese Veränderung eine viel grössere Bedeutung, als man zu glauben geneigt ist.” (citado en Hua III/1, 155) A partir de esta sugerencia, bastante indeterminada, Husserl pasa rápidamente a afirmar que si Watt tuviera razón, en el momento de constatar, a través de la autoobservación, que en el momento presente prestamos atención a un libro al cual prestábamos atención un momento antes, estaríamos “afirmando demasiado” (Hua III/1, 155). Puede cuestionarse que la sugerencia de Watt tenga la drástica implicación que Husserl ve en ella, ante todo porque en aquella observación el sentido específico de la transformación reflexiva no se ha determinado. El punto decisivo radica en esclarecer la naturaleza de la modificación reflexiva inherente a la reflexión.

En el reconocimiento de que dicha modificación tiene lugar concuerdan, al menos, tanto Husserl como el adversario escéptico con el que discute en el párrafo que he considerado en este capítulo. Pero ambos extraen moralejas opuestas de este punto. Husserl no ve aquí ningún obstáculo serio para la investigación fenomenológica, sino un rasgo propio de ésta, y en ocasiones lo caracteriza como un requerimiento de la investigación. Como observa en *Meditaciones Cartesianas*, “[...] la tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella” (Husserl 2005, 77). En otras palabras, hay otra posible perspectiva acerca de la modificación reflexiva, que no ve en ella una limitante para una investigación sobre las vivencias prerreflexivas, sino una precondition para dicha investigación. Para Husserl, una exposición de lo que se encuentra por medio de la reflexión involucra hasta cierto punto una modificación de la vida prerreflexiva, pero dicha modificación no es una deformación que haría a dicha vida irreconocible. Este punto es importante, porque sugiere que, al menos para el Husserl de las *Meditaciones*, la relación entre conciencia reflexiva y

conciencia originaria no tiene que concebirse en los mismos términos de la relación entre una copia y un original, ya que la reflexión sería una *explicitación* de la vida prerreflexiva.<sup>57</sup>

Por contraste, el escéptico ve en la modificación introducida por la reflexión una motivación para cuestionar la legitimidad de esta metodología. Hay que anotar de nuevo, sin embargo, que Husserl parece responder a una versión bastante drástica del escepticismo con respecto a la reflexión. En palabras de Husserl, esta versión se compromete con afirmaciones como las siguientes: “[...] die Möglichkeit bezweifelt wird, *irgendetwas* über den Inhalt des unreflektierten Erlebnisses und über die Leistung der Reflexion zu konstatieren: wie weit sie das ursprüngliche Erlebnis ändere, und ob sie es nicht zu einem total anderen sozusagen verfälsche.” (Hua III/1, 156; énfasis en el original) Con respecto a la postura que critica, Husserl también observa: “[...] also ist es widersinnig, zu behaupten, es sei hier gar nichts Erkennbares, nichts hinsichtlich des Gehalts des unreflektierten Erlebnisses und der Art der Modifikationen, die es erfährt.” (*Ibid.*) No obstante, es claro que un escepticismo menos radical con respecto a los rendimientos de la reflexión es concebible. Un escepticismo moderado cuestionaría parcialmente la pertinencia de la reflexión para tematizar la esfera de la prerreflexividad, sin llegar al extremo de afirmar que *nada* puede conocerse reflexivamente acerca de las vivencias prerreflexivas.

## 2. Interpretaciones de la crítica de Heidegger a la reflexión fenomenológica

Al analizar, en el capítulo anterior, la crítica de Heidegger a la reflexión fenomenológica, he señalado que el punto central por él destacado en su tratamiento del tema es que las vivencias tematizadas en la reflexión fenomenológica adquieren la forma de lo objetual y lo procesual, siendo que originariamente carecen de estas determinaciones. Al tomar como objeto una vivencia, la reflexión fenomenológica la convierte en algo que está ‘delante’ de quien reflexiona. Más específicamente, la crítica de Heidegger a la reflexión se dirige al carácter teórico-formal de ésta, aunque, como también señalé, no es claro que la reflexión misma sea incompatible con el nuevo camino que se sugiere en la páginas finales del KNS y que se sigue elaborando en

---

<sup>57</sup> Sobre este punto, cf. Cai (2011), quien argumenta que hay un giro en el pensamiento de Husserl con respecto a su concepción de la validez de la reflexión fenomenológica. Dado que mi interés es más sistemático que histórico o genealógico, no considero aquí la posible evolución de la postura husserliana con respecto a la reflexión.

lecciones posteriores de Heidegger durante este período. En otras palabras, a pesar de lo que algunas afirmaciones sueltas podrían sugerir, la crítica de Heidegger no parece apuntar a la reflexión *per se*, sino en tanto que se asuma como una metodología carente de toda fundación fenomenológica.<sup>58</sup>

Como hemos visto, el concepto de lo teórico no es homogéneo para el joven Heidegger.<sup>59</sup> Hay dos variedades básicas de lo teórico: la generalización y la formalización (o teorización formal). Dado que no depende de la posibilidad de localizar a las vivencias en complejos temáticos científicos determinados, estructurados en crecientes niveles de abstracción, la reflexión fenomenológica puede ligarse específicamente a la teoretización formal y al “algo formal y objetivo *de la cognoscibilidad*” (Heidegger 2005, 140; énfasis en el original). No obstante, la crítica de Heidegger no pretende invalidar esta noción, sino mostrar su carácter fundado sobre “el algo premundano de la vida” (*Ibid.*). Por supuesto, el interés de Heidegger no es destacar que la reflexión está fundada sobre una esfera de prerreflexividad con el fin de sostener que la reflexión tiene una primacía metodológica, sino para remontarse a la esfera fundante sobre la que se basa la reflexión. Dicha esfera, desde su perspectiva, es el tema propiamente dicho de la fenomenología como ciencia originaria.

Esta presentación de la crítica de Heidegger suscita varias preguntas, a la luz de la sección inmediatamente anterior: ¿Cuál es exactamente la naturaleza de esta crítica? ¿Se trata de una crítica escéptica, que busca cuestionar la validez de hecho de la reflexión? O, por el contrario, ¿tiene la crítica de Heidegger una naturaleza distinta, quizás más radical? ¿Aboga esta crítica por un abandono de la reflexión fenomenológica no por su intrínseca inadecuación para alcanzar lo que promete, sino quizás porque no está ni siquiera en condiciones de prometerlo? Como hemos visto, uno de los contra-argumentos centrales que Husserl ofrece en contra del escepticismo acerca de la reflexión es que la posibilidad misma de poner en duda sus rendimientos la presupone. En otras palabras, *si* una crítica fenomenológica de la reflexión

---

<sup>58</sup> Esta misma lectura ‘fundacionista’ de la relación entre pre-reflexividad y reflexividad es sugerida por Heidegger con claridad casi diez años más tarde, en *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927: “Das Selbst ist dem Dasein ihm selbst da, ohne Reflexion und ohne innere Wahrnehmung, vor aller Reflexion. Die Reflexion im Sinne der Rückwendung ist nur ein Modus der Selbsterfassung, aber nicht die Weise der primären Selbst-Erschliessung.” (GA 24, 26)

<sup>59</sup> Sobre el particular, cf. también Gasché 2010.

tiene necesariamente un carácter reflexivo, dicha crítica está de antemano condenada al fracaso. Tal como está planteado, este argumento parece irrefutable. Por otra parte, sin embargo, hay una manera de construir la crítica de Heidegger que no se compromete con el antecedente del anterior condicional. En efecto, los detractores del método reflexivo podrían argumentar que una parte central de su planteamiento consiste precisamente en que al suelo fenomenológico desde el que se cuestiona la reflexión *no* se accede reflexivamente.

Se abren en este punto al menos dos posibles lecturas de la crítica de Heidegger. Una primera alternativa consiste en leer la crítica de Heidegger como una crítica escéptica. Al señalar que la reflexión involucra una concepción procesual y objetivante de una vivencia (“En la reflexión la tenemos delante de nosotros, estamos dirigidos hacia ella y la convertimos en un objeto sin más, es decir, en la reflexión adoptamos una actitud teórica. Todo comportamiento teórico, dijimos, implica una privación de vida. [...]” (*Ibid.*, 122)), Heidegger estaría poniendo en duda que la reflexión alcance lo que promete. La pregunta crucial, por supuesto, es cómo se alcanzaría el reconocimiento de que las vivencias se presentan como procesos y objetos bajo la mirada reflexiva, ya que éste es el punto clave del cuestionamiento. Supongamos que, con talante husserliano, ejecutamos una reflexión sobre la vivencia de ver la cátedra al entrar al auditorio, con el fin de analizar la estructura noético-noemática de la vivencia. Desde la perspectiva heideggeriana que aquí tomamos en consideración, al reflexionar sobre la vivencia la tomo como objeto, la observo, y con esto la modifico irremediablemente. Incluso si intentara captar la vivencia en su extensión temporal, no pasaría de ser un proceso temporalmente extendido *ante* mí, un *Vor-gang*. Las experiencias en la reflexión, como perspicuamente lo pone Heidegger, “vor dem Blick paradieren, vorbei-marschieren [...]” (GA 58, 123)

¿Pero cómo alcanzo la convicción de que la vivencia se presenta en la reflexión como un proceso o un objeto? Aquí se presentan al menos dos alternativas: esta convicción se puede alcanzar o bien de modo reflexivo, o bien de un modo no reflexivo. Dado que lo que está en juego es la legitimidad de la convicción misma, tendría que haber necesariamente un suelo de evidencia para suscribirla. La pregunta es cómo se accede a este suelo. Supongamos, primero, que a este suelo de evidencia *no* se accede reflexivamente. De acuerdo con una sugerencia de Heidegger en el KNS y un planteamiento desarrollado por von Hermann, podemos asumir que para Heidegger la evidencia no es un asunto de reflexión sino de “simpatía con la vida

[*Lebenssympathie*]” (Heidegger 2005, 133; von Hermann 2000, 92), es decir, de un sumergirse en el flujo experiencial de la vida en el que ésta busca una autocomprensión en sus propios términos, en su propio lenguaje (GA 58, 42: “[...] das Leben immer in seiner eigenen Sprache sich anspricht und sich antwortet [...]”), al margen de toda teorización. En este caso, sin embargo, nos encontraríamos con una discordancia fundamental entre el método para alcanzar la convicción antes mencionada y el contenido de la convicción misma. ¿Acaso es plausible suponer que a través de *Lebenssympathie* podría alcanzarse la convicción de que las vivencias se presentan en la reflexión de manera procesual y objetual? Si “simpatía con la vida”, como señala von Hermann, es la “Gegenwort zur Reflexion” (2000, 92), no parece plausible sostener que a una convicción acerca de la naturaleza modificadora de la reflexión pueda llegarse siguiendo dicho camino. Por otra parte, cabe sostener, por supuesto, que a la convicción mencionada se llega reflexivamente: es decir, que es sólo a través de una reflexión de *segundo grado*, dirigida a la reflexión que previamente ejecuté sobre la vivencia de ver la cátedra, que puedo llegar a asegurar que esta vivencia se presenta en la reflexión de primer grado como un objeto o un proceso. Si es así, sin embargo, habría que conceder la razón a Husserl, cuando argumenta que la posibilidad de poner en duda a la reflexión necesariamente la presupone.

Estas dos interpretaciones de la crítica de Heidegger, sin embargo, presuponen que ésta es una crítica escéptica. La estructura de esta crítica puede expresarse, en términos generales, de la siguiente manera: ‘si la reflexión fenomenológica pretende capturar la experiencia prerreflexiva, no cumple su cometido’. Una segunda alternativa de construir la crítica de Heidegger consiste en plantearla de un modo más radical, como una crítica que emerge plenamente del nivel de la prerreflexividad: la reflexión implicaría una desnaturalización de las vivencias, porque es una metodología *por principio* (y no de hecho) inadecuada para tematizarlas. Hay una diferencia importante, sobre la cual quisiera llamar la atención, entre cuestionar la reflexión fenomenológica porque no está en condiciones de cumplir lo que promete o porque no está en condiciones de prometerlo. A diferencia de la primera interpretación, esta segunda lectura no acepta como válido el condicional: ‘si la reflexión fenomenológica pretende capturar la experiencia prerreflexiva, ...’. En efecto, desde esta perspectiva, la reflexión fenomenológica no puede pretende abordar la experiencia prerreflexiva, porque reflexión y pre-reflexividad están simplemente en niveles comunicados.

Según esta lectura, la pre-reflexividad es una dimensión refractaria a cualquier tipo de teorización y, por ende, es en sentido estricto *a*-reflexividad. Para expresarlo con una comparación simple, pretender capturar la experiencia prerreflexiva de manera reflexiva sería como tratar de medir la cantidad de oxígeno en una habitación con una regla. Esta segunda lectura implica una clara ruptura entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología prerreflexiva, y respalda la lectura dicotómica tradicional sobre la relación entre ambas vertientes de la investigación fenomenológica. La aparente radicalidad de la crítica, sin embargo, tiene un precio: ¿hasta qué punto sigue siendo una *crítica* de la fenomenología reflexiva? Para ponerlo en otros términos: ¿hasta qué punto es un cuestionamiento capaz de disuadir, o al menos de interpelar fenomenológicamente a los partidarios de la reflexión acerca de la validez de esta última, y no un punto de arranque totalmente distinto de la investigación?

Al parecer, pues, nos encontramos con un dilema al interpretar la crítica heideggeriana de la reflexión fenomenológica: si se toma como una crítica escéptica, parece presuponer a la reflexión misma. Por otra parte, si en lugar de tomarla como una crítica escéptica la concebimos como una ruptura radical, (como una ‘crisis’, en el sentido etimológico de *krinein*: separación, división) una bifurcación o un punto de arranque nuevo, no es claro en qué medida seguiría siendo una *crítica* de la reflexión fenomenológica. Ésta, al parecer, permanecería inmune en sus pretensiones, pues su legitimidad no habría sido puesta en entredicho. Lo que se habría mostrado es que es al menos concebible tomar un camino alternativo en la investigación fenomenológica, pero, incluso contando con un desarrollo pormenorizado de esta alternativa, no se habrían ofrecido razones para optar entre uno u otro camino. Mi manera de enfrentar este dilema consiste en cuestionar la plausibilidad de ambos cuernos del dilema – por lo tanto, del dilema mismo-, y exponer una tercera posibilidad.

Primero explicaré por qué considero inviables ambos cuernos del dilema. En primer lugar, sería ingenuo concebir la crítica de Heidegger como una crítica escéptica, semejante a la crítica de Watt que he analizado en la sección anterior. La crítica de Heidegger no se basa en adoptar una postura epistemológica con respecto a la experiencia pre-reflexiva. Dicha postura es presupuesta incluso por el escéptico que cuestiona (de modo radical o moderado, da igual) la legitimidad *cognoscitiva* de la reflexión. Recordemos el núcleo de la crítica de Watt: si el vivenciar inmediato es una “realidad absoluta” vivida (*erlebt*) como tal, pero no conocida, ¿cómo podrían establecerse afirmaciones con respecto a dicha realidad? En otras palabras, ¿cómo podría

conocerse el vivenciar inmediato, si éste por principio repele la objetualidad (el ser-objeto) requerida por todo conocer? La presuposición de Watt es que el conocimiento requiere necesariamente de un *objeto* de conocimiento. Sin embargo, hay razones para suponer que Heidegger no aceptaría esta presuposición. En efecto, su crítica a la actitud teórica es precisamente que dicha actitud se basa en una objetivación de lo que se contempla teóricamente, en una estructura epistemológica dual, que consta de un sujeto cognoscente y un objeto por conocer. La crítica heideggeriana, sin embargo, no se amolda a esta estructura epistemológica, anclada en la actitud teórica. Si lo hiciera caería en el sinsentido de ser una crítica teórica de lo teórico, al que he hecho referencia en el capítulo anterior.

Las anteriores consideraciones parecen sugerir, por descarte, la viabilidad del segundo cuerno del dilema. En efecto, una manera sugestiva de interpretar el carácter no epistemológico de la crítica de Heidegger consiste en verla como una ruptura en la base de la investigación fenomenológica. Desde esta perspectiva, la crítica de Heidegger a la fenomenología reflexiva y a la actitud teórica se previene por principio de recaer en ésta mediante la adopción y el desarrollo de un punto de arranque nuevo en la investigación: la crítica de Heidegger es en realidad una irrupción. Podría afirmarse que lo que Heidegger pone en marcha desde el KNS es algo que ni siquiera ha sido vislumbrado por los partidarios de una fenomenología reflexiva. La esfera de la vida pre-reflexiva, que los partidarios de la reflexión creen poder tematizar, sería, en el marco de este modelo, un dominio que requiere de una metodología y una conceptualidad totalmente autónoma, que nada tienen que ver con la reflexión. Así, los partidarios de esta interpretación de la crítica de Heidegger podrían sostener que la primera interpretación de ésta (el primer cuerno del dilema) ya concede demasiado: la legitimidad de plantear la crítica en términos de la capacidad de la reflexión para abordar la experiencia pre-reflexiva. Este planteamiento de la crítica resultaría para ellos ilegítimo de entrada.

Ya he indicado un primer problema en el que incurre esta lectura: el riesgo de convertir la crítica de Heidegger a la fenomenología reflexiva en una ruptura *acrítica* con respecto a esta última. En efecto, si dicha crítica tiene el carácter de un nuevo comienzo, el de una irrupción y no el de un cuestionamiento de la estructura misma de la reflexión, no es claro por qué habría que seguir llamándola una crítica. En segundo lugar, como ya he señalado en el capítulo anterior, en el KNS Heidegger observa que “[s]e ha de romper con esta primacía de lo

teorético, pero no con *el* propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal remite [*zurückweist*] a algo pre-teorético” (2005, 71). Es claro que, para Heidegger, la superación de la actitud teorética no se da asumiendo una nueva perspectiva (ateorética), sino mostrando la *fundación* de la actitud teorética en una experiencia más originaria (*pre*teorética). La actitud teorética (y la reflexión con ella relacionada) no es concebida por Heidegger simplemente como un punto de contraste, sino como un problema a ser elaborado (vid. supra Cap. IV, sección 2)

### 3. La crítica de Heidegger a la fenomenología reflexiva como una crítica fenomenológica

Dada la implausibilidad de ambos cuernos del dilema, cabe suponer que éstos no agotan las posibles interpretaciones de la crítica de Heidegger. En efecto, mi interpretación de la crítica de Heidegger a la fenomenología reflexiva, que ya he sugerido en el capítulo anterior, toma distancia de las dos lecturas que he analizado en esta sección. A mi juicio, esta crítica no es ni una crítica escéptica, ni una irrupción acrítica, sino una *crítica fenomenológica*. Cuando Heidegger cuestiona que las vivencias se presenten como objetos o procesos bajo la mirada de la reflexión fenomenológica, su punto no es poner en duda, a la manera de un escéptico, que dicho modo de aparición se ajuste al modo de ser verdadero de las vivencias prerreflexivas. Por ponerlo en otros términos, la crítica de Heidegger no se apoya en un contraste entre la apariencia y la realidad de la vida prerreflexiva. Pero su crítica tampoco consiste en la irrupción súbita de un nuevo punto de vista.<sup>60</sup> Su crítica apunta, más bien, a que el modo en que las vivencias aparecen en la reflexión remite intrínsecamente a un modo de aparición más originario.

En el capítulo anterior he citado un pasaje del curso de 1919 *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie*, en donde Heidegger sugiere cómo concibe la crítica fenomenológica:

La crítica fenomenológica no es contra-poner [*Wider-legen*], aducir contra-pruebas [*Gegen-Beweise*], sino que la proposición a criticar es comprendida de *donde* provenga su sentido. Crítica es escucha de las auténticas

---

<sup>60</sup> “Die philosophische Methode ist nicht etwas ganz Aussergewöhnliches, nicht ein Sprung in eine dem Leben an sich ganz fremde Einstellung; sie ist auch nicht etwa so etwas wie ein sechster Sinn, - sondern sie hat ihre Wurzeln im Leben selbst, sie muss nur in ihrer Echtheit und Ursprünglichkeit in ihm gesucht werden.” (GA 58, 228)

motivaciones. Las motivaciones inauténticas no son [motivaciones] en absoluto, y sólo pueden comprenderse como inauténticas a partir de las auténticas. Lo fenomenológicamente auténtico se muestra a sí mismo como tal, no necesita de un nuevo criterio (teorético). (GA 56/57, 126; trad. mía)

En lugar de escepticismo o irrupción, la crítica fenomenológica de Heidegger se mueve al nivel de la auto-mostración. En este sentido, como he observado en capítulos anteriores, su crítica es *inmanente* a la investigación fenomenológica, y allí recae una de sus fortalezas. Ya en el KNS, en el marco del análisis de la vivencia del mundo circundante, Heidegger observa que “lo circundante tiene en sí mismo su genuina auto-mostración [*Sichselbstaussweisung*]” (2005: 110). A la teorización, que involucraría un momento irrenunciable de objetivación y distorsión, Heidegger no contrapone (por obvias razones) ni una teorización más sofisticada o depurada, ni un salto o irrupción fuera de lo común en una esfera totalmente nueva de problemas (GA 58, 228), sino la auto-mostración fenomenológica. Esta tendencia fenomenológica de la crítica de Heidegger es patente aún años más tarde, en la “Crítica inmanente a la investigación fenomenológica: [...]” (Heidegger 2006a, 134) que Heidegger desarrolla en *Prolegómenos*, y en la que me he detenido en el Capítulo II. Pero quizás la manera más clara y decisiva de destacar el carácter fenomenológico de la crítica de Heidegger es preguntarse cuál es su posición frente a dicha crítica, es decir, cómo la asume y reacciona ante ella. Una respuesta a estas preguntas nos daría un indicio crucial acerca de cómo entiende la crítica. De nuevo, el KNS nos ofrece valiosos elementos para abordar esta cuestión.

Como he señalado antes, Heidegger sostiene que Natorp es “el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología” (Heidegger 2005, 122). Es sobre la base de una objeción de Natorp que Heidegger critica la objetivación inherente a la reflexión fenomenológica (*Ibid.*). Por lo demás, la distinción entre concebir a las vivencias como *Vor-gänge* o como *Ereignisse* se basa, como ya sabemos, en que dicha objetivación resultaría fenomenológicamente cuestionable. Sin embargo, las referencias a Natorp por parte de Heidegger en el KNS no terminan aquí. Heidegger también observa que “[...] Natorp, con toda su perspicacia a la hora de plantear el problema [de lo teorético], no ha agotado todas las posibilidades. [...] En su confrontación con la fenomenología no llega a abordar la auténtica esfera de problemas. Esto se puede decir en términos generales de todas las críticas que se han hecho y se hacen a la fenomenología” (*Ibid.*, 132).

Resulta decisivo que el concepto de *Lebenssympathie* sea derivado por Heidegger, como su respuesta a la objeción de Natorp, a partir del “principio de todos los principios” de la investigación fenomenológica, que Husserl formula en *Ideas I*. Heidegger, citando parcialmente a Husserl, menciona este principio de la siguiente manera: “*todo lo que se da originariamente en la “intuición” [...] hay que tomarlo simplemente como se da*” (*Ibid.*) ” En seguida Heidegger aclara: “Si uno entendiera “principio” en términos de una proposición teórica, entonces esta designación no sería congruente. Ahora bien, el hecho de que Husserl hable de un *principio* de los principios —es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría— ya muestra que ese principio no es de naturaleza teórica, si bien Husserl no se pronuncia al respecto” (*Ibid.*, 133) En este pasaje parece que, curiosamente, Heidegger estuviera defendiendo a Husserl de las acusaciones de Natorp. No obstante, la continuación del texto pone de presente que su interpretación del “principio de todos los principios” husserliano poco tiene que ver con los planteamientos de Husserl: “Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo.” (*Ibid.*; énfasis en el original) Unas páginas más tarde observa: “La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente” (*Ibid.*, 142; énfasis en el original). A través de los conceptos de simpatía con la vida e intuición hermenéutica Heidegger está cuestionando implícitamente el marco reflexivo de la fenomenología husserliana, pero la manera como Heidegger llega a esos conceptos es, curiosamente, fenomenológica.

En el §24 de *Ideas I*, Husserl plantea el principio de todos los principios de la siguiente manera: “Doch genug der verkehrten Theorien. Am *Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der “Intuition” originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken in denen es sich da gibt*, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.” (Hua III/1, 51; énfasis en el original) Para Husserl este principio es plenamente compatible con el concepto de reflexión fenomenológica. Heidegger *también* adopta el principio (o al menos parte de él, ya que de modo interesante en su presentación omite precisamente la referencia a la “intuición originaria” como “Rechtsquelle der Erkenntnis”), pero para él éste

tiene una naturaleza *no* reflexiva y *no* teórica. La relevancia de localizar la discusión implícita de Heidegger con Husserl al nivel de la intuición fenomenológica la acaba por conformar un pasaje de la lección del semestre de invierno de 1919/1920, en donde Heidegger desarrolla un “ejemplo de auténtica [*echte*] crítica fenomenológica” dirigida, precisamente al concepto de *Anschauung*:

Es ist ein Verdienst der bisherigen Phänomenologie, die prinzipielle Bedeutung der *Anschauung*, des originären Rückgangs auf die Phänomene selbst, betont zu haben. Aber trotzdem ist dieser Begriff der *Anschauung*, obwohl auf dem Wege zum Ursprung echt gefasst, doch noch nicht ursprünglich genug. Es besteht die Gefahr, die phänomenologische “Anschauung” mit der Objektanschauung gleichzusetzen. Die Exemplifizierung an der sinnlichen Wahrnehmung ist eine Gefahr, - solange man wenigstens bei der isolierten Affassung eines wahrgenommenen Dinges stehen bleibt. Man denkt sich dann das Korrelat der phänomenologischen Anschauung als etwas Objektartiges.” (GA 58, 237; énfasis en el original)

Aquí se pone de presente que para Heidegger el concepto fenomenológico de intuición propio de la “fenomenología precedente” está de camino hacia el origen, pero no es suficientemente originario. Es además significativo que en este pasaje Heidegger hable de un “peligro”, y no lance una acusación directa, el de equiparar la intuición fenomenológica con la intuición de objetos. Esto sugiere que la posición de Heidegger acerca del carácter objetivante de la intuición fenomenológica, tal como es comprendida por algunos, no es categórica. Por lo demás, la referencia a la ejemplificación a través de casos tomados de la percepción, así como el contexto del pasaje, dejan pocas dudas de que Heidegger se refiere aquí implícitamente a Husserl.<sup>61</sup> Con las consideraciones precedentes tocamos el que parece ser el estrato más básico del debate entre una fenomenología reflexiva y una fenomenología hermenéutica, por lo que se refiere, claro está, al problema metodológico de la reflexión. Se trata de una divergencia sobre el carácter reflexivo o pre-reflexivo de la intuición originaria de la que arranca la investigación fenomenológica.<sup>62</sup> Dando un paso más, se trata de una divergencia sobre el carácter *objektivante* de la intuición fenomenológica, o como lo expresa Heidegger, sobre la cuestión de si el correlato de la intuición es algo *Objektartiges*. Los partidarios de la reflexión no pueden defender que la intuición originaria y dadora a la que se refiere el principio es de naturaleza reflexiva

---

<sup>61</sup> Luego de referirse al concepto fenomenológico de intuición, en este pasaje, Heidegger discute los conceptos fenomenológicos de esencia (*Wesen*) y evidencia (*Evidenz*), piezas claves de la fenomenología husserliana.

<sup>62</sup> Es importante dejar de lado cualquier connotación mística o sobrenatural de la “intuición originaria” – en esto concuerdan Husserl y Heidegger.

apelando a un principio fenomenológico más básico, porque, recordemos, aquél es el “principio de todos los principios”. Pero, exactamente por la misma razón, los detractores de la reflexión no pueden conmovier a un nivel más básico la posición de base de sus adversarios. Los anteriores son los términos básicos del debate entre la vertiente reflexiva y la vertiente pre-reflexiva de la fenomenología.

En este capítulo he argumentado que lo que está en juego en este debate no son consideraciones escépticas, ni la irrupción de una alternativa a-fenomenológica a la fenomenología de la reflexión. Lo que queda por ver, por supuesto, es hasta qué punto la divergencia entre ambas orientaciones fenomenológicas es efectiva e insubsanable. ¿Justifica la discrepancia fenomenológica con respecto a la reflexión una bifurcación en el quehacer fenomenológico? Como he señalado en el prefacio, considero que no es así. Esta idea, sin embargo, puede desarrollarse de distintas maneras y es fundamental delimitar aquí los derroteros de la presente investigación. Una estrategia para defender la idea de que la disyuntiva entre una fenomenología reflexiva, de carácter teórico, y una fenomenología pre-reflexiva, de carácter preteórico, es una falsa disyuntiva es adentrarse en el contenido mismo de ambas orientaciones, y, desde una perspectiva temática, analizar las posibles compatibilidades e incompatibilidades, afinidades y fricciones, entre ambas.

Uno puede preguntarse, por ejemplo, si las nociones de subjetividad (*Selbst*) y mundo (*Welt*) que se desarrollan en la fenomenología reflexiva son o no compatibles con las que se desarrollan en la fenomenología hermenéutico-prerreflexiva. Ésta, sin embargo, no es la orientación investigativa que aquí asumo. Mi enfoque se dirige a la cuestión metodológica del acceso a la experiencia. Por lo tanto, mi argumento a favor de la compatibilidad entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología pre-reflexiva, o con más precisión *en contra de la incompatibilidad* entre ambas, se restringe a la consideración de una incompatibilidad metodológica. No obstante, esta afirmación requiere nuevamente de una precisión. En efecto, la incompatibilidad metodológica entre ambas orientaciones puede también abordarse de distintas maneras. Una alternativa sería, por ejemplo, comparar positivamente las dos orientaciones metodológicas, con el fin de argumentar que son compatibles. Aquí esto sólo se alcanzará parcialmente.

El camino que sigo apunta más bien a neutralizar la crítica metodológica fundamental que la fenomenología pre-reflexiva dirige a la fenomenología reflexiva, basada en el carácter objetivante de la reflexión fenomenológica. Este camino puede parecer un trecho corto, de cara a la pretensión de *mostrar* la compatibilidad entre ambas orientaciones fenomenológicas. Por más pequeño que pueda parecer, considero que es un paso fundamental en esa dirección. En concreto, si dicha crítica puede ser cuestionada y dejada atrás, no habría, en principio, motivos para sostener que hay una disyuntiva entre una fenomenología reflexiva y una fenomenología prerreflexiva (o a-reflexiva). Mi planteamiento al respecto es que la distinción entre prerreflexividad y reflexividad, y una correspondiente distinción entre lo preteórico y lo teórico, indican orientaciones que una concepción suficientemente amplia y flexible de la fenomenología, y de la dación fenomenológica, puede abarcar. Antes de desarrollar esta idea, me detendré en algunos rasgos importantes de la alternativa hermenéutica que Heidegger propone a la fenomenología reflexiva, y que retomaré en la fase final de mi argumentación.

#### 4. *Simpatía con la vida y objetivación*

Si la objetivación que la reflexión inflige a la vida pre-reflexiva es para Heidegger cuestionable fenomenológicamente, no resulta sorprendente que su alternativa a la mirada objetivante de la reflexión sea un movimiento de inmersión en la experiencia, en el cual ésta busca su propia manera de comprenderse. En sus lecciones tempranas en Friburgo, Heidegger describe de distintos modos este movimiento de autocomprensión de la experiencia humana. Ya en el KNS, las nociones de “simpatía con la vida” e “intuición hermenéutica” apuntan decididamente a una manera de tematizar la experiencia que permanece dentro de ella, sensible a sus propias tendencias y con una conceptualidad que surge de la experiencia misma (los “retroconceptos” y “preconceptos” que se mencionan en la caracterización de la “intuición hermenéutica” (Heidegger 2005, 142)).<sup>63</sup> A las vivencias concebidas como *Vor-gänge*,

---

<sup>63</sup> El tema de cómo entender la formación de los conceptos en filosofía ocupa muchas de las reflexiones de Heidegger en este período, y se relaciona con la noción de “indicación formal”, a la que he aludido antes. Aquí no podré entrar a analizar este tema, ni otras facetas de la filosofía de Heidegger en esta fase de su producción filosófica. Vale la pena también anotar que es materia de debate entre los intérpretes cómo entender la relación entre la filosofía que se expone en las lecciones tempranas de Friburgo y *Ser y Tiempo*. La sólo reciente publicación de dichas lecciones sin duda contribuyó a que buena parte de la crítica se enfocara en el problema de la *génesis* de *Ser y Tiempo* en dichas lecciones (Kisiel 1995), o en todo caso, a leerlas decididamente a la luz del *magnum opus* de

objetivadas reflexivamente ante un sujeto aprehensor, Heidegger contrapone, en una lección del mismo período, un “[...] lebendiges Mitgehens mit dem echten Sinn des Lebens [...]” (GA 58, 23)

Aquello que permite, según Heidegger, una aprehensión de la vida en sus propios términos, a partir y por parte de sí misma es lo que denomina la autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*) de ésta: “Selbst-genügsam – die Erfüllungsform [...]; diese “Form” ist die Weise der eigenen Richtung des Lebens, die es gerade auch da nimmt, wo es sich erfüllen und vergnügen will. Es braucht strukturmässig aus sich nicht heraus (*sich nicht aus sich selbst herausdrehen*), um seine genuinen Tendenzen zur Erfüllung zu bringen. Es selbst spricht sich immer nur in seiner eigenen “Sprache” an.” (GA 58, 31) La autosuficiencia de la vida se refiere, por lo tanto a que la vida lleva en sí misma su propia orientación y es capaz de realizar sus propias tendencias, sin necesidad de salir de sí misma. Incluso cuando no las realiza, o cuando se encuentra con insuficiencias, su estructura misma le basta para superarlas (GA 58, 42). La autosuficiencia, como carácter estructural de la vida (*Strukturcharakter des Lebens*), es expresada por Heidegger diciendo que la vida es un “en sí” (*an sich*) (*Ibid.*). Con ello, claro está, no quiere sugerir que la vida es un objeto, ni una elusiva entidad metafísica, sino que lleva en sí misma sus posibilidades de articulación y autocomprensión.

Si la vida tiene sus propias tendencias a articularse y expresarse, una comprensión originaria de la vida tiene que surgir de dichas tendencias primarias, y no de la adopción de una mirada cognoscitiva objetivante. Desde la perspectiva de Heidegger, la adopción de la actitud teórica y de la reflexión fenomenológica no respondería, por lo tanto, a la autosuficiencia de la vida. Una investigación fenomenológica sobre lo que Heidegger denomina “Leben an und für sich” (GA 58, 1), que es el campo originario de la fenomenología (*Ibid.*, 25), tendría que surgir de las articulaciones y estructuras intrínsecas de la vida misma. Vale la pena anotar que lo que se juega aquí, para Heidegger, más allá del problema del acceso al campo de investigación fenomenológico, es una reconcepción de la idea misma de filosofía.<sup>64</sup> Aquí, sin embargo, no

---

1927. Sin embargo, es significativo que la recepción de *Ser y Tiempo* por parte de varios discípulos que habían escuchado a Heidegger en Friburgo en los años 20 (entre ellos Gadamer) distó mucho de ver una continuidad entre estas lecciones y la obra de 1927. (Cf. Gethmann 1993)

<sup>64</sup> El problema de la autocomprensión de la filosofía, según Heidegger, “se ha tomado siempre muy a la ligera” (Heidegger 2006b, 39) Heidegger incluso sugiere, en *Introducción a la fenomenología de la religión*, que lo que está en cuestión es si la filosofía es un comportamiento cognoscitivo, aunque sus observaciones al respecto, en este curso,

discutiré las repercusiones que las consideraciones de Heidegger tienen para la concepción de la filosofía, sino que me centraré en el tema de la objetivación.<sup>65</sup>

Heidegger enfatiza recurrentemente los riesgos que trae la objetivación de la experiencia, y se traza como meta principal en la lección del invierno de 1919/1920 reconocer que la vida no es algo objetual: “[...] das Leben is kein Objekt und kann nie Objekt werden: es ist nichts Objektartiges. Das zu erkennen ist unser Hauptziel.” (GA 58, 236) Al mismo tiempo, no obstante, reconoce a los procedimientos de objetivación un cierto valor. Cuando son realizados auténticamente (*echt*), es decir, no “a la ligera”, pueden tener una limitada legitimidad, aunque Heidegger les critica de todos modos su falta de originalidad:

Die Objektivierung hat, echt vollzogen, ihren eigenen Wert. Es besteht aber die Gefahr der *vorschnellen* Objektivierung, Es ist nicht so, dass diese Objektivierung falsch oder unrichtig wäre, das Ursprungsverstehen dagegen richtig. Hier gibt es keine solche Alternativen. Die Norm des phänomenologischen Verstehens ist nicht Wahrheit im Sinne von “Richtigkeit” oder Falschheit, sondern *Ursprünglichkeit*. Objektivierung ist eine Abtrift, eine Abbiegung in einem bestimmten Stadium, auf einer bestimmten Stufe der phänomenologischen Forschung, daher *unfruchtbar* für die Phänomenologie. (GA 58, 244)

Es relativamente claro que estas consideraciones podrían extenderse a la crítica heideggeriana de la reflexión que hemos venido analizando. En la medida en que objetiva la experiencia, la reflexión fenomenológica no sería falsa, sino *improductiva* a causa su falta de originalidad.<sup>66</sup> No obstante, el asunto, al menos textualmente (en la lección a la que hago referencia), no es totalmente claro. Refiriéndose explícitamente a la concepción husserlina de la reflexión, Heidegger observa: “Man sagt, [d. i., Husserl]: in der “natürlichen Einstellung”

---

no parecen totalmente compatibles entre sí. Primero observa: “Con la designación de la filosofía como comportamiento racional y cognoscitivo no se consigue nada, sucumbiendo así al ideal de la ciencia. Así sólo se emboza justamente la dificultad principal.” (*Ibid.*, 39). Unas páginas más adelante, Heidegger no parece mantener este punto de vista: “Además, resaltaremos el tomar nota o el experimentar cognoscitivo, dado que la filosofía debe ser comportamiento cognoscitivo.” (*Ibid.*, 42) Finalmente, parece sugerir un vía intermedia: “frente a todo decretar que la filosofía sea conocimiento, en la experiencia básica de la vida hay que resaltar fenomenológicamente aquello que forma parte del conocimiento por su sentido.” (*Ibid.*, 43)

<sup>65</sup> Podría pensarse que al no profundizar en la concepción heideggeriana de la filosofía se pierde algo fundamental para entender su crítica a Husserl. Al respecto, considero que una profundización en dicho tema ampliaría el contexto de la discusión y nos permitiría ahondar en el *contraste* del planteamiento heideggeriano con Husserl, pero esto de por sí no contribuiría a dilucidar su *crítica* a Husserl.

<sup>66</sup> Nótese cómo estas consideraciones de Heidegger desmarcan su crítica a la reflexión de una crítica escéptica. Lo que está en juego no es la ‘verdad’ o ‘falsedad’ de la reflexión, sino su originalidad.

komme ich nie zu Erlebnissen. Erst in dem Akte der Reflexion auf mein Erleben richte ich mich auf meine Erlebnisse. Diese Betrachtungsweise ist zwar in einem bestimmten Zusammenhang richtig, - aber uns brauch sie hier *nicht* zu belasten.-" (GA 58, 251) El punto aquí es si lo que Husserl llama "actitud natural" nos provee ya con un acceso a las experiencias. Husserl, dice Heidegger, lo niega y afirma en cambio que es sólo en la reflexión que podemos dirigirnos a nuestras experiencias. ¿En qué sentido considera Heidegger que la manera de Husserl de considerar este problema es acertada en cierto contexto? ¿Acaso no involucra la reflexión, como bien lo sabe y defiende Heidegger, una ineliminable y cuestionable objetivación? Independientemente de cómo se interprete este pasaje, Heidegger se muestra en general abiertamente crítico de la objetivación de la experiencia, y relaciona esta tendencia con cierta concepción de la fenomenología.

Así, refiriéndose al "carácter *descriptivo* del trabajo fenomenológico" (*Ibid.*, 240; énfasis en el original), se pregunta, por ejemplo: "Aber *was* soll beschrieben werden? Fasst man Beschreibung nun als Objektsbeschreibung, d. h. Als Merkmalszusammenfügung bzw. Merkmalsabhebung oder Momenteheraushebung, und wendet sich auf "Erlebnisse" an, so objektiviert man diese, macht sie zu Objekten. Die Beschreibung muss stets durch die Absicht des Verstehens geleitet sein." (*Ibid.*) Enfatizando el contraste entre comprensión y reflexión, también observa: "Die erste Stufe der phänomenologischen Forschung ist aber das Verstehn. [...] – Dagegen werden die Korrelate der "immanenten Anschauung", der "Reflexion" usw. im Grunde als *Dinge* aufgefasst." (*Ibid.*, 238) En efecto, para Heidegger no parece haber mucha diferencia entre objetivar y *cosificar* (o reificar) las experiencias. Y dado que la cosificación de las experiencias es una "desvivificación" de las mismas ("Die Verdinglichung ist als Prozess der "Entlebung" keine Methode zur Erkenntnis des Lebens." (*Ibid.*, 232)), parece que la reflexión fenomenológica se queda en la mera superficie de una tematización apropiada de las experiencias.

El tema de la objetivación remite a un elemento adicional de la propuesta de Heidegger, que podría repercutir indirectamente en su postura frente a la reflexión. Hemos visto en capítulos anteriores que la actitud teórica es cuestionable para Heidegger porque no se acopla al carácter significativo del mundo circundante. Como lo pone en el KNS: "Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba." (2005, 104) Al mismo tiempo, en dicha lección, la contraparte heideggeriana a la teorización es la significatividad:

“Este mundo que nos rodea [...] no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente [...]” (*Ibid.*, 88). No obstante, la noción de significatividad parece adquirir en lecciones posteriores otros importantes matices. En concreto, la idea heideggeriana de articular la experiencia a partir de sí misma y en su propio lenguaje se topa con otro planteamiento que adquiere poco a poco centralidad (y que es posible rastrear en *Ser y Tiempo* (§38)). Me refiero a la idea de que no parece ser suficiente con permanecer en la dinámica interna de la experiencia en busca de su propia autocomprensión, ya que la comprensión filosófica involucra, en cierto momento, un contramovimiento de la vida misma. No se trata, ciertamente, de un movimiento proveniente del exterior de la vida misma (en este sentido no riñe con la *Selbstgenügsamkeit*), sino de un peculiar pliegue o viraje de la experiencia.

Lo que motiva este viraje es que la experiencia o la “vida fáctica” tiene, según Heidegger, una intrínseca tendencia *cadente*, esto es, una propensión a interpretarse en términos objetuales y mundanos: “La tendencia cadente de la experiencia de la vida fáctica a dirigirse de continuo hacia los complejos significativos del mundo fácticamente experienciado, como si fuese su centro de gravedad, condiciona una tendencia a una determinación actitudinal de objetualidades y a una regulación objetual de la vida fácticamente vivida.” (Heidegger 2006b, 48)<sup>67</sup> Esta idea puede entenderse en los siguientes términos, recapitulando anteriores análisis. Para Heidegger, la actitud teórica no puede hacer justicia al carácter significativo de la experiencia. La significatividad, para decirlo de nuevo, no es una propiedad cósmica, es decir, no es un rasgo atribuido a cosas que encontramos en el mundo circundante. Este mundo, y lo que encontramos en él, se dan de entrada como significativos, y no como un complejo de cosas a las que se atribuya la propiedad de ser significativas. Al mismo tiempo, la significatividad no se da para un sujeto correlacionado contingentemente con ésta (“[die Bedeutsamkeit] nicht als

---

<sup>67</sup> Sobre el concepto de caída, ver también el *Informe Natorp*, en donde se describe en estos términos: “Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el *destino* más íntimo que afecta a la vida fáctica” (Heidegger 2002, 39). Sobre el contramovimiento a la caída: “El ser de la vida en cuanto tal, accesible en la facticidad misma, es de tal modo que sólo deviene visible y aprehensible indirectamente a través de un contramovimiento que se opone a la caída en el cuidado.” (*Ibid.*, 43). En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* se presenta como un movimiento “contra-ruinante” realizado por la interpretación filosófica: “Eine *gegenruinante Bewegtheit* ist die des *philosophischen Interpretationsvollzugs*, und zwar so, dass sie sich vollzieht in der angeeigneten *Zugangsweise der Fraglichkeit*.” (GA 61, 153; énfasis en el original)

Bedeutsamkeit für ein Subjekt angesehen werden darf” (GA 58, 232)), es decir, para un sujeto que pudiera desvincularse del carácter significativo de su entorno.

Heidegger recalca, en efecto, que estamos esencialmente situados en y volcados al mundo significativo de la experiencia: “Im faktischen Leben leben wir immer in Bedeutsamkeitszusammenhängen [...] Die faktische Lebenserfahrung ist im wortlichen Sinn “*weltlich* gestimmt”, sie lebt in eine “Welt” hinein, sie befindet sich in einer “Lebenswelt”.” (Ibid., 250) Ahora bien, lo dicho hasta ahora, así como la crítica de Heidegger a la actitud teórica, apuntan a que una comprensión originaria de la experiencia tendría que sumergirse y ceñirse a los despliegues y articulaciones de la significatividad misma. Sin embargo, la idea que se abre paso ahora es que la absorción e inmersión en la significatividad no es suficiente para una comprensión radical de la experiencia. Más aún, la tendencia a la significatividad, en cierto sentido, *obstaculiza* la comprensión misma de la experiencia., ya que Heidegger relaciona la absorción en la significatividad con una tendencia de la experiencia a interpretarse a sí misma en términos objetuales<sup>68</sup>: “Dentro de esta preocupación autosuficiente cae [*abfällt*] de continuo la experiencia fáctica de la vida en la significatividad y aspira incesantemente a vertebrarse en ciencia y finalmente en una “cultura filosófica”” (2006b, 45) Hay un sentido, pues, en el que la significatividad no es la dimensión originaria distorsionada por la teorización a la que se hace referencia en el KNS, sino un campo en donde también se gesta y despliega dicha teorización. Por ello Heidegger puede afirmar que “el sentido de la experiencia fáctica de la vida se opone al de nuestra tesis” (2006b, 48).

Mi interés aquí no es rastrear el desarrollo de la noción heideggeriana de significatividad, sino valorar las posibles implicaciones de esta noción en su crítica a la fenomenología reflexiva. Hasta donde tengo entendido, Heidegger no critica directamente a la metodología reflexiva con base en la idea de que la experiencia tiene una tendencia *cadente* a estructurarse en los complejos objetuales de la significatividad. Pero no es difícil vislumbrar una posible crítica a la fenomenología reflexiva trazando una conexión entre esta idea y la crítica heideggeriana a la reflexión que hemos analizado antes. En efecto, si la experiencia tiene una tendencia intrínseca

---

<sup>68</sup> Como sugiere Gethmann, la experiencia es opaca para sí misma, pero al mismo tiempo está referida a sí misma. Estas son las condiciones de posibilidad y necesidad de la filosofía: “Philosophieren ist nur möglich und nötig, wenn das Leben einerseits sich selbst nicht-transparent, diesig, opak ist (Opazität), andererseits aber nicht sich selbst anonym, prinzipiell von sich selbst abgewandt, sondern selbstbezogen, reflektiert ist.” (Gethmann 1993, 275)

a interpretarse en términos objetivos, la orientación reflexiva de la fenomenología parece ejemplificar de modo paradigmático dicha tendencia. Por contraste, una comprensión originaria de la experiencia surgiría como un movimiento de la experiencia misma *en contra* de la tendencia cadente a la objetualidad. Hay que anotar que esta posible crítica de Heidegger a la reflexión fenomenológica difiere notablemente de la crítica que he considerado hasta ahora. La crítica de Heidegger a la reflexión fenomenológica pasaría de cuestionar fenomenológicamente la capacidad de ésta de abordar *originariamente* el campo de la experiencia, a relacionar la reflexión fenomenológica con una comprensión inauténtica y cadente de la experiencia misma. La cuestión no sería de (in)originalidad, sino, quizás, de (in)autenticidad.

Esta segunda crítica parece aproximarse a la segunda de las interpretaciones de la crítica de Heidegger que he discutido antes. De acuerdo con esta interpretación, el cuestionamiento de Heidegger a la reflexión fenomenológica no se centra en la capacidad de ésta de capturar la vida pre-reflexiva, sino que se basa en la irrupción de un nuevo modo de plantear de entrada el problema. En efecto, con la introducción del concepto heideggeriano de caída parece que nos trasladamos a un marco de discusión que poco se ajusta a los derroteros de la fenomenología husserliana. Si intentamos llevar la cuestión a la interpretación de la intuición originaria de la que arranca la investigación fenomenológica, a la cual, como he mostrado, también apela Heidegger en su debate con la fenomenología reflexiva, no avanzaremos en su dilucidación: ¿cómo puede dirimirse la cuestión de si en la intuición originaria fenomenológica se da algo como la tendencia caediza de la experiencia y un contramovimiento a dicha tendencia?

A pesar de su patente *originalidad*, si la crítica de Heidegger asume esta forma, parece perder su importante pretensión de *originalidad*. No es claro, en otras palabras, que la crítica tenga aún un carácter fenomenológico, que le permita cuestionar a la reflexión inmanentemente. No es claro, por lo tanto, en qué sentido seguiría siendo una *crítica* de la reflexión fenomenológica, independientemente del interés intrínseco de los planteamientos de Heidegger (en donde se escuchan a lo lejos ecos de Lutero y Kierkegaard). Dado que mi interés aquí es analizar el componente específicamente crítico de las consideraciones de Heidegger en torno a la reflexión, no desarrollaré aquí este punto, que, por lo demás, resultaría relevante para una interrogación de carácter más amplio sobre las relaciones entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica, tanto en un sentido metodológico como temático.

## Capítulo VI

### Hacia la subsunción de la reflexividad y la pre-reflexividad bajo el concepto fenomenológico de dación

#### 1. *Preliminares*

Husserl y Heidegger difieren en su valoración de la reflexión fenomenológica. Sin embargo, de esta diferencia no se sigue que la reflexión marque el límite entre dos vertientes incompatibles de la investigación fenomenológica, como von Hermann y otros intérpretes sugieren (cf. Adrián 2005). Ésta es la idea que buscaré defender en este capítulo. El camino que he tomado para desarrollar esta idea no ha sido una comparación temática de la fenomenología reflexiva, fundada y ejemplificada por Husserl, y la fenomenología hermenéutica, desarrollada por el joven Heidegger. Mi estrategia ha sido, en cambio, centrarme en una cuestión metodológica central que los concierne a ambos: ¿cómo acceder al campo de investigación de la fenomenología, a su tema propiamente dicho? En el primer capítulo he desarrollado un concepto formal del tema de la investigación fenomenológica, a partir de planteamientos de Husserl y Heidegger. Luego de examinar el papel de la reflexión en la detallada discusión sobre Husserl que Heidegger lleva a cabo en *Prolegómenos* (Capítulo II), y de exponer los lineamientos de la concepción husserliana de la reflexión (Capítulo III), me he detenido en la crítica fundamental de Heidegger a la reflexión fenomenológica, centrada en el carácter objetivante de ésta.

Dado que esta crítica admite distintas interpretaciones, he discutido tres posibles lecturas, y he defendido la viabilidad de una de ellas. La primera de las lecturas que he criticado se basa en concebir la crítica de Heidegger como una crítica escéptica, relativa a la pretensión de veracidad de la reflexión. La segunda lectura interpreta la crítica de Heidegger como una ruptura en la base de la investigación fenomenológica, como la irrupción de una nueva manera de hacer fenomenología, que no tiene que ver directa y significativamente con la fenomenología

reflexiva. Por distintas razones, he argumentado que estas lecturas no son convincentes, y que no hacen justicia al carácter fenomenológico de la crítica de Heidegger.<sup>69</sup> Al caracterizar la crítica de Heidegger a la fenomenología reflexiva como una crítica fenomenológica he evitado referirme a la reiterada insistencia de este último acerca del carácter fenomenológico de su quehacer filosófico en los años 20, insistencia que de por sí resultaría diciente acerca del carácter fenomenológico que cabría esperar de una crítica de Heidegger a Husserl. La aproximación entre filosofía y fenomenología en el joven Heidegger es, a decir verdad, mucho más que una simple aproximación. Para tomar un solo ejemplo, dentro de muchas afirmaciones al respecto que pueden encontrarse en sus primeras lecciones en Friburgo: “Phänomenologie ist gleichbedeutend mit Philosophie [...]” (GA 58, 233)

Podría pensarse, quizás, que la adherencia de Heidegger a la fenomenología es una cuestión meramente nominal. Que los derroteros de su pensamiento desde un inicio marchan en una dirección que poco tiene que ver con la ‘fenomenología’, haciendo referencia con esta expresión al tipo de filosofía que Husserl cultivaba. No pretendo abordar aquí en detalle la cuestión de cómo concebía Heidegger su propio camino de pensamiento, específicamente con respecto a la fenomenología husserliana. Es evidente que, en un sentido, hace parte de la autointerpretación de la fenomenología heideggeriana el concebirse por oposición con el proyecto husserliano. Como Figal ha destacado, “Heidegger unmistakably opposes his understanding of hermeneutics with Husserl’s understanding of phenomenology. [...] Ever since hermeneutics comes into play in the early Heidegger, it is intended as an oppositional project to phenomenology of Husserlian influence.” (Figal 2010, 11)<sup>70</sup> Si esto es así, la lectura incompatibilista que he mencionado parece ser fiel a la manera como Heidegger concibe su propio pensamiento, pero dicha concordancia no viene a cuento aquí.

---

<sup>69</sup> Podría pensarse que el punto crítico que señala la ruptura entre la fenomenología reflexiva y la hermenéutica, es la adopción de la *epojé* y la reducción fenomenológicas. Aunque no me he detenido en un análisis detallado de estas nociones, en el Capítulo I me he apoyado en una interpretación de la mismas que, desarrollando planteamientos del mismo Husserl, toma distancia de la lectura cartesiana e internalista aún prevalente entre varios intérpretes, de acuerdo con la cual la *epojé* fenomenológica (y la tematización de la experiencia llevada a cabo a través de la reducción) implica un giro hacia la interioridad de la conciencia y una consecuente exclusión del mundo del dominio de investigación de la fenomenología. En contra de esta lectura se han pronunciado Zahavi, y otros intérpretes (Zahavi 2003; Westerlund 2010, 47; Rese 2010, 69). Sobre la presencia de la *epojé* en la fenomenología del joven Heidegger, ciertamente no *expressis verbis*, han llamado la atención Figal (2010, 16) y Overgaard (2003b, 204). A propósito del mismo punto, en el marco de *Ser y Tiempo*, cf. Courtine 1990.

<sup>70</sup> Figal sostiene que la misma posición es asumida por Gadamer (*Ibid.*).

A pesar del interés añadido de la cuestión, he evitado ocuparme de la autointerpretación de la fenomenología heideggeriana y me he centrado, en cambio, en su postura crítica frente a la reflexión fenomenológica, en lo que podemos extraer al respecto, en términos fenomenológicos, de varias de sus lecciones tempranas. Según he argumentado, podemos extraer una crítica fenomenológica de la fenomenología reflexiva, un cuestionamiento inmanente del eje metodológico del proyecto de Husserl. El carácter fenomenológico de la crítica de Heidegger muestra que la fenomenología no es una cuestión simplemente nominal, un rótulo, entendible de muy diversas maneras, para describir su aproximación al problema de la reflexión. La divergencia central entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología pre-reflexiva concierne, según he argumentado en el capítulo anterior, al carácter reflexivo o pre-reflexivo de la intuición originaria de la que arranca la investigación fenomenológica. Más en específico, concierne al carácter objetivante o no objetivante de la intuición originaria.

Para Husserl, la intuición originaria tiene un carácter reflexivo. Como he mostrado en el Capítulo III, la reflexión tiene para Husserl una estructura intencional, está fundada sobre la esfera de la pre-reflexividad y tiene un carácter modificador sobre esta última. La modificación reflexiva no implica para él la pérdida de algo fundamental, que debería haber entrado en el campo de investigación. Por el contrario, la modificación reflexiva posibilita que, reflexionando, el fenomenólogo no se limite a reproducir las vivencias en su inmediatez, sino que alcance una aprehensión cognitiva de las mismas. Para Heidegger, esta modificación trae consigo, en cambio, un modo no originario de tematizar la experiencia. Reiteremos aquí que su crítica no es escéptica: Heidegger no cuestiona los rendimientos de la reflexión tendiendo un manto de duda sobre su corrección o veracidad.<sup>71</sup> Su crítica es fenomenológica porque apunta a que la objetivación reflexiva remite intrínsecamente a un modo *más originario* en el que las vivencias se dan en la experiencia, y esta esfera debe ser, según él, el dominio genuino de la investigación fenomenológica.

---

<sup>71</sup> Al respecto es claro el siguiente pasaje, en donde Heidegger se refiere a la objetivación: “Es ist nicht so, dass diese Objektivierung falsch oder unrichtig wäre, das Ursprungsverstehen dagegen richtig. Hier gibt es keine solche Alternativen. Die Norm des phänomenologischen Verstehens ist nicht Wahrheit im Sinne von “Richtigkeit” oder Falschheit, sondern *Ursprünglichkeit*. Objektivierung ist eine Abtrift, eine Abbiegung in einem bestimmten Stadium, auf einer bestimmten Stufe der phänomenologischen Forschung, daher *unfruchtbar* für die Phänomenologie.” (GA 58, 244)

El camino que seguiré a continuación, para desarrollar la idea de que la crítica fenomenológica de Heidegger puede resistirse y que los derroteros de una fenomenología pre-reflexiva y una fenomenología reflexiva pueden aproximarse metodológicamente, es concentrarme en las nociones de objeto y, especialmente, de objetivación. Si la reflexión es, para Heidegger, cuestionable por su carácter objetivante, es previsible que una dilucidación de estas nociones sea crucial en este contexto. Lo que está en cuestión, claro está, no es la noción de objeto como una categoría metafísica, sino en tanto que una modalidad fenomenológica de dación. ¿En qué sentido están dadas las vivencias como objetos en la reflexión fenomenológica? ¿Qué entienden Husserl y Heidegger por el estar-dado-como-objeto de las vivencias en la reflexión? Me referiré al estar-dadas-como-objetos de las vivencias como la *objetualidad* de las mismas.

Podemos iniciar tomando algunas afirmaciones representativas de Heidegger al respecto:

La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo me la a-propio, y ella se apropia de sí misma según su esencia. En el momento en que comprendo la vivencia de esta manera, dejo de comprenderla como un proceso, una cosa o un objeto para pasar a comprenderla como algo completamente nuevo, como una apropiación. No veo algo cósmico, ni una esfera objetivada de cosas y, mucho menos, un ser físico o psíquico. [...] (2005, 91)

Die erste Stufe der phänomenologischen Forschung ist aber das Verstehen. [...] – Dagegen werden die Korrelate der “immanenten Anschauung”, der “Reflexion” usw. im Grunde als *Dinge* aufgefasst. (GA 58, 238)

En ambos pasajes Heidegger contrasta la comprensión hermenéutica de las vivencias con la aprehensión reflexiva de las mismas. Sin embargo, es significativo que no parezca haber mucha diferencia en estos pasajes entre objetivar y *cosificar* (o reificar) las experiencias en la reflexión. Ya en el KNS nos hemos encontrado con que la idea de cosa está a la base de la actitud teórica (Heidegger 2005, 108). No obstante, una página después, el proceso de privación de vida (*Entlebung*), implicado por dicha actitud, es relacionado con el problema de cómo se pasa de la vivencia del mundo circundante a “la primera objetivación” (*Ibid.*, 109) ¿Hasta qué punto son reificadas u objetivadas las experiencias en la reflexión fenomenológica? ¿Son equiparables los conceptos de reificación y objetivación? Aquí buscaré defender la idea de que la noción de *objetualidad* a la que apela la fenomenología reflexiva no tiene por qué concebirse en términos cósmicos. Hay una diferencia fundamental entre un *objeto temático* y un *objeto cósmico*, y mi propuesta

es que el carácter objetivante de la reflexión fenomenológica se refiere a la primera noción. Si esto es así, hay motivos para resistir la crítica fenomenológica de Heidegger a la reflexión.

La distinción entre una objetualidad temática y una objetualidad cósica puede introducirse intuitivamente en los siguientes términos: un objeto temático carece de la trascendencia propia de un objeto cósico, en el sentido de que la aprehensión del primero no se da por escorzos o perspectivas que remiten a un polo estable de identidad. No obstante, un objeto temático posee una cierta unidad, una unidad relativamente fuerte, que permite distinguirlo de otros objetos temáticos. Llevando estas ideas a una reflexión concreta: puedo asomarme por la ventana por un par de minutos y luego reflexionar, en sentido fenomenológico, sobre lo que percibí. Pero ¿sobre qué exactamente reflexiono? Esto depende de la dirección de la atención. Puedo reflexionar sobre la experiencia de haber visto un carro pasar, sobre la intensidad de la luz del sol en dicho momento, sobre los olores que percibí o la voz de un niño que sonó a lo lejos. También puedo reflexionar sobre la fluida articulación de estos distintos momentos experienciales durante el acto de asomarme por la ventana.<sup>72</sup>

Al enfocarme, por ejemplo, en la experiencia de escuchar la voz a lo lejos, noto que dicho tema se articula, a su vez, en posibles sub-temas: la voz misma, con su timbre y volumen específicos, o mi acto de escucharla. Es claro, además, que no puedo abarcar simultáneamente todos los posibles objetos temáticos a los que me puedo dirigir en la reflexión posterior al asomarme a la ventana. Pero esto no se debe a una incapacidad de la reflexión. Son el *interés* y la *atención* los que determinan los contornos cambiantes de un objeto temático, y no la existencia, durante la reflexión o previa a ella, de un objeto con características propias y al que quien reflexiona dirigiría la atención con la pretensión de capturarlas. El contraste con los objetos cósicos, cuyo paradigma son los objetos de la percepción sensible, es relativamente claro. Las casas, los árboles, la calle se dan como trascendentes con respecto a la aprehensión

---

<sup>72</sup> En este ejemplo la reflexión es retrospectiva, es decir, se refiere a un segmento ya concluido de experiencias. Pero el mismo análisis puede aplicarse a una reflexión simultánea, es decir, llevada a cabo al mismo tiempo que tiene lugar la experiencia a la que se dirige. Sobre la distinción de tipos de reflexión de acuerdo con modalidades temporales, vid. Hua III/1, 145.

que tengo de ellos.<sup>73</sup> La atención puede ir de un lugar a otro, pero siempre se dirige a un polo de identidad.

No importa qué tan cercana o atenta sea mi experiencia de los objetos cóscicos, pertenece a su modo de darse que se den parcialmente, desde un cierto ‘punto de vista’. No obstante parece que, en cierto sentido, esto también podría aplicarse a los objetos temáticos. Al considerar una experiencia en la reflexión fenomenológica, se puede tener la impresión de una peculiar inagotabilidad de la misma. De estar entresacando lo que ya está presente *de antemano* en la vivencia reflejada, y de que ésta contiene siempre más de lo que vemos reflexivamente en ella. Podría sugerirse que la inagotabilidad y la elusividad de la vivencia reflejada son índices suficientes para afirmar su trascendencia. Más adelante volveré a esta crítica a la distinción entre una objetualidad temática y una objetualidad cóscica. Por el momento, hay que notar que, hasta ahora, no he ofrecido razones para suscribir esta distinción. Las anteriores consideraciones sólo pretendieron introducirla intuitivamente.

En el Capítulo III, sección 1, he mencionado una posibilidad para comprender la objetualidad de las vivencias en la reflexión fenomenológica. Según Dan Zahavi, pese a las innegables diferencias entre diferentes tipos de objetos (vivencias, casas, sinfonías, etc) hay una noción mínima de objetualidad que puede aplicarse tanto a una vivencia reflejada como a un objeto públicamente perceptible (Zahavi 1999, 2005). Según Zahavi, dicha noción fenomenológica de objetualidad está dada, para Husserl, por una noción mínima de trascendencia:

From a phenomenological perspective [...] objecthood is a specific mode of givenness. For Husserl, an object is something that is constituted in a process of objectification. More specifically, he argued that something is given as an object only the moment it is experienced as being in possession of a sort of *transcendence*. It is only when we experience something as a unity within a multiplicity of adumbrations, or as an identity across differences, that is, as something that transcends its actual appearance or that can be intended as the same throughout a variety of experiential states, that we experience it as an object. (Zahavi 2005, 64; énfasis en el original)

---

<sup>73</sup> Nótese que la noción de trascendencia que empleo aquí es fenomenológica y no metafísica: se refiere al estar-dados de los objetos de la percepción, a su *darse como trascendentes*, y no a su presunta existencia independientemente de quien los percibe. En este sentido, también los objetos cóscicos tienen su correspondiente *objetualidad* cóscica.

¿Cómo se relacionaría esta concepción mínima de objetualidad con la estructura de la reflexión? De acuerdo con la interpretación de Zahavi, cuando reflexionamos fenomenológicamente sobre una experiencia ésta es dada como la *misma* experiencia que nos era dada pre-reflexivamente.<sup>74</sup> Por lo tanto, la identidad de la vivencia atravesaría dos modalidades de dación (la prerreflexiva y la reflexiva) y esto nos permitiría, según la noción de trascendencia indicada, tomar a la vivencia reflejada como un *objeto*. Zahavi, sin embargo, sostiene también que hay varios tipos de reflexión fenomenológica y que no todos son objetivantes. Como veremos en la próxima sección, sobre esta idea se basa su estrategia para defender una lectura compatibilista entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica. No obstante, a pesar de reconocer variedades fenomenológicas de la reflexión, Zahavi confiere cierta primacía a un tipo objetivante de reflexión, en el cual tomamos distancia de nuestras propias experiencias. Según señala, “[b]ecoming a theme to oneself is a matter of becoming divided from oneself” (2005, 91).<sup>75</sup>

Lo que aquí me interesa destacar es que, si la reflexión fenomenológica, o *un* tipo fundamental de reflexión fenomenológica, es objetivante en el sentido de captar la vivencia reflejada como una unidad mínimamente trascendente, la crítica fenomenológica de Heidegger parece quedar en pie: la manera como las vivencias se dan en este tipo de reflexión remite a un modo más originario de darse, que correspondería a la fenomenología tematizar apropiadamente. En la reflexión las vivencias se dan como unidades trascendentes de un cierto tipo, mientras que pre-reflexivamente se darían de una manera no objetual. Con el fin de desarrollar la idea de que no es suficiente distinguir variedades fenomenológicas de la reflexión para resistir la crítica de Heidegger, si a la vez se le otorga a la reflexión objetivante una cierta primacía, analizaré a continuación la postura de Zahavi.

## 2. Zahavi: variedades de la reflexión fenomenológica

---

<sup>74</sup> “If I reflect upon my present perception, it is given as that which remains identical across the respective differences of pre-reflective and reflective givenness, that is, it is given as the *same* as what was previously experienced unthematically.” (Zahavi 2005, 64)

<sup>75</sup> En su discusión con Petitmengin y Blitbol, pregunta: “Another question would be [...] whether any scientific and/or philosophical exploration of consciousness wouldn’t necessarily have to also rely on and employ a more self-distancing form of reflection. I think the latter holds true [...]” (Zahavi 2011, 12)

Como he dicho en el prefacio, Zahavi (2003, 2005) es uno de los autores que han cuestionado la lectura dicotómica, ejemplificada por von Hermann, acerca de una disyuntiva entre una fenomenología reflexiva y una fenomenología hermenéutica a partir del uso de la reflexión. Su argumento fundamental descansa en la observación de que el concepto de reflexión fenomenológica es polisémico. Según argumenta, no sólo Husserl, sino Sartre y Merleau-Ponty distinguen varios tipos de reflexión fenomenológica. En particular, dichos autores sugieren una distinción entre un tipo de reflexión que acentúa y destaca y otro tipo de reflexión que, al objetivar, reifica y altera su tema de investigación. Luego de rastrear y analizar variedades fenomenológicas de la reflexión, y de analizar la alternativa hermenéutica del joven Heidegger a la fenomenología reflexiva, Zahavi concluye que el joven Heidegger, en lugar de ofrecer propiamente una alternativa hermenéutica a la fenomenología reflexiva, lo que hace es proveer una descripción detallada de un *tipo* de reflexión fenomenológica (Zahavi 2005, 96). Según observa, “hay buenas razones para sostener que la intuición hermenéutica heideggeriana no es de hecho más que un tipo especial de reflexión” (*Ibid.*). En este sentido, observa que “[a] fin de cuentas, la fenomenología hermenéutica busca tematizar y articular estructuras experienciales. Busca que prestemos atención a algo que normalmente vivimos (*live through*) pero no logramos notar debido a nuestra absorción en el mundo circundante. En la medida en que esto es lo que hace, la fenomenología hermenéutica permanece siendo una empresa reflexiva.” (*Ibid.*, 97; trad. mía)

El camino que sigue Zahavi para sustentar estas ideas es, como he dicho, distinguir variedades fenomenológicas de la reflexión. Destaca que “the experiences reflected upon are transformed in the process [of reflection], to various degrees and manners depending on the type of reflection at work” (*Ibid.*, 96). Esto sugiere que con el fin de aclarar el carácter modificador de la reflexión debemos aclarar primero cuál tipo de reflexión fenomenológica estamos considerando. Zahavi sugiere entonces una distinción entre dos tipos fundamentales de reflexión fenomenológica: una reflexión *objetivante* (objectifying) y una reflexión *atencional* (attentional). Desde su perspectiva, ambas involucran una modificación de la experiencia pre-reflexiva,<sup>76</sup> pero mientras que la primera toma a la primera como un objeto e implica una fisión o fragmentación en la experiencia, la segunda es un tipo de reflexión que acentúa y destaca, en

---

<sup>76</sup> También la reflexión atencional estaría vinculada, según Zahavi, con una modificación de la experiencia pre-reflexiva, ya que “by paying attention to something, by accentuating or articulating it, we do change its givenness” (2005, 88).

lugar de objetivar. Tal como la describe, retomando a Fink, se trata de una forma de “wakefulness”:

[...]the question is whether it might not also be appropriate to acknowledge the existence of a form of reflection that is nothing but a higher form of *wakefulness*, nothing but a simple “*schauendes Hinnehmen*”. It is tempting to follow Fink when he claims that the phenomenological reflection, rather than being an explicit self-reification, is simply a more articulate and intense form of self-awareness (Fink 1992, 116-117) To put it even more simply, why not understand reflection as a type of *attention*? (Zahavi 2005, 88).

No obstante, a pesar de que concede que “much might be won by understanding reflection in terms of attention” (*Ibid.*, 90), a medida que avanza en su análisis, Zahavi provee razones para responder negativamente a la pregunta citada al final del párrafo anterior. La primera razón es sistemática, y se refiere a su propia teoría de la distinción entre conciencia reflexiva y conciencia pre-reflexiva. Según observa, el concepto de atención surge del campo de la conciencia de objetos: la atención es una modificación que podemos realizar para traer un objeto del trasfondo perceptual al primer plano. Por lo tanto, si identificamos a la reflexión con una modificación atencional, estaríamos implicando que las vivencias pre-reflexivas se dan por analogía con los objetos marginales de la atención de la conciencia perceptual. En la reflexión, las vivencias pasarían del trasfondo al primer plano de la atención. Por razones que aquí no detallaré, Zahavi rechaza esta sugerencia. En segundo lugar, Zahavi se adhiere a la caracterización estándar husserliana de la reflexión, como una estructura dual, que consta de una vivencia reflexiva y una vivencia reflejada, mientras que la atención, según Husserl, es una característica del acto primario, y no un nuevo acto (*Ibid.*).<sup>77</sup>

Zahavi brinda plausibilidad a su propuesta mostrando cómo la variedad atencional de la reflexión es descrita en planteamientos de varios fenomenólogos. Con respecto a Husserl, observa que en *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* “he wrote that the experience to which we turn attentively in reflection acquires a new mode of being; it becomes accentuated (*herausgehoben*). He argued that this accentuation is nothing other than its being grasped (Hua

---

<sup>77</sup> Otra variedades de reflexión mencionadas por Zahavi corresponden a “intersubjectively mediated forms of reflection”, que “entail the self-apprehension from the perspective of the other, and which therefore have the encounter with the other and the other’s intervention as their condition of possibility.” (Zahavi 2005, 94) Sub-tipos de este tipo de reflexión serían la “personal reflection” (*Ibid.*, 95) y “a “naturalistic” self-apprehension” (*Ibid.*, 94). No obstante, en la medida en que estas nuevas variedades de reflexión radicalizan, en el campo intersubjetivo, la orientación de la reflexión objetivante, resulta razonable localizarlas bajo esta última categoría.

10/129). Husserl also spoke of reflection as a process that discloses, disentangles, explicates, and articulates all those components and structures that were implicitly contained in the pre-reflective experience (Hua 24/244; 11/205, 236)” (Zahavi 2005, 88) Merleau-Ponty sugiere, según anota Zahavi, que la reflexión fenomenológica no es una distorsión sino una consumación de la experiencia (*Ibid.*, 89), mientras que Sartre plantea una importante distinción entre una “reflexión pura” y una “reflexión impura”: mientras que la segunda reifica la experiencia y opera con una dualidad epistémica, la primera es descrita como una tematización no distorsionante de la experiencia pre-reflexiva. (*Ibid.*)

Estas consideraciones, sumadas a un análisis de la manera como Heidegger se propone superar el paradigma reflexivo de la fenomenología en sus primeras lecciones de Friburgo en los años 20, llevan a Zahavi a afirmar lo siguiente:

Heidegger distinguishes between an objectifying reflection and a non-objectifying hermeneutical thematization and articulation. A number of other phenomenologists would basically make the same distinction, but would insist that it is a distinction between two different types of reflection, a distorting and objectifying type and a non-objectifying and merely accentuating type. In my view, it is reasonable to claim that what Heidegger has really done is to describe the latter in detail. (Zahavi 2005, 96)

De acuerdo con Zahavi, el hecho de que Heidegger no describa a la intuición hermenéutica como un tipo de reflexión no implica que no lo sea. En último término, la fenomenología hermenéutica busca “tematizar y articular estructuras experienciales”: “It seeks to make us pay heed to something that we normally live through but fail to notice owing to our absorption in the surrounding world. Insofar as this is what hermeneutical phenomenology does, it remains a reflective enterprise.” (*Ibid.*, 97) La distinción entre variedades fenomenológicas de la reflexión, cuidadosamente rastreadas por Zahavi, es enriquecedora, y su análisis de la postura de Heidegger es convincente. Sin embargo, como Zahavi mismo concede en cierto punto, su argumento a favor de la artificialidad de la distinción entre una fenomenología reflexiva y una fenomenología hermenéutica con base en el uso de la reflexión enfrenta potencialmente la objeción de trasladar el debate a un plano terminológico (*Ibid.*, 96), ya que podría señalarse que resulta confuso operar con varias nociones de reflexión.<sup>78</sup> Independientemente de este punto,

---

<sup>78</sup> La respuesta de Zahavi a esta objeción es que Heidegger mismo opera con varias nociones de reflexión: “Perhaps it could be objected that it is misleading and confusing to operate with different notions of reflection, but then again, this is exactly what Heidegger himself was also doing in the passage from *Grundprobleme der Phänomenologie* quoted earlier (Heidegger GA 24: 226; see also GA 61: 95)” (Zahavi 2005, 96)

incluso si, siguiendo a Zahavi, aceptamos la distinción entre una reflexión objetivante y una reflexión atencional y le concedemos a la reflexión objetivante una cierta primacía metodológica, la crítica de Heidegger parece permanecer en pie con respecto a esta última.

### 3. Crowell: la reflexión fenomenológica como un “questioning comportment”.

Una segunda estrategia para cuestionar la lectura dicotómica ha sido desarrollada por Crowell (2001), quien ha argumentado que la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger (incluido el Heidegger de *Ser y Tiempo*), en lugar de ser una antítesis, involucra una reapropiación del concepto husserliano de reflexión. La tesis central que Crowell se propone desarrollar en su libro, a la luz de la cual resulta comprensible su postura con respecto al tema de la reflexión en Husserl y Heidegger, es que la fenomenología trascendental cumple un papel fundamental desde la perspectiva de una dilucidación filosófica de lo que llama el “espacio de significación” (Crowell 2001, 3), expresión con la cual alude al campo de investigación, propio de la fenomenología trascendental, que antecede y posibilita cualquier indagación de tipo metafísico o científico (*Ibid.*, 120). Crowell ubica tanto a Husserl como a Heidegger en la tradición de la fenomenología trascendental, y con respecto a este último, observa: “[...] I claim that his decisive contribution remains within the horizon of transcendental phenomenology and does not lie in some sort of hermeneutic, pragmatic, or postmodern “break” with that horizon.” (*Ibid.*, 4) Con esto, sin embargo, Crowell no pretende pasar por alto la originalidad de Heidegger, sino situarlo en la tradición filosófica de Husserl. Desde su perspectiva el paso de Husserl a Heidegger involucra el desarrollo de una noción más rica de significación, ligada a una creciente apreciación de la base existencial de esta última (*Ibid.*, 5).

La interpretación de la filosofía del joven Heidegger que Crowell ofrece no pretende ser, en términos exegéticos, la única posible. Más aún, su argumento no depende de las declaraciones del mismo Heidegger acerca de su propio camino de pensamiento.<sup>79</sup> Crowell sugiere que hay una cierta polifonía en dicha filosofía que se manifiesta en la presencia de distintas voces, fuertemente compenetradas, y sugiere que es el énfasis sobre una de estas voces la que da

---

<sup>79</sup> “For me, the, the biographical Heidegger more or less drops out.” (*Ibid.*, 13)

origen a divergencias interpretativas centrales. Una de las voces a las que Crowell alude es la del Heidegger que busca “the proper name of being; the Heidegger who [...] often seems to imagine being a some sort of primal cosmic “event”, a hidden source or power. Seeking the “meaning of being” this Heidegger appears to want philosophy to “eff the ineffable”” (*Ibid.*, 7) Esta voz es caracterizada en último término como una voz mística y anti-filosófica, o que concibe la filosofía como una apropiación personal, para la cual, según se sugiere, la pretensión de legitimidad y generalidad del conocimiento filosófico carece de interés, o es relegada a un segundo plano (*Ibid.*)<sup>80</sup>. En otros momentos, Crowell señala que esta orientación interpretativa (ejemplificada también por Kisiel) se basa en otorgar un privilegio al “momento fronético” del pensamiento de Heidegger, es decir, a la idea de que la filosofía es menos una actividad teórica que una forma de vida abordable sólo a la luz de la variabilidad de la situación de la vida fáctica. Al respecto, Crowell cita a Kisiel, quien observa: ““philosophy is more a form of life on the edge of expression rather than a science”” (citado en Crowell 2001, 124), mientras que Crowell, aquí en tácita polémica con Kisiel, afirma: “It is one thing to say that a better account of life is found in Aristotle’s Ethics than in post- Cartesian subjectivistic theories; it is quite another to say that philosophy itself is essentially Phronesis. That is simply the obversed error of the theoretism it is supposed to replace. It is not an error Heidegger makes, however.” (*Ibid.*, 125)<sup>81</sup>

Por otra parte, estaría la voz “trascendental” y “crítica” del Heidegger preocupado con la cuestión de la posibilidad de la filosofía misma como *Urwissenschaft*, que critica a otros pensadores por sucumbir a prejuicios metafísicos y perder de vista a las cosas mismas (*Ibid.*). Se trata del Heidegger que entiende la actividad filosófica no sólo como una repetición de la vida preteórica, sino también, y esencialmente, como una investigación categorial de la vida misma. Esta es la interpretación que Crowell privilegia. Pasar de la primera a la segunda interpretación implica “to shift emphasis from the *an-archic* potential of the mystical “primal something” to the *alethic* potential of reflection on the space of meaning” (*Ibid.*, 9). La argumentación de Crowell se desarrolla, en parte, en contrapunto con la influyente lectura de

---

<sup>80</sup> Esta voz sería privilegiada por autores como van Buren, quien según Crowell lee al joven Heidegger a la luz del pensamiento deconstructivo de Derrida.

<sup>81</sup> Kisiel afirma que “Heidegger urged his students to adopt a more ‘phronetic approach’ to their chosen science [philosophy], contrary to the traditional equation of scientific comportment with theoretism” (citado en Crowell 2001, 10)

Kisiel. A la vez que reconoce los méritos del trabajo realizado por este último, por ejemplo al trazar el desarrollo de las nociones de indicación formal, comprensión y repetición en el joven Heidegger, Crowell critica que Kisiel presente dichas nociones como puntos de ruptura de Heidegger con la tradición fenomenológica, y como la base de una concepción fronética de la filosofía, en desmedro de una concepción de la misma como una actividad de investigación categorial (*Ibid.*, 124).

Por lo que se refiere al tema de la reflexión, según Crowell, “[t]he method of formal indication does “repeat” the self-interpretation of life, but it differs from a mere going-along-with lived life because it is an explicitly cognitive-illuminative self-recollection (reflection) and is oriented toward evident (intuitive) self-having” (*Ibid.*, 127). Con base en afirmaciones como ésta, sostiene que una lectura atenta de algunas de las lecciones tempranas de Heidegger en Friburgo muestra que la reflexión “is not abandoned but reinscribed (without being denoted) as a distinctive sort of *questionning* comportment” (*Ibid.*, 131) y que “the demand that hermeneutic intuition be “self-accompanying” expresses a reappropriation rather than a rejection, of the genuinely phenomenological concept of reflection” (*Ibid.*, 137). La manera como Crowell parece entender el carácter reflexivo de la fenomenología para el joven Heidegger depende de concebirla como una actividad esencialmente interrogativa, que involucra inevitablemente a quien interroga. Como lo expresa claramente, “the full definition of philosophy implicates a moment of reflection, since the being who philosophizes must concern itself with its own being as being” (*Ibid.*, 143).<sup>82</sup>

Mientras que el argumento de Zahavi depende, como hemos visto, de distinguir variedades de la reflexión fenomenológica y de caracterizar la contribución de Heidegger como un tipo particular de reflexión, la lectura de Crowell parece incurrir en el problema de operar con muy pocas variedades de reflexión fenomenológica. Para Crowell, el rasgo metodológicamente esencial de la reflexión es que “in order to accomplish philosophical questioning on the basis of authentic evidence I must at the same time attend explicitly to my own “act” of questioning” (*Ibid.*, 144). Sin embargo, el concepto de reflexión como un ‘questioning comportment’, con base en el cual Crowell sitúa a Heidegger en consonancia con Husserl,

---

<sup>82</sup> En este punto, Crowell cita el siguiente pasaje de Heidegger: “Philosophy is principled cognitive comportment toward beings as being (meaning of being) in such a way, indeed, that in the comportment and for it the being (meaning of being) of the having of the comportment is always decisively also at issue” (GA 61: 60)”

parece resultar insuficiente para este propósito, debido a su notoria generalidad. El concepto estricto de reflexión fenomenológica, como objetivación de las vivencias, parece quedar un poco en la penumbra y, por lo tanto, la crítica de Heidegger sigue en pie para este concepto.

#### 4. *Cai y la “reflexión hermenéutica”*

Aunque Cai no pretende adentrarse en la disputa entre los partidarios y detractores de la disyuntiva entre una fenomenología reflexiva y una fenomenología hermenéutica (Cai 2011, 10, 80), sino construir una noción “más rica” de reflexión fenomenológica que incorpore elementos de una y otra, es relativamente claro que su postura está alineada con la de Zahavi y Crowell. En efecto, unas de las conclusiones del capítulo que dedica a la “reflexión en la fenomenología hermenéutica” es la siguiente: “In this chapter I have explicated Heidegger’s criticism of reflection as a world-depriving method as well as his own hermeneutical method for phenomenology and have concluded that, despite Heidegger’s open objection to reflection, his own method can nevertheless be said to involve a reflexive moment of self-questioning and self-illumination.” (*Ibid.* 86) Como acabamos de ver, esta es básicamente la misma postura de Crowell, y es afín a la de Zahavi.

Según Cai, el método hermenéutico heideggeriano “involves a reflexive element and it offers a model of reflection which is not worldless but situated and has its own unilluminated horizon” (*Ibid.* 10). En particular, la fenomenología hermenéutica contribuiría a una noción más enriquecida de reflexión fenomenológica al destacar el carácter situado de ésta, como una “reflexión-en-el-mundo”:

Hermeneutical reflexion, if it is possible to use the term, is a reflection that is situated in an unilluminated horizon, as a reflection-in-the-world. A decisive leap out of all wordly naiveties, habitualities and traditions is not the aim of this reflection; rather, it strives to make clear and secure for itself a proper hermeneutical situation by tirelessly questioning its own hidden assumptions and enactments. (*Ibid.* 86)

Retomando una descripción de Gadamer, Cai destaca la incompletitud (“unfinishedness (*Unvollendbarkeit*)” (*Ibid.* 83)) de toda reflexión fenomenológica, concebida como un cuestionamiento progresivo del horizonte en el que tiene lugar, y que nunca puede traer totalmente a la luz. La interpretación de Cai sobre la relación entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica es, como las lecturas de Zahavi y Crowell, compatibilista, con

la particularidad de que su estrategia para mostrar la compatibilidad entre ambas es un esfuerzo por mostrar la *complementariedad* de ambas, construyendo una noción de “reflexión hermenéutica” que combine elementos de una y otra. En cierto sentido, la manera como Cai construye el claro contraste inicial entre la reflexión trascendental husserliana y la hermenéutica heideggeriana facilita la tarea de mostrar la complementariedad de ambas bajo la noción de reflexión hermenéutica. Sin embargo, hay dos reparos básicos que pueden plantearse a su argumento. En primer lugar, un presupuesto central del argumento de Cai es que la reflexión trascendental husserliana es “carente de mundo” (*worldless*) (*Ibid.* 81). Es por esto que la noción de situación hermenéutica podría complementar a la reflexión trascendental.

Al emplear la descripción “worldless” aplicada a la reflexión trascendental, Cai pretende llamar la atención sobre el hecho de que “the phenomenologizing spectator is no longer situated in a familiar world that is comprised of unquestioned habitualities, traditions, etc. The naivety of having a world as the horizon is for Husserl the first thing that the phenomenologist needs to put to an end.” (*Ibid.* 81) Lo que parece encontrarse tras esta interpretación es una lectura particular de la *epojé* y la reducción fenomenológicas. Cai parece asumir que la actitud fenomenológica (trascendental) implica dejar atrás la familiaridad con el mundo y el concebirlo como un horizonte experiencial. Sin embargo, aunque resulta plausible suponer que la actitud fenomenológica conlleva dejar atrás una consideración *ingenua* de la familiaridad con el mundo y del horizonte mundano, resulta menos plausible asumir que dicha actitud conlleva dejar atrás toda consideración del mundo en términos de familiaridad y horizonte. En particular, puede argumentarse que la actitud fenomenológica abre precisamente el espacio para una consideración *fenomenológica* de estas nociones (Zahavi 2009).

El segundo reparo a la lectura de Cai es que oscila entre distintas *cuestiones* concernientes a la reflexión fenomenológica. Por una parte, está la cuestión metodológica acerca de cómo acceder a una investigación fenomenológica de la experiencia pre-reflexiva. Esta es la cuestión fenomenológica que he abordado en la presente investigación. Ciertamente, Cai discute esta cuestión cuando trata las objeciones de Natorp. Por otra parte, está la cuestión ético-existencial acerca del valor que la reflexión puede tener para la vida humana. Con respecto a este punto, Cai sostiene que “reflection carries an essential ethical-existential dimension that is more primary than its epistemic function” (*Ibid.* 199). Pero incluso si la reflexión tuviera una dimensión ético-existencial, no es claro por qué en esta dimensión habría que buscar los

elementos para responder la cuestión metodológica. Al desarrollar la complementariedad entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica, no se resuelve el núcleo de la divergencia metodológica, relativo al carácter objetivante de la reflexión.

##### 5. *Objetualidad temática*

En las anteriores tres secciones he examinado brevemente los caminos recientemente adoptados por varios intérpretes para cuestionar una lectura incompatibilista de la relación metodológica entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica y abrir paso a sus propias lecturas compatibilistas. Estas propuestas interpretativas tienen el mérito de mostrar, desde distintas perspectivas, que la brecha metodológica entre la fenomenología husserliana y la fenomenología heideggeriana es menos aguda de lo que se suele creer y de lo que Heidegger mismo presuntamente creyó. Dichas propuestas pueden recapitularse de la siguiente manera: la primera afirma que la fenomenología hermenéutica emplea un tipo de reflexión fenomenológica (Zahavi); la segunda, que la fenomenología hermenéutica está comprometida con un rasgo metodológico central de la reflexión fenomenológica (Crowell); por último, el tercer camino afirma que hay una complementariedad entre la reflexión fenomenológica husserliana y la metodología hermenéutica heideggeriana, a través de la noción de situación hermeneutica (Cai). Adicionalmente, cada una de estas propuestas tiene sus propios méritos específicos, por ejemplo, una ampliación de la cuestión de la reflexión a planteamientos de otros fenomenólogos, en el caso de Zahavi, o una búsqueda concreta de la complementariedad entre la fenomenología y la hermenéutica, en el caso de Cai.

No obstante, a mi juicio, las anteriores propuestas no destacan suficientemente el aspecto estructural que subyace a la crítica heideggeriana a la reflexión fenomenológica. Dicho aspecto apunta a la centralidad que el problema de la objetivación reflexiva tiene en la crítica de Heidegger. Incluso si, siguiendo a Zahavi, aceptamos que la fenomenología hermenéutica se basa en el uso de un *tipo* de reflexión fenomenológica, que otros fenomenólogos (Husserl incluido) también tematizan, la crítica de Heidegger podría replantearse a un nuevo nivel, esta vez a propósito de una divergencia entre *tipos* de reflexión fenomenológica: una reflexión objetivante y una reflexión atencional. Por otra parte, si, siguiendo a Crowell, adoptamos una noción general de reflexión fenomenológica, como un “questioning comportment”, la

discusión podría tornarse fácilmente en un asunto terminológico, relativo a la amplitud de la noción de reflexión con la que uno quiere operar. Los partidarios de la fenomenología hermenéutica o pre-reflexiva podrían, al parecer, adoptar la noción máximamente general de reflexión que Crowell emplea, pero esto no los llevaría a cuestionar la incompatibilidad entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica, y mucho menos a defender su compatibilidad.

Esto se debe, a mi juicio, a que el punto crítico de la divergencia no es el concepto mismo de reflexión, sino su carácter objetivante, ya que éste es el aspecto central sobre el que recae la crítica de Heidegger. Es importante destacar aquí que el uso del término ‘reflexión’ no es de por sí índice de un compromiso con lo que en este trabajo he llamado ‘fenomenología reflexiva’. Es significativo, a este respecto, que el mismo Heidegger reivindique la legitimidad del sentido óptico del término ‘reflexión’ para caracterizar el modo primario en el que el Dasein (su *terminus technicus* para referirse al ser humano) se relaciona con sí mismo:

Die Art und Weise, in der das Selbst im faktischen Dasein sich selbst enthüllt ist, kann man dennoch zutreffend Reflexion nennen, nur darf man hierunter nicht das verstehen, was man gemeinhin mit diesem Ausdruck versteht: eine auf das Ich zurückgebogene Selbstbegriffung, sondern ein Zusammenhang, wie ihn die optische Bedeutung des Ausdrucks >Reflexion< kundgibt. Reflektieren heißt hier: sich an etwas brechen, von da zurückstrahlen, d. h. von etwas her im Widerschein sich zeigen (GA 24, 226).

En el sentido óptico del término, ‘reflexión’ no se refiere a un movimiento introspectivo en el que uno se dirige a sus propias experiencias, por contraste con la posibilidad de dirigirse al mundo, sino que se refiere a encontrarse a sí mismo *en el mundo*. Heidegger, en efecto, afirma que el Dasein “se encuentra a sí mismo primaria y constantemente en las cosas”<sup>83</sup>. En este sentido, se *refleja* (en el sentido óptico) a partir de ellas. Estas breves consideraciones sobre el sentido óptico de ‘reflexión’ sólo pretende prevenirnos frente a una posible reducción de la divergencia metodológica entre Husserl y Heidegger al plano terminológico, y a un posible planteamiento del problema en términos de la manera como cada uno define y emplea el término ‘reflexión’. Es claro que una compatibilidad terminológica no implica ni equivale a una compatibilidad metodológica, que es el tema que aquí busco abordar. A la inversa, una compatibilidad metodológica no implica necesariamente una compatibilidad terminológica. Lo

---

<sup>83</sup> “Es [das Dasein] *findet sich* primär und ständig *in den Dingen*” (*Ibid.*)

que está en cuestión no es un asunto terminológico, sino uno concerniente a la estructura de la reflexión fenomenológica, tal como Husserl la concibe. Por lo tanto, la manera más directa de encarar el problema es centrarse en el origen de la crítica de Heidegger y preguntar: *¿en qué sentido es objetivante la reflexión fenomenológica?* Aquí retomaré la idea, introducida en la primera sección de este capítulo, de que el carácter objetivante de la reflexión fenomenológica puede entenderse en un sentido *temático*, por contraste con entenderla en un sentido *cósico*.

El tema de la *objetualidad*, como he dicho antes, hace referencia al estar-dadas-como-objetos de las vivencias en la reflexión fenomenológica. Una manera de profundizar la distinción entre la objetualidad temática y la objetualidad cósica es señalar ciertos rasgos que las diferencian. Husserl llama la atención sobre uno de los rasgos que distingue la manera como las cosas (públicamente perceptibles mediante la visión, el tacto, etc.) se dan experiencialmente y la manera como las experiencias mismas se dan en la reflexión, cuando señala: “Das Ding nehmen wir dadurch wahr, dass es sich ‘abschattet’ nach allen gegebenenfalls ‘wirklich’ und eigentlich in die Wahrnehmung ‘fallenden’ Bestimmtheiten. Ein Erlebnis schattet sich nicht ab.” (Hua III/1, 88). En otras palabras, una experiencia no se da por escorzos en la reflexión fenomenológica, no hay manera de desplazarse alrededor de ella para presentificar las ‘facetas’ de ella que en una aprehensión particular no se perciben.

En segundo lugar, a diferencia de la percepción de cosas, la reflexión no involucra un órgano sensorial interno, un ‘ojo del alma’. Uno de los obstáculos para lograr una caracterización adecuada de la objetualidad reflexiva desde una perspectiva fenomenológica parece ser, precisamente, liberarla del lastre que la metáfora visual del ‘ver’ a través de la reflexión trae consigo. Como sugeriré más adelante, la crítica de Heidegger parece estar estrechamente ligada a una concepción visual de la reflexión fenomenológica. Dicha concepción está también presente en Husserl, aunque, como veremos, su postura al respecto es matizada, y contiene los elementos para formular una concepción alternativa de la objetualidad reflexiva. La diferencia entre la reflexión y la percepción, por lo que se refiere a la carencia de un órgano de la reflexión, es destacada por Zahavi, cuando observa que “[i]n order to acquire reflective self-awareness, there is no need to move the appropriate organ into an appropriate relation with its object” (Zahavi 1999, 185).

Zahavi menciona otras dos diferencias entre la reflexión y la percepción que conviene tener en cuenta. En tercer lugar, un objeto de percepción es trascendente al acto en el que es aprehendido, es decir, es distinto del acto en el que es captado, por más que objeto y acto estén estrechamente correlacionados. Los objetos de la reflexión, por contraste, no son trascendentes en este sentido. Al reflexionar sobre una vivencia, la vivencia reflejada no es trascendente como lo es una cosa cuando la percibo (Zahavi 1999, 185). En cuarto lugar, la intencionalidad objetual está caracterizada por ser independiente de la existencia de su objeto: “the intentional directedness does not presuppose the existence of that which is intended. Reflection, however, necessarily entails the existence of that which it intends. There can be no reflection if the reflected act does not exist.” (*Ibid.*) Si alucino, puedo percibir un hipopótamo verde en la habitación, pero del hecho de que yo lo perciba no se sigue que dicho objeto exista realmente. Por contraste, no parece posible reflexionar sobre una vivencia que no exista realmente.

La demarcación de la reflexión fenomenológica con respecto a la percepción externa es un paso fundamental para demarcar la noción de objetualidad cósmica de la noción de objetualidad temática, pero no es suficiente. Después de todo, Heidegger podría aceptar (y de hecho lo hace (2005, 99)) que los objetos de la reflexión no son cosas sin más. Su observación puntual es que “los correlatos de la “intuición inmanente”, de la “reflexión” son *en lo fundamental [im Grunde]* aprehendidos como cosas” (GA 58, 238; mi énfasis) En otras palabras, su crítica no se basa en una equiparación inusitada entre las vivencias reflejadas y las cosas percibidas externamente. En este sentido, Heidegger podría aceptar los cuatro rasgos distintivos de la reflexión fenomenológica con respecto a la percepción, y aun mantener que una y otra comparten un mismo rasgo fundamental: que lo dado, bien sean las vivencias u objetos de cualquier tipo, se da siempre bajo la forma de un objeto que ‘hace frente’ a un sujeto. Lo dado es objetual en la medida en que ‘hace frente’ a la mirada reflexiva. Este carácter del ‘hacer frente’ se recoge agudamente en las connotaciones que tiene el término alemán *Gegen-stand* (cf. Figal 2010, 107) En la reflexión las vivencias se presentarían *como* cosas que marchan ante un observador.

Sin embargo, el presupuesto de Heidegger puede cuestionarse. La objetualidad reflexiva no tiene por qué pensarse en términos de *Gegen-ständlichkeit*, y hay varios indicios de que Husserl mismo no lo hace. En primer lugar, porque hacerlo implicaría pasar por alto el carácter distintivo de la reflexión trascendental con respecto a la reflexión psicológica. La reflexión

trascendental tematiza a la subjetividad, pero no la convierte en un objeto cósmico, sino en un *tema* de investigación. *Gegen-stand*, *Ding*, *Objekt*, *Vor-gang*, todos estos términos cruciales en la crítica de Heidegger a la reflexión están enraizados en una comprensión pre-trascendental de la subjetividad fenomenológica, en concebirla como objetividad (cósmica) y no como *subjetividad*. Evidentemente, Heidegger no sucumbe a esta tendencia en sus propios planteamientos, pero detrás de su crítica metodológica a Husserl parece estar el reproche de que este último sí lo hace. Dicha comprensión se basa, en último término, en concebir a la subjetividad en términos naturalistas, porque es en la actitud natural donde aquellos términos reciben originariamente su sentido. Lo anterior, sin embargo, no implica que la subjetividad fenomenológica no pueda hacerse *tema* de investigación.

En algunas de sus reflexiones metodológicas, Husserl destaca el tema fenomenológico del *tema*, de una manera convergente con las ideas que aquí desarrollo. Así, en un fragmento de 1926, entitulado “Thema und Epoche. [...]”, señala:

Das transzendente Leben wird dann selbst wieder zum Thema transzendentaler Reflexion – oder kann es werden und *in infinitum*. Aber all diese Reflexionen sind immer wieder transzendental. Ich nehme als Thema die Subjektivität, als wie sie lebt und in ihrem Leben Gegenständlichkeiten jeder Art, Universa, Welten thematisch hat. Wenn sie sich selbst, als irgend lebend, zum Thema hat, so kann sie weiter reflektierend abermals dieses Thematisch-Haben zum Thema machen und sich als dieselbe erkennen, die vordem anderes zum Thema hatte oder schon sich selbst als in gewisser Weise lebend zum Thema hatte. Aber hier ist eben schon und immer wieder rein Subjektives Thema, und ins Unendliche wird Thema die Subjektivität in allen Reflexionen. Demgegenüber, ein *Schnitt* ist: nicht die thematisierende Subjektivität als Thema haben, sondern die Welt als Thema haben und darin die “reale” Subjektivität als theoretisches Thema, wobei Naturreales unweigerlich Mitthema ist. (Hua XXXIV, 12; énfasis en el original)

La manera como Husserl describe aquí la tematización de la subjetividad en la reflexión trascendental es de por sí significativa: el fenomenólogo toma por tema a la subjetividad (“*Ich nehme als Thema die Subjektivität*”), en concreto cómo vive y cómo tematiza “objetualidades” (*Gegenständlichkeiten*) de todo tipo. Esto sugiere que la subjetividad no es ella misma una objetualidad, como aquellas a las que está dirigida. Adicionalmente, el corte (*Schnitt*) al que Husserl se refiere en las líneas finales de este pasaje consiste en pasar de considerar la subjetividad tematizante como tema de la investigación fenomenológica, en la reflexión trascendental, a considerar, en el marco de la actitud natural, el mundo como tema de investigación, y dentro de él a la subjetividad ‘real’, es decir, a la subjetividad concebida como

parte del mundo real-natural (*Naturreales*). Este último es “inevitablemente [*unweigerlich*]” un “co-tema (*Mitthema*)” cuando consideramos el mundo en el marco de la actitud natural. ¿Cómo se relacionan estas observaciones con el carácter objetivante de la reflexión? Si entendemos la objetivación reflexiva en términos cóscicos, como un proceso a través del cual las experiencias y la vida subjetiva se convierten en ‘cosas’ de cierto tipo, hay razones para suponer que el mundo real-natural permanece siendo aún un co-tema de nuestra consideración. La consecuencia es clara: entender la objetivación reflexiva en términos de cosificación es permanecer aún dentro de los límites de la actitud natural, e ignorar el carácter distintivo de la reflexión trascendental. Una manera de capturar este carácter distintivo es a través de la distinción que he introducido entre una objetualidad cóscica y una objetualidad temática.

En *Erste Philosophie* II, en medio de una densa discusión metodológica sobre la reducción, Husserl se pregunta cómo puede incorporarse a su teoría de la reflexión sobre actos específicamente intelectivos, como los de creencia, un tratamiento de los actos pertenecientes a la esferas de la voluntad y de los sentimientos, para ampliar el contexto de sus consideraciones. ¿No es patente, se pregunta, que en cada momento, en cada “pulso de la vida del yo”, estas esferas están indisolublemente entrelazadas? Si es así, ¿con qué derecho se puede hablar de la *unidad* de un acto o de una vivencia sobre la que se reflexiona?:

Aber sind nicht beständig in jedem Puls des Ichlebens Akte aller Sphären miteinander verflochten, woraufhin das Ich überhaupt “waches”, spezifisch ich-tätiges ist? [...] Wie hebt sich in der Mannigfaltigkeit von Akten eines ichlichen Aktzuges Einheit einer intellektiven [...] Aktion so heraus und gewinnt eine derartige Einheit, dass wir von *einem* –obchon synthetischen- *Akt* [...] sprechen?” (Hua VIII, 99; énfasis en el original)

La respuesta de Husserl a estos interrogantes apela crucialmente al concepto de *tema*: “Hierher gehört natürlich die Rede vom *Thema* [...]. Worauf wir in besonderer Weise “gerichtet”, “eingestellt” sind, ist unser Thema, und gehört ev. einer unendlich umfassenden Sphäre an, [...] als unser thematisches Universum.” (*Ibid.*, 100; énfasis en el original) Estas observaciones resultan muy relevantes para defender la distinción entre una objetualidad cóscica y una objetualidad temática, ya que sugieren que la unidad de una vivencia no es una unidad cóscica, garantizada por la trascendencia de la vivencia sobre la que se reflexiona, sino una unidad temática, fijada temporalmente por quien reflexiona. De este modo, las vivencias en la reflexión fenomenológica no se presentan como cosas o procesos interrelacionados, sino como

temas interrelacionados que pueden expandirse o contraerse de acuerdo con el interés de quien reflexiona, en el marco de un “universo temático”.<sup>84</sup>

Hemos visto en la sección 4 del capítulo anterior que Heidegger rechaza enfáticamente cualquier tentativa de objetivar la experiencia. La meta principal que se traza en la lección del invierno de 1919/1920 es reconocer que la vida no es algo objetual: “[...] das Leben is kein Objekt und kann nie Objekt werden: es ist nichts Objektartiges. Das zu erkennen ist unser Hauptziel.” (GA 58, 236) Aplicado a la reflexión fenomenológica, este planteamiento implica que una cosificación de las experiencias es una “desvivificación” de las mismas (“Die Verdinglichung ist als Prozess der “Entlebung” keine Methode zur Erkenntnis des Lebens.” (*Ibid.*, 232)). En la medida en que es cosificante y desvivificante, la reflexión fenomenológica no cumple su cometido fenomenológico, y se queda en la superficie de una tematización apropiada de las experiencias. El presupuesto de esta línea de argumentación es que la objetivación reflexiva es equiparable a una cosificación (*Verdinglichung*) de las experiencias. No obstante, de nuevo, no es claro en qué sentido la objetivación temática tiene que responder a la caracterización heideggeriana de la reflexión fenomenológica.

Hasta ahora me he ocupado de lo que podría llamarse una dilucidación noemática de la intencionalidad reflexiva (esto es, de la intencionalidad característica de la reflexión fenomenológica) y he criticado que el objeto intencional de la reflexión tenga que concebirse en términos cósmicos. Mi argumento también puede plantearse de la siguiente manera: las vivencias en la reflexión fenomenológica no son cosas, ni en un sentido literal ni en uno metafórico, porque la idea de cosa, en su significado ordinario, recibe su sentido e inteligibilidad en el marco de una actitud no fenomenológica. Bajo el término ‘cosa’ entiendo aquí ante todo las cosas que percibimos sensorialmente en la vida cotidiana: manzanas, melodías, libros, etc. Estas cosas entran ciertamente en el análisis fenomenológico, pero no en su sentido ordinario de cosas *existentes*, ya que la epojé les inhibe este carácter. Las vivencias reflejadas no son cosas en un sentido ordinario, esto es, cosas existentes que percibimos, *pero tampoco lo son en un sentido extra-ordinario.*

---

<sup>84</sup> En el *Beilage* a Hua VIII se pone de presente que Husserl plantea la posibilidad de elaborar una “teoría general del tema”. (Hua VIII, 314)

Pero podría pensarse que la objetualidad cósmica es ante todo una determinación noética, relativa al *acto* en el que algo se da como cosa. En otras palabras, podría argüirse que cuando Heidegger critica la objetivación reflexiva, el núcleo de su crítica no está dirigido a que la reflexión petrifique o cosifique las experiencias, sino a la división o separación *intra-experencial* que la reflexión traería consigo, al margen del efecto que ésta tenga sobre su objeto intencional. Desde esta perspectiva, la reflexión sería objetivante porque introduciría una fisura, una *fragmentación* en la experiencia. Esta separación parece manifestarse en la estructura dual que Husserl asigna a la reflexión, en la separación entre un acto aprehensor y un acto aprehendido, o una vivencia reflexiva y una vivencia reflejada. La estructura estratificada de la reflexión indicaría, pues, una cuestionable auto-fragmentación.

Lo primero que hay que notar al respecto es que al caracterizar la intencionalidad reflexiva como una intencionalidad temática esta crítica pierde mucho de su poder. Hay una diferencia notoria entre, por una parte, la fragmentación intra-experencial que se establecería al pensar una vivencia reflejada como un objeto que hace frente, o está, por decirlo así, ‘cara a cara’ con una vivencia reflexiva y, por otra parte, la fragmentación que se establece entre una vivencia *tematizante* y una vivencia *tematizada*. Mientras que la segunda caracterización no tiene connotaciones de división interna o separación, estas ideas están patetemente presentes en la primera caracterización. En conexión con este punto, puede observarse que una ventaja adicional de optar por una concepción temática de la objetualidad reflexiva es que las metáforas visuales que resuenan en la caracterización heideggeriana de la reflexión, y que son el blanco de su ataque, se merman considerablemente. Con ello se puede cuestionar la tendencia a modelar la intencionalidad reflexiva sobre la intencionalidad observacional de la percepción de objetos ‘externos’.

Sin embargo, hay que reconocer que muchas descripciones del mismo Husserl motivan la aproximación de la intencionalidad reflexiva a la intencionalidad perceptual. Indudablemente, la metáfora del ver en la reflexión está presente en muchas de sus caracterizaciones de la reflexión. De hecho, como Petitmengin & Blitbol han destacado, la caracterización más clara de la reflexión fenomenológica provista por Husserl involucra una “auto-fisión” (*self-fission*) “between a reflected self and a reflecting self” (Petitmengin & Blitbol 2011, 27). Asimismo, la idea husserliana de que el fenomenólogo se convierte en un “espectador desinteresado” (Husserl 2005, 77; Hua VIII, 92; Hua XXXIV, 86) de las vivencias, parece ajustarse a la idea de

que la reflexión implica un irrenunciable momento de auto-fragmentación. Sin embargo, como Petitmengin & Blitbol también sugieren, la postura de Husserl acerca de este “dualismo interno” - “inner dualism” (Petitmengin & Blitbol 2011, 27) - implicado por la reflexión es mucho más matizada de lo que algunas afirmaciones sueltas pueden sugerir: “It is not true, he [Husserl] writes, that, while reflecting on an act of perception, I become blind to the perceived object. In fact, during reflection ‘I remain clearsighted for everything’ (Husserl 1959, p. 111)” (*Ibid.*).

Cuando Husserl hace la afirmación citada al final de este pasaje, está discutiendo lo que considera una tergiversación de la *epojé* fenomenológica. Observa que ésta no es una suerte de “auto-hipnosis” (*Selbsthypnose*) (Hua VIII, 111) al cabo de la cual el fenomenólogo se vuelve “ciego al objeto” (*objektblind*) que se presenta como existente en la actitud natural, o incluso ciego al mundo, cuando la *epojé* se practica con respecto a éste (*Ibid.*). Por el contrario, destaca Husserl, “für alles bleibe ich sehend” (*Ibid.*), si bien el carácter de existencia de las cosas y el mundo es puesto fuera de juego<sup>85</sup>. Si seguimos esta caracterización husserliana de la *epojé*, no es posible concebir las vivencias reflejadas como objetos cósmicos que se interponen entre el fenomenólogo y las cosas (o el mundo). Las vivencias reflejadas no son observadas, no marchan como cosas ante un observador, sino que son oportunidades para investigar temáticamente la relacionalidad intrínseca entre la conciencia y el mundo.

Las consideraciones a lo largo de esta sección han buscado brindar suficientes elementos para demarcar una concepción cósmica y una concepción temática del carácter objetivante de la reflexión fenomenológica. He argumentado que la primera concepción, operante en la crítica de Heidegger, no se ajusta a la fenomenología reflexiva. La consecuencia es que no hay razones de peso para aceptar la crítica metodológica de Heidegger a la reflexión. Cuando las vivencias se convierten en objetos de investigación reflexiva son, propiamente, *temas* de investigación. Podría quizás objetarse que la noción de objetualidad temática es extremadamente minimalista. En cierto sentido, comparto el espíritu de esta observación, pero no veo por qué sería una crítica para la reflexión fenomenológica, a no ser que se le aplicaran de antemano estándares de objetualidad que no le son propios. He dicho antes que un objeto temático carece de la trascendencia propia de un objeto perceptual, pero que posee una cierta unidad, que permite

---

<sup>85</sup> Comparar, por ejemplo, con la caracterización de Adrián: “Die Husserlsche Ausklammerung der natürlichen Einstellung bewegt sich in der *weltlosen bzw. weltfremden Ebene des puren Subjekts*, dass alle Erlebnisse objektmäßig reduziert.” (Adrián 2005, 161; mi énfasis)

distinguirlo de otros objetos temáticos. La unidad de un objeto temático, sin embargo, no depende de características intrínsecas de dicho objeto. Son el interés y la atención los que determinan los contornos cambiantes de un objeto temático, y no la existencia, durante la reflexión o previa a ella, de un objeto con características intrínsecas y al que, quien reflexiona, dirigiría la atención con la pretensión de capturarlas.<sup>86</sup>

La concepción de la reflexión fenomenológica aquí sugerida se perfila con más claridad si consideramos brevemente los rasgos estructurales de la reflexión mencionados en el Capítulo III. En la presente sección he discutido el carácter objectivante de la reflexión fenomenológica, que, como señalé en el Capítulo III, está ligado al carácter intencional de las vivencias reflexivas. Una vivencia reflexiva, según señalé, es intencional en la medida en que toma por objeto a otra vivencia. A la luz de la discusión desarrollada, podemos precisar más el carácter de la intencionalidad reflexiva. Ésta es una intencionalidad temática o tematizante, que conviene distinguir de la intencionalidad perceptual, por las razones previamente señaladas. Al mismo tiempo, la distinción entre una vivencia reflexiva y una vivencia reflejada puede replantearse, en el marco de la presente propuesta, como la distinción entre una vivencia tematizante y una vivencia temática. ¿Qué ocurre con los demás rasgos estructurales de la reflexión fenomenológica? Dado que las vivencias tematizantes son a su vez vivencias, pueden convertirse en temas de ulteriores reflexiones. Por lo tanto, la iterabilidad de la reflexión se mantiene como un rasgo propio de la misma.

Asimismo, por lo que se refiere a la universalidad de la reflexión, toda vivencia intencional - de percepción, imaginación, recuerdo, etc., - puede convertirse en tema de una vivencia reflexiva tematizante. Conviene aquí destacar, nuevamente, la diferencia en términos del carácter de la intencionalidad, entre una vivencia reflexiva y una vivencia reflejada, por

---

<sup>86</sup> A través de dos analogías podría explorarse ulteriormente el carácter básico de un objeto temático. La primera es una analogía con el tema de una conversación cotidiana. Una misma conversación puede referirse a uno o muchos temas, pero raramente tenemos criterios que nos permitan determinar de antemano cuál es su tema. Sin embargo, esta flexibilidad temática no nos lleva a concluir que la conversación carezca de un tema. Es posible fijarse un tema antes de iniciar una conversación, para luego adentrarse en ella, pero esto rara vez ocurre. No hay, usualmente, criterios para determinar unívocamente el tema de una conversación, porque distintas descripciones de lo que es el tema de la misma pueden ajustarse a una misma conversación. La segunda analogía se refiere a la relación entre un tema musical y sus variaciones. Las variaciones no son reproducciones del tema, pero no obstante guardan una relación de *simultánea modificación e identidad* con el mismo: lo expanden, modifican, complementan, etc. El tema de las variaciones está presente en cada una de ellas, pero no a la manera de un patrón o modelo. Algo semejante parece ocurrir con la apprehensión de los objetos temáticos reflexivos.

ejemplo, la vivencia perceptiva de un objeto físico. En el primer caso, tenemos la intencionalidad tematizante propia de la reflexión fenomenológica, mientras que en el segundo tenemos la intencionalidad cósmica característica de la percepción. La primera no es sólo una intencionalidad de segundo grado, en el sentido de que requiere del substrato provisto por la intencionalidad perceptual, sino que es un tipo de intencionalidad *distinto* de la percepción. No se captura la naturaleza distintiva de la intencionalidad tematizante si se la piensa como una simple iteración de la intencionalidad perceptual (o imaginativa, rememorativa, etc.), esto es, como si se tratara simplemente de una percepción de una percepción.

Lo apenas dicho sugiere en qué sentido puede atribuirse a la reflexión un carácter fundado. Toda tematización reflexiva requiere de un tema fundante al que aquella se dirige. Sin embargo, como he señalado antes en esta sección, los contornos de un objeto temático no están simplemente prefijados con respecto a la actividad de tematización. La reflexión se ejerce sobre un fondo de prerreflexividad, que la hace posible, pero esto no quiere decir que dicho fondo tenga que concebirse como una suerte de depósito de temas captables por la reflexión, e individualizados previamente a esta última. Por el contrario, una concepción convincente de la reflexión fenomenológica tiene que dar razón de la elasticidad propia de la intencionalidad reflexiva: este rasgo indica que, generalmente, no estamos constreñidos a tematizar sólo un acto puntual (de percepción, imaginación, etc.), sino que el tema propio de una reflexión se dilata o contrae de acuerdo con el interés de la investigación.

Puedo reflexionar sobre la percepción visual de una taza, y con ello se pone de manifiesto que prerreflexivamente percibo (si la reflexión es simultánea con la percepción) o percibía una taza. Más aún, puede aceptarse que, prerreflexivamente, capto la diferencia entre percibir la taza e imaginarla. Esto lo demuestra el hecho de que no necesito de ninguna reflexión sobre mi vivencia perceptual para estirar el brazo y coger la taza. El carácter distintivo de percibir la taza, por contraste con imaginarla, está dado ya prerreflexivamente, y se revela en las posibilidades de acción que tengo con respecto a este objeto. Sin embargo, de esto no se sigue que la vivencia de percibir la taza esté individualizada previamente a la reflexión. En efecto, al reflexionar sobre la vivencia de percibir la taza estoy ya demarcando un cierto objeto temático, y con ello otros posibles objetos temáticos relacionados quedan al margen de la investigación. Por ejemplo, en lugar de escoger la vivencia de percibir la taza podría enfocarme en la vivencia de percibir la taza sobre la mesa en que ésta se encuentra, al lado de toda una serie de otros

objetos. Fenomenológicamente no parece haber una relación de composición entre ambas vivencias, esto es, no percibo la taza y *luego* la taza sobre la mesa al lado de otros objetos, sino que percibo, por decirlo así, de golpe la situación perceptual global y delimito un objeto temático relevante de acuerdo con la atención y el interés de dicha delimitación.

A diferencia de los objetos cósmicos, que están dados como independientes de la actividad de percepción, los objetos temáticos de la reflexión no están dados con independencia de la actividad de tematización. Pertenece a su manera de darse que son co-determinados por la manera como se aprehenden reflexivamente. Su trascendencia no es del mismo tipo que la trascendencia de las cosas percibidas. Por último, en el modelo husserliano y en la crítica heideggeriana a éste, la reflexión es modificadora, en la medida en que altera la manera como se da la vivencia prerreflexiva. Sin embargo, como he argumentado en este capítulo, hay distintas maneras de comprender esta alteración. La distinción entre objetualidad cósmica y objetualidad temática sugiere que el carácter modificador de la reflexión tiene que ligarse a la especificidad de la tematización reflexiva, y no a una reificación distorsionante de las vivencias.

#### *6. Reflexividad, pre-reflexividad y dación*

La crítica de la crítica de Heidegger a la reflexión fenomenológica, que he desarrollado en este capítulo, no agota los posibles escenarios de contraste entre la fenomenología hermenéutica y la fenomenología reflexiva. Sin embargo, es un escenario fundamental de dicho contraste, ya que la reflexión, como he argumentado en el Capítulo II, es una de las claves fenomenológicas ineludibles para valorar la confrontación de Heidegger con la fenomenología de Husserl. La centralidad que la reflexión tiene para Husserl ha sido ya destacada en su momento (Capítulo III). No obstante, vale la pena destacar aquí que, sin lugar a dudas, hay más en la fenomenología hermenéutica heideggeriana, en términos de contenido y de método, que su crítica a la reflexión husserliana. Por lo que se refiere a la problemática de la reflexión, es dudoso, sin embargo, que una aprehensión positiva más extensa de la fenomenología de Heidegger resulte decisiva para dilucidar el componente específicamente crítico de su propuesta con respecto a la reflexión fenomenológica. Como he argumentado en el capítulo anterior, hay una diferencia importante entre concebir la crítica de Heidegger como una ruptura acrítica o como una crítica fenomenológica, y hay motivos suficientes para sostener

que su crítica a la reflexión es de naturaleza fenomenológica. No obstante, adentrarnos en los pormenores de la propuesta heideggeriana no nos permitiría profundizar específicamente en su crítica a la reflexión, sino más bien en aquellos elementos que parecen acentuar una ruptura con respecto a Husserl.

El argumento que aquí he presentado no es suficiente para mostrar, en un sentido positivo, que la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica son metodológicamente compatibles. Pero el argumento desarrollado muestra que ambas *no* son metodológicamente incompatibles, si la razón para sustentar la oposición e incompatibilidad entre ambas es el uso de la reflexión (von Hermann 2000, Adrián 2005). La disyuntiva entre una fenomenología reflexiva y una fenomenología hermenéutica, sobre la base del uso de la reflexión fenomenológica, es, por lo tanto, una falsa disyuntiva. Con esto se abre la posibilidad de explorar sus relaciones sobre un suelo metodológico que no está minado de antemano. En este contexto, la profundización en la fenomenología hermenéutica heideggeriana resultaría, evidentemente, de gran importancia. No obstante, desarrollar esta línea de pensamiento desborda los derroteros del presente trabajo.

Vale la pena anotar, sin embargo, que la exploración positiva de las relaciones entre la fenomenología reflexiva y la hermenéutica ha sido ya emprendida o sugerida de varios modos por distintos intérpretes. Aparte de Zahavi, Crowell y Cai, recientemente Günter Figal ha sugerido una interpretación notablemente conciliatoria de Husserl y Heidegger, con respecto a un tema que ha sido central en este capítulo final: la objetivación [*Gegenständlichkeit*] (Figal 2010). Hay que aclarar que el tema del libro de Figal no es la reflexión o las relaciones filosóficas entre Husserl y Heidegger. No obstante, varios de sus planteamientos cobran mucha relevancia en el presente contexto. Figal señala, por ejemplo, que “[m]odern philosophy has had difficulties with the objective. [...] As soon as the objective is discovered in modern philosophy, the question of how it may be overcome is posed. Its overcoming becomes such a decisive philosophical task that modern philosophy as a whole appears as a large-scale enterprise of de-objectification” (Figal 2010, 108) Pasa entonces a presentar sugestivamente distintas tentativas para superar el paradigma de la objetividad en la filosofía moderna y contemporánea, emprendidas por pensadores aparentemente tan dispares como Nietzsche, Wittgenstein, Marx, Hegel y Simmel.

En una de las direcciones de pensamiento para superar el paradigma de la objetivación, Figal sitúa a Husserl y a Heidegger. Para esta dirección de pensamiento, según observa, “[...] the objective presence of things appears as the objectification of one’s own life; it counts as the consequence of the recognition that all life finds its place in the world through objectification and thus leads to a loss of self” (*Ibid.*). Según señala, esta dirección es articulada “definitivamente” por Husserl, y refleja un descontento con la descripción del ser humano que desarrollan u orientan las ciencias naturales (*Ibid.*, 110): “In the conscious life of human being, according to Husserl’s critique, science sees nothing other than a sequence of spatio-temporally identifiable, empirically describable events. This leads to the fact that contents of consciousness could no longer be appropriately understood. What Husserl objects to science is taken up and radicalized by the young Heidegger. [...] Wherever life is encountered as an object it is, to Heidegger’s thinking, lost; under the “general rule of the theoretical”, one no longer regards life for what it actually is.” (*Ibid.*)

No sólo es significativo que Figal reconozca una continuidad, de Husserl a Heidegger, con respecto a la crítica de una concepción científica del ser humano<sup>87</sup>, sino que resulta aún más significativo que el centro de gravedad de dicha continuidad sea, según Figal, el problema de la objetivación: “Despite all differences between their [Husserl’s and Heidegger’s] projects, both wish to achieve freedom over and against science. *The path to this description is an analysis of nonobjectified life in its enactment.*” (*Ibid.*; mi énfasis) El argumento que he desarrollado en el presente trabajo muestra cómo, pese a la crítica central de Heidegger a la reflexión, el proyecto husserliano no sucumbe, a nivel metodológico, a la tendencia a la objetivación de la vida, ya que la objetualidad temática a la que apela la fenomenología reflexiva no es equiparable con la objetualidad cósmica propia de la teorización científica sobre el mundo y el ser humano. Desde una perspectiva metodológica, esto explica por qué, tanto Husserl como Heidegger, pueden estar concernidos, como Figal señala en el último pasaje citado, con “un análisis de la vida no objetivada en su realización”.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> En esta crítica Figal ve “perhaps the most important motive of their [Husserl’s and Heidegger’s] philosophy”. (*Ibid.*) Por contraste, comparar con una de las reiteradas crítica de Heidegger a Husserl, según la cual este último asume “como *prototipo el conocimiento matemático de la naturaleza*”. (Heidegger 2006c, 93)

<sup>88</sup> Figal, sin embargo, por razones que no viene al caso precisar aquí, considera que la tentativa husserliana y heideggeriana de superar el paradigma de la objetividad no es exitosa. Su propia propuesta se articula en torno a la idea de una “rehabilitación hermenéutica” de la idea de objetividad (*Ibid.*).

Dentro de los múltiples asuntos que el camino seguido en el presente trabajo suscita y que quedan por explorar hay tres puntos importantes que, para finalizar, quisiera mencionar. En primer lugar, está el tema de la dación, que he caracterizado en el Capítulo I como la tendencia directriz de la investigación fenomenológica, tanto en Husserl como en el joven Heidegger. Mi propósito fundamental al indicar el tema de la dación fue mostrar que, bajo una interpretación textual y conceptualmente sustentada, ambos filósofos apuntan a superar una concepción de lo dado y de la experiencia enraizadas hondamente en la tradición. En este sentido, las determinaciones de la materialidad, la exterioridad y la presencia de *lo dado* fueron contrastadas con la significatividad de *la dación*. Al mismo tiempo, los límites de la caracterización ofrecida de la dación fueron también puestos de presente en su momento. En primer lugar, destacué el hecho de que una caracterización negativa de la dación parece ser insuficiente. No obstante, en este punto es importante recordar que una caracterización positiva de la dación no puede consistir en una demarcación regional de un campo de investigación. La dación es condición de posibilidad de las demarcaciones regionales - por ejemplo de las distintas disciplinas científicas - y, como tal, no puede ser ella misma una región o universo de investigación delimitado en términos de lo que lo distingue de otros dominios de investigación. De esto no se sigue, sin embargo, que la pregunta por la relación entre la dación y el ser haya quedado en modo alguno zanjada. Esta pregunta y, con ella, la pregunta por la relación entre la fenomenología y la ontología, quedan, pues, como interrogantes por desarrollar ulteriormente.

En segundo lugar, en el Capítulo II, al exponer el contexto de la crítica heideggeriana a la reflexión, he presentado tres conceptos claves involucrados en dicha crítica: constitución, abstracción y reflexión. He señalado que una dilucidación del concepto técnico de constitución en Husserl permite contrarrestar la crítica de Heidegger. Por otra parte, el argumento presentado en este capítulo final permite cuestionar la crítica heideggeriana de la reflexión. ¿Pero qué ocurre con el concepto de abstracción? ¿No sería éste un camino para defender la pertinencia de la crítica de Heidegger a la fenomenología de Husserl? Según Heidegger, la abstracción se consume a varios niveles. Al caracterizar a la conciencia como “ser puro” Husserl estaría demostrando su interés por la estructura de la conciencia y de la intencionalidad, como algo abstraído a partir de la aprehensión de un ente concreto. La pregunta por la totalidad de ser de dicho ente quedaría, no obstante, en suspenso. Esta abstracción en la caracterización de la conciencia dependería, a su vez, de la reducción

fenomenológica, que es concebida por Heidegger como un movimiento abstractivo dirigido en último término a la captación de estructuras universales invariantes. La individuación concreta de la conciencia no parecería ser de interés para una fenomenología concebida como ciencia de esencias, mientras que para Heidegger dicha individuación es ineludible y fundamental. Aunque en el Capítulo II he sugerido que Husserl no tiene una concepción constructivista de fenómeno, el tema de la abstracción ameritaría una discusión más detallada. En este contexto, una comparación con las herramientas que la fenomenología heideggeriana ofrece para acceder al fenómeno como una “totalidad de sentido” resultaría relevante (Heidegger 2006b, 88).

Por último, en tercer lugar, en la presente investigación no he discutido la segunda crítica que Natorp dirige a la investigación fenomenológica, y que Heidegger discute en el KNS. Esta crítica, que he mencionado al inicio del Capítulo III, se refiere al lenguaje y los conceptos de los que hace uso la fenomenología reflexiva<sup>89</sup>. La cuestión del lenguaje y de la conceptualidad propia de la filosofía ocupa un importante lugar en la fenomenología del joven Heidegger, y se relaciona con la noción de indicación formal, que he tocado tangencialmente. La primera vez que mencioné dicha noción fue en el Capítulo I, cuando presenté el concepto formal del tema de la investigación fenomenológica para Husserl y el joven Heidegger. El problema metodológico central que se abría al cabo de la indicación formal del tema de la dación era cómo acceder al campo de la “libertad de los fenómenos”. Las reflexiones desarrolladas en este trabajo muestran que una tematización de dicho campo no tiene que asumir una disyuntiva entre la prerreflexividad y la reflexividad. Éstas nociones indican temáticas que una concepción suficientemente amplia y flexible de la fenomenología puede abarcar, sin menoscabo de su consistencia y rigor filosóficos. El desarrollo de esta línea de pensamiento implica, en cierto sentido, ir más allá de Husserl y Heidegger y, como este último observa en *Ser y Tiempo*, captar la fenomenología en su posibilidad (Heidegger 2006d, 38).

---

<sup>89</sup> Sobre el tema, ver Cai 2011, 125-167.

## Referencias bibliográficas

Adrián, J. (2002) *Notas aclaratorias a Heidegger*, M. (2002)

Adrián, J. (2005) “Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie”, en: Tymieniecka, A. (Ed.) *Logos of Phenomenology and Phenomenology of Logos. Book One: Phenomenology as the Critique of Reason in Contemporary Criticism and Interpretation*. Dordrecht: Springer.

Benoist, J. (1999) “Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl”, en: *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XI, 22: 21-42.

Benoist, J. (2001) *L'idée de phenomenologie*. Paris: Beauchesne Éditeur.

Cai, W. (2011) *Reflection As a Form of Human Life: Methodological Issues in Phenomenology*, Press of the Faculty of Humanities, University of Copenhagen.

Cimino, A. “Phänomenologie als strenge Philosophie. Perspektiven zur phänomenologischen Idee der Strenge bei Heidegger und Husserl”, en: Rese (Hrs.) (2010)

Courtine, J.-F. (1990) “Réduction phénoménologique-transcendentale et différence ontico-ontologique”, en: Courtine (1990) *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.

Crowell, S. (2001) *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press.

Derrida, J. (1991) *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.

Figal, G. & Gander, (Hrsgs.) (2009) *Husserl und Heidegger. Neue Perspektiven*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Figal, G. (2010) *Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy* (trad. T. George) New York: SUNY Press.

Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London: Routledge.

Gasché, R. (2010) “The Duplicity of the Theoretical: On Heidegger’s First Freiburg Lectures”, en: *Research in Phenomenology*, 40.

Gethmann, C. F. (1993) *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: Walter de Gruyter.

Heidegger, M. (1993) GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1994) GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2002) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Trad. J. Adrián Escudero. Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2005) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*. Trad. J. Adrián Escudero. Madrid: Herder. (GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt: Vittorio Klostermann).

Heidegger, M. (2006a) *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2006b) *Introducción a la Fenomenológica de la religión*. Trad. Jorge Uscatescu. FCE.

Heidegger, M. (2006c) *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. J. J. García. Madrid: Síntesis.

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

Heidegger, M. (2008) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza.

Hoffmann, G. (1997) “Die Zweideutigkeit der Reflexion als Wahrnehmung von Anonymität”, en: *Husserl Studies* 14: 95-121.

Husserl, E. (1949) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Primer libro: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. -, Fondo de Cultura Económica, México. [Husserliana, Band III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976].

Husserl, E. (1980) *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. Jas Reuter, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

Husserl, E. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Editorial Crítica, Barcelona, 1991. [Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag].

Husserl, E. (1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Segundo libro: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri6n, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1997. [Husserliana, Band IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers].

Husserl, E. (2001a) *Investigaciones Lógicas*, tomo II. Trad. Manuel García Morente y José Gaos, Alianza Editorial, 2002 (reimpresión) [Husserliana, Band XX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hage/ Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff].

Husserl, E. (2005) *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García Baró, Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E.: *Husserliana VIII: Erste Philosophie. Zweiter Teil*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E.: *Husserliana XXIV: Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie 1906/1907*.

Husserl, E.: *Husserliana XXXIV: Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926 - 1935)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Kisiel, T. (1995) *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press.

Liangkang, N. (1998) "Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl", en: *Husserl Studies* 15: 77-99.

Marion, J.-L. (1997) *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.

Marion, J.-L. (2009) "Die Wiederaufnahme der Gegebenheit durch Husserl und Heidegger", en: Figal, G & Gander, H. (2009)

Natorp, P. (1912) *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: Mohr-Siebeck.

Natorp, P. (1918) "Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie", en: *Logos*.

Overgaard, S. (2003a) "Heidegger's Early Critique of Husserl", in: *International Journal of Philosophical Studies* Vol.11(2), 157–175.

Overgaard, S. (2003b) "Heidegger og den fænomenologiske epoché", en: Zahavi D, Overgaard, S., Schwarz, T. (Red.) *Den unge Heidegger*. København: Akademisk Forlag.

Petitmengin, C. & Bitbol, M. (2011) “On Pure Reflection. A Reply to Dan Zahavi”. In: *Journal of Consciousness Studies*, 18, No. 2, pp. 24-37.

Rese, F. (Hrsg.) (2010) *Husserl und Heidegger im Vergleich*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Rese, F. (2010) “Phänomenologie und Skeptizismus bei Husserl und Heidegger”, en: Rese, F. (Hrsg.) (2010)

Rodriguez, R. (1996) “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”, en: *Anuario del Seminario de Historia de la Filosofía*, n° 13, 57-74.

Serrano de Haro, A. (2006) “Cuestionamiento de “La Crítica Inmanente” de Heidegger a Husserl”, in *Anuario de la Societat Catalana de Filosofia*, XVII, 2006, pp. 103-114.

Sokolowski, R. (1970) *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

von Hermann, F.-W. (2000) *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Westerlund, F. (2010) “Phenomenology as Understanding of Origin. Remarks on Heidegger's First Critique of Husserl”, en: Rese (2010)

Zahavi, D. (1999) *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.

Zahavi, D. (2003a) *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press

Zahavi, D. (2003b) “Mind, meaning, and metaphysics”, Review Essay of Crowell 2001, in: *Continental Philosophy Review* 36: 325–334, 2003.

Zahavi, D. (2003c) “How to investigate subjectivity? Natorp and Heidegger on reflection.” en: *Continental Philosophy Review* 36: 155–176, 2003.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First Person Perspective*. Cambridge: MIT Press.

Zahavi, D. (2007). “Killing the Strawman: Dennett and Phenomenology.” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6/1-2, 2007, 21-43.

Zahavi, D. (2010) “Husserl and the absolute”, en: Ierna, Jacobs, Mattens (Eds.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer.

Zahavi, D. (2011) “Varieties of Reflection”. In: *Journal of Consciousness Studies*, 18, No. 2, pp. 9-19.