

En las raíces de la fenomenología hermenéutica. Heidegger lector de Husserl en el *Kriegsnotsemester* de 1919

**In the Roots of Hermeneutic Phenomenology.
Heidegger reading Husserl in the *Kriegsnotsemester* of 1919**

DANIELE PETRELLA

(Universidad Nacional de Córdoba - Argentina)

Resumen: El objetivo del presente trabajo es mostrar, a través de un análisis del primer curso académico dictado por Heidegger en 1919, las deudas teóricas que el filósofo contrajo con la fenomenología de Husserl. La construcción por parte de Heidegger de una fenomenología hermenéutica se vale de conceptos elaborados por Husserl tanto en las *Investigaciones lógicas* como en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. En efecto, se mostrará cómo Heidegger, gracias al auxilio de la noción metodológica de desconexión, puede superar la ingenuidad de la actitud natural, por un lado, y comprender la riqueza preteórica de sentido de la vivencia, por el otro. La novedad de este curso académico, que caracteriza la autonomía de la propuesta filosófica de Heidegger, es la crítica a Husserl por haber construido una filosofía basada en la primacía de la mirada teórica.

Palabras clave: fenomenología, hermenéutica, desconexión, vivencia, primacía de la mirada teórica

Abstract: The aim of this paper is to show, through an analysis of the first academic lecture dictated by Heidegger in 1919, the theoretical debts that he contracted with Husserl's phenomenology. Heidegger's construction of a hermeneutical phenomenology uses concepts elaborated by Husserl both in *Logical Investigations* as much as *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. In fact, it will be shown how Heidegger, thanks to the help of the methodological notion of excluding, can overcome the naivety of the natural attitude, on the one hand, and understand the pre-theoretical richness of sense of lived experience, on the other. The novelty of this academic lecture, which defines the autonomy of Heidegger's philosophical proposal, is the criticism of Husserl for having developed a philosophy based on the primacy of theoretical glance.

Key-words: phenomenology, hermeneutics, excluding, lived experience, primacy of theoretical glance

Introducción

La publicación de los cursos académicos de Heidegger en el ámbito de la edición de las obras completas, la *Heideggers Gesamtausgabe*, dictados en su primer periodo de enseñanza en la *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg* (1919-1923) y en su sucesiva estada de enseñanza en la *Philipps-Universität Marburg* (1923/1924-1928), antes de su definitivo regreso a Friburgo, constituyen una fundamental e insoslayable fuente de lectura para los estudiosos del autor de *Ser y tiempo* (1927). En efecto, si tomamos *Ser*

y tiempo como el *terminus ad quem* del pensamiento de Heidegger, entonces tenemos que fijar como el *terminus a quo* el primer curso académico que dicta en 1919 como *Privatdozent* de la Universidad de Friburgo de Brisgovia. A través del estudio de todos los cursos de los primeros dos periodos de su actividad académica, es decir, los que pertenecen a la llamada “década fenomenológica”, es posible seguir paulatinamente la génesis, formación y desarrollo de la filosofía de Heidegger con el objetivo de lograr una comprensión cabal y crítica de su obra maestra. En el *Kriegsnotsemester* de 1919, que tiene como título *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, la construcción de la propuesta filosófica de Heidegger —no carente, evidentemente, de cambios de perspectivas y modificaciones o ‘giros’ en esta primera etapa como docente— se articula en el campo de tensión generado por la asidua y profunda confrontación con la fenomenología de Husserl, por un lado, y con el pensamiento histórico-espiritual de Dilthey y las filosofías neokantianas de la Escuela del Baden y de Marburgo, por el otro.

En las consideraciones que siguen nos proponemos mostrar las deudas teóricas que Heidegger ha contraído con la obra de Husserl en el *Kriegsnotsemester* de 1919¹ y poner de relieve su peculiar apropiación de la fenomenología husserliana en vista de la elaboración de una autónoma propuesta filosófica. Por eso, el artículo se compondrá de cinco pasos: a) en el primer párrafo haremos hincapié en cómo Heidegger emplea la noción metodológica de «desconexión [*Ausschaltung*]», elaborada por Husserl en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913, para que él pueda elaborar una interpretación fenomenológica de la idea de filosofía, tal como se anuncia en el título del curso semestral de 1919; b) en el segundo párrafo documentaremos la influencia del capítulo XI de los *Prolegómenos a una lógica pura*, perteneciente al primer volumen de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), en el *Kriegsnotsemester*, a la hora de la definición por parte de Heidegger de la fenomenología como ciencia del conocimiento en general; c) en el tercer párrafo haremos una breve referencia a la Escuela neokantiana de Baden para destacar, por un lado, el uso por parte de Heidegger del concepto de «dedicación [*Hingabe*]», elaborado originalmente por Lask, y fijar, por el otro, cómo a partir de este concepto Heidegger empieza a caracterizar su filosofía en los términos de una comprensión hermenéutica de la dimensión preteórica de la vida; d) en el cuarto párrafo se verá cómo Heidegger, siguiendo a Husserl, descarta el criterio «género/especie», entendido como eje metodológico del funcionamiento de las ciencias empíricas, para poder acceder al «algo originario» o preteórico; e) en el último párrafo cerraremos el artículo sobre la elaboración por parte de Heidegger de una filosofía fenomenológica como ciencia preteórica de la «vivencia (*Erlebnis*)», fundada en el distinto uso del párrafo 24 de las *Ideas* de Husserl, es decir, en la intuición hermenéutica.

El hilo conductor que une los cinco pasos mentados reside, entonces, en el estudio de la interpretación heideggeriana de la fenomenología de Husserl en el *Kriegsnotsemester*. El curso de 1919 se configura, en efecto, como el punto de partida del recorrido filosófico de Heidegger, donde la confrontación con Husserl ha jugado un papel central en un doble sentido: 1) para que él pudiese tomar distancia de la filosofía axiológica de

¹ Véase el clásico estudio de (von Herrmann, 1981) sobre la importancia del método fenomenológico en Heidegger en *Ser y tiempo*, y (von Herrmann, 2000, p. 11-99) sobre la influencia en el *Kriegsnotsemester* del concepto de fenomenología elaborado por Husserl. En relación con la bibliografía hispanohablante sobre el tema Heidegger y la fenomenología en sus cursos tempranos, remitimos en particular a dos excelentes estudios: (Rodríguez, 1997) y (Vigo, 2013).

Windelband y Rickert, en cuyo ámbito Heidegger se había formado inicialmente; 2) para que él pudiese comprender la vida como horizonte originario de la filosofía, más allá de la perspectiva de la fenomenología trascendental, tal como Husserl la había elaborado en *Ideas*. Para poder seguir mejor a Heidegger en su intento de elaboración de una fenomenología hermenéutica, hemos acudido, en particular en el tercer párrafo, al contexto histórico-filosófico de la época con puntuales referencias a los autores de la Escuela neokantiana de Baden. Entonces, con Husserl y más allá de Husserl, Heidegger ha podido sentar las bases de su fenomenología hermenéutica.

1. La idea de fenomenología en el semestre extraordinario de guerra de 1919

El comienzo de este curso se caracteriza por un movimiento típicamente fenomenológico, es decir, por delimitar negativamente lo que se entiende por filosofía. En efecto, Heidegger pone en duda la identificación del significado de filosofía con la elaboración y desarrollo de una «teoría de la concepción del mundo» (GA 56/57, p. 10). Según Heidegger, si calificáramos la formación de una visión del mundo como la «tarea inmanente» de la filosofía, entonces perderíamos la dimensión originaria propia de la investigación filosófica, ya que ésta revela su «alteridad» respecto de una completa asimilación de su significado a una «*Weltanschauung en general y en cuanto tal*» (GA 56/57, p. 12)². Descartado este tipo de caracterización, Heidegger no va a proponer una nueva definición de filosofía, sino buscará, más bien, comprender y enfatizar su naturaleza abierta y problemática. En efecto, el acceso a la dimensión científicamente originaria de la filosofía supone la adquisición de una nueva actitud metodológica. Esta actitud significa «ir más allá de nosotros mismos e irse de nosotros mismos» (GA 56/57, p. 3). Vale decir, es necesario que ejercitemos hacia nosotros mismos una «violación, transformación y hasta una desconexión [*Antastung, Umwendung, und gar Ausschaltung*] de la conciencia ingenua de la vida inmediata» (GA 56/57, p. 3).

Ahora bien, *Ausschaltung* es un término clave que aparece, junto con «puesta entre paréntesis [*Einklammerung*]», en el título del párrafo 31 de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl (HUSSERL, Hua III/1, p. 61) y en el del capítulo primero de la segunda sección de *Ideas, La tesis de la actitud natural y su desconexión* [*Ausschaltung*] (HUSSERL, Hua III/1, p. 56). En la conclusión del párrafo 31, Husserl diferencia el significado de los dos términos, asignando a la *Einklammerung* la puesta entre paréntesis de cualquier esfera objetual naturalmente abordada, mientras que la *Ausschaltung* se refiere a la interrupción o desconexión de la actitud ingenua de la conciencia. Este último significado es el mismo que Heidegger atribuye al «ir más allá de nosotros mismos». Preguntémosnos ahora, ¿en qué consiste esta interrupción de la conciencia ingenua? Husserl, en el párrafo 32 de *Ideas*, afirma que la *Ausschaltung* se traduce en un acto de *epoché* fenomenológica o en una desconexión «[...] de la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural» (HUSSERL, Hua III/1, p. 65). Esto significa que la *Ausschaltung* no equivale a anular

² A este respecto, sería muy interesante poder investigar el tema de las relaciones entre Heidegger y Jaspers, teniendo en cuenta que en el mismo año del *Kriegsnotsemester* Jaspers publica la *Psychologie der Weltanschauungen*, donde el psiquiatra y pensador alemán interpreta la intuición como una forma de conocimiento no plenamente reconducible a las tradiciones categorías conceptuales filosóficas y que manifiesta los límites de los saberes positivos (sin dudas necesarios, pero no suficientes) para una plena comprensión del ser humano.

el mundo tal como lo experimentamos cotidianamente; quiere surtir, en cambio, el efecto de concebir la existencia de las cosas del mundo no como un dato de hecho absoluto —que existe independientemente de la conciencia—, sino, más bien, como una posible y contingente modalidad de sentido, a través de la cual las cosas se ofrecen a la comprensión de la conciencia fenomenológica (no ingenua). En esta nueva óptica, como sostiene Husserl en el párrafo 47 de *Ideas*, nuestra experiencia fáctica, o el mundo real, se configura «*como caso especial de múltiples, posibles mundos y no mundos*, que por su parte no son otra cosa que *correlatos de modificaciones, eidéticamente posibles, de la idea de ‘conciencia que tiene experiencia’* con sus nexos de experiencia más o menos ordenados» (HUSSERL, Hua III/1, p. 100). De esta manera, con la *Ausschaltung* se abre para la conciencia la posibilidad de analizar el múltiple darse de los fenómenos, que se manifiestan en un determinado modo y no en otro, en base a los respectivos actos de conciencia en que ellos se revelan. En este marco teórico, la actitud natural es concebida por Husserl como una operación de la conciencia no indagada en su problematicidad o ingenuidad.

Ahora bien, ¿en qué medida Heidegger se adueña del método fenomenológico de Husserl en el curso de 1919 para elaborar su propuesta filosófica? ¿Qué entiende Heidegger con «idea de filosofía», tal como aparece en el título de su primer curso? Un elemento constante del desenvolvimiento inicial de los cursos de Heidegger es empezar con consideraciones preliminares de corte ingenuo o cotidiano sobre los conceptos que van a ocupar el centro de sus clases, y en este caso específico sobre el concepto de «idea». Salir de la particularidad empírica de nuestros puntos de vista, implica abandonar el terreno de la actitud natural, es decir, no encerrar el significado de la palabra «idea» en una respuesta particular o dada por absoluta. Es por eso que Heidegger, abandonando la dimensión empírica de las respuestas particulares, destaca cómo la palabra «idea» indica un concepto en el que, históricamente, se han depositado múltiples significados; y, sin embargo, es posible delimitar un área común de significado de aquella palabra. Un hilo conductor emerge de manera ejemplar, según Heidegger, en la *Crítica de la razón pura* de Kant. En esta obra, afirma Heidegger, «el concepto de ‘idea’ encierra en sí cierto momento *negativo*. La idea, en base a su esencia, no produce algo, no da algo; es decir, no da su objeto en plena adecuación, en una determinación plenamente cumplida de sus elementos esenciales» (GA 56/57, p. 13-14). La idea se configura, entonces, como un horizonte abierto, en el interior del cual el contenido de referencia se muestra en base a la riqueza de las capas de sentido intrínsecas a su propia esencia en correlación con los correspondientes actos intencionales. Lo que es propio de la esencia de la palabra «idea» es determinado formalmente por leyes que hacen posible el manifestarse de determinados momentos de contenidos, intrínsecos al correlativo ámbito objetual. Una primera adquisición de este análisis fenomenológico por parte de Heidegger es, entonces, caracterizar la palabra «idea» como una «determinación definitivamente determinable» (GA 56/57, p. 14); determinable solamente en relación con las posibilidades de sentido que constituyen su esencia. Consecuentemente, el objeto de la idea se configura como una «indeterminación determinada», justamente porque hunde sus raíces en la idea como «determinación determinable». A este respecto Heidegger afirma lo siguiente:

la determinación determinable de la idea significa, entonces, una conexión definitivamente delimitable, visible como unidad de sentido; una conexión de motivaciones, reguladas a un nivel esencial y legal, de la determinabilidad del objeto de la idea, nunca plenamente determinado. Tanto el grado de universalidad de la esencia, como el tipo de motivaciones que están en cuestión, dependen del carácter de contenido (Natorp: ámbito) del objeto de la idea, de su esencia regional (GA 56/57, p. 14-15).

El tenor fenomenológico de estos análisis supone una larga confrontación de Heidegger con *Ideas* de Husserl. La expresión «esencia regional» constituye un nuevo indicio de esta lectura heideggeriana, porque hace referencia implícitamente a la tripartición general de las ciencias propuesta por Husserl en la obra de 1913, es decir, a ciencias empíricas, ontologías regionales materiales y ontologías regionales formales. En efecto, cada objeto particular pertenece a un género de objetos, y éste puede ser estudiado por una o más ciencias de referencia. Proponemos un simple ejemplo: el género de plantas herbáceas *Sprekelia* es estudiado no solamente por la botánica, sino también por la historia natural, la geografía y la biología. Así, en general, el estudio de distintos campos objetuales involucra una o más ciencias de referencia, que pueden ser divididas en ciencias empíricas o materiales y en ciencias puras o apriorísticas. Para diferenciar el abordaje de estos dos grupos generales de disciplinas ante un mismo objeto, podemos afirmar que las ciencias empíricas estudian los campos objetuales de referencia en su aspecto concreto y factual, mientras que las ciencias puras apuntan a la esencia o *eidós* del objeto; es decir, a algo que pertenece al objeto mismo según una ley o leyes *a priori*. Si llamamos a los distintos géneros de objetos «regiones», podemos afirmar que las correspondientes disciplinas eidéticas constituyen ontologías regionales (materiales y formales), por un lado, y que existe, además, una relación jerárquica entre las ciencias empíricas y las eidéticas, por el otro, ya que las ciencias eidéticas formales constituyen la base cognoscitiva, lógicamente implícita, de las ciencias empíricas de referencia. De esta manera podemos entender cómo, por ejemplo, la geometría y la mecánica pura son las disciplinas eidéticas materiales en relación con la física, porque estudian las características esenciales de los cuerpos físicos en un determinado espacio y sus posibles movimientos. En la cúspide de esta jerarquía de relaciones entre las ciencias encontramos la ontología formal, que —como dice Husserl en el párrafo 148 de *Ideas*— se ocupa de la región formal del «algo en general [*etwas überhaupt*]» (HUSSERL, Hua III/1, p. 343) y coincide con la lógica pura o *mathesis universalis*. Escribe Husserl en el párrafo 10 de *Ideas*:

Hay, por un lado, esencias *materiales*, que son, en cierto sentido, las esencias “propias” [*“eigentlichen”*]. Mas, por otro lado, hay, sin duda, un elemento eidético, pero, sin embargo, radical y esencialmente distinto: una *mera forma de esencia*, que es, sin duda, una esencia, pero una esencia completamente “vacía”, una esencia que *se ajusta, en virtud de su forma vacía, a todas las esencias posibles*; que en su formal universalidad tiene bajo sí todas las universalidades materiales, incluso las más altas, y les prescribe leyes por medio de las verdades formales que proceden de ella. La llamada “*región formal*” no es, pues, algo coordinado a las regiones materiales (las regiones, pura y simplemente); *no es propiamente una región, sino la forma vacía de región en general*, que en lugar de tener junto a sí, tiene más bien bajo sí (aunque sólo *formaliter*) a todas las regiones con todas sus particularizaciones esenciales de orden material. Esta subordinación de lo material a lo formal se revela en el hecho de que la ontología formal alberga en su seno a la vez las formas de todas las ontologías posibles (*sc.*, de todas las ontologías “propias”, “materiales”), y en el hecho de que prescribe a las ontologías materiales una *constitución formal común* a todas ellas [...] (HUSSERL, Hua III/1, p. 26).

Ahora bien, fijada esta tripartición, ¿qué papel juega la filosofía como fenomenología para Husserl? La filosofía no pertenece al ámbito de las ciencias empíricas, porque busca que sus aserciones tengan alcance universal y necesario; tampoco pertenece al área de la ontología formal, porque es un saber material, es decir, aspira a discurrir sobre la experiencia en que estamos inmersos, el mundo y la vida. Por eso, la filosofía se configura como una ontología material, su campo de acción es el de las vivencias y su fin es establecer la estructura y los nexos legales entre las vivencias de

la conciencia. A la hora de caracterizar la idea como «indeterminación determinada», Heidegger confirma el corte fenomenológico-material de su abordaje, al sostener que la presentación y añadidura de nuevos elementos esenciales a la palabra idea «no es una vacía posibilidad lógico-formal, es decir, arbitraria en relación con el contenido, casual. La posibilidad es una posibilidad determinada, renovada en base a leyes esenciales» (GA 56/57, p. 14). Estas caracterizaciones de Heidegger suponen una elección por una concepción de filosofía. Es ya operativa la idea de filosofía como fenomenología, ya que «de una cierta manera la idea de filosofía tiene que ser ya elaborada científicamente para determinarla en sí misma» (GA 56/57, p. 15). Esta circularidad es un punto clave de la filosofía fenomenológica de Heidegger, quien no titubea en concebir la filosofía, así entendida, como «ciencia originaria [*Urwissenschaft*]» (GA 56/57, p. 13)³, cuya originalidad no puede ser derivada de una ciencia positiva, ya que el método fenomenológico, considerado como «método científico originario», prohíbe la identificación del sentido de la filosofía con un punto de vista particular. Por lo tanto, la dimensión circular de la filosofía como ciencia originaria no puede ser disociada del método fenomenológico elaborado por Husserl, porque a partir de la lección husserliana Heidegger quiere vincular el radio de acción de esta ciencia originaria a un terreno lógico-material y poder comprender la formalidad de los ámbitos que son objeto de su interrogación, y, en última instancia, aproximarse al estudio de las características estructurales del objeto o «algo en general [*etwas überhaupt*]». Acceder al objeto en su horizonte formal significa presuponer la filosofía fenomenológica como ciencia de los orígenes, que, a su vez, puede desarrollarse en cuanto tal solamente suponiendo, como punto de partida de la indagación, los ámbitos no problematizados por la actitud natural. En otras palabras, la filosofía fenomenológica, practicada tanto por Husserl como por Heidegger, empieza siempre con la conciencia inmediata o natural de la vida.

A partir de esta perspectiva, la idea de filosofía que Heidegger elabora valiéndose del método fenomenológico de Husserl, es una ciencia de principios, y cada ciencia particular, respecto de la ciencia originaria, se configura como un área que tiene su justificación crítica en la filosofía fenomenológica. Y, sin embargo, si es un contrasentido deducir algo originario a partir de una ciencia particular, es posible remontarse al carácter originario de la filosofía a partir de lo que es particular. Según Heidegger, con el método fenomenológico no sólo es posible remontarse a la ciencia originaria a partir de las ciencias particulares, sino que también lo es a partir de cada ciencia posible en general. Esto se puede entender si focalizamos la mirada en que cada ciencia es conocimiento de un ámbito objetual particular. Siendo así, la filosofía fenomenológica es, para Heidegger, ciencia del conocimiento del objeto o algo en general. De esta manera, si el conocimiento es un momento propio de cada ciencia, y por lo tanto, de cada ciencia posible, y si la idea de filosofía como fenomenología es ciencia del conocimiento en general, entonces se revela como ciencia originaria del conocimiento en general.

2. Heidegger lector de los *Prolegómenos a una lógica pura* de Husserl

Estas últimas consideraciones de Heidegger sobre la ciencia del conocimiento en general revelan la profunda deuda teórica que ha contraído con las *Investigaciones lógicas* de Husserl, en particular con el capítulo undécimo de los *Prolegómenos a una*

³ Sobre el seguimiento de esta noción de Heidegger en los cursos inmediatamente sucesivos al *Kriegsnotsemester* compartimos las oportunas observaciones de (De Lara López, 2014)

lógica pura, que tiene como título *La idea de la lógica pura*. Aquí Husserl afirma que los objetos del conocimiento tienen un significado muy amplio. En efecto, «objeto (del conocimiento) puede ser tanto algo real como irreal, tanto una cosa material como un proceso, una especie o una relación matemática, un ser o deber ser» (Husserl, 1993, p. 228-229). La dimensión formal circunscribe la amplitud y el sentido del conocer, y se configura como el terreno dentro del cual la objetualidad «es *dada* originariamente» (Husserl, 1993, p. 229). Esto quiere decir que podemos acceder a la dimensión formal de la objetualidad, si pasamos de los objetos específicos y puntuales de un determinado ámbito a su verdad formal gracias a la «abstracción ideante»; verdad formal en la que un determinado estado de cosas asume validez objetiva: «la verdad como correlato ideal del acto fugaz, subjetivo del conocimiento» (Husserl, 1993, p. 229).

Si al ámbito objetual unitario corresponde un sentido unitario de verdad, entonces el conocimiento científico se caracteriza, para Husserl, por ser una comprensión evidente del correspondiente ámbito objetual. Es a partir de la correlación entre verdad científica y respectivo ámbito objetual que Husserl empieza a trazar los lineamientos de la *lógica pura* sobre la base de la distinción que divide las ciencias en abstractas y concretas. Cabe observar cómo, sobre este punto específico, Heidegger capta una continuidad entre la primera edición de las *Investigaciones lógicas e Ideas*, que versa sobre el par conceptual «ciencias abstractas» y «ciencias concretas» elaborado en el capítulo undécimo de los *Prolegómenos*, y propuesto por Husserl en *Ideas* con los términos «ciencia formal» y «ciencia empírica». En este sentido, la *lógica pura* se configura, tanto en las *Investigaciones lógicas* como en *Ideas*, como reflexión crítica sobre —para usar la terminología de *Ideas*— la ontología formal y ontología material, por un lado, y ciencias empíricas, por el otro. La diferencia sustancial entre las dos obras de Husserl se encuentra, según nuestro juicio, por el lado de la conciencia, es decir, el adjetivo «fugaz», empleado en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, no volverá a aparecer en las *Ideas*. Mas sobre este punto específico volveremos más adelante.

Ahora bien, preguntémosnos cuál es el hilo conductor que justifica la distinción en abstracto y concreto. Reside justamente en la formalidad del principio «unificador» de las verdades de una ciencia. Si las verdades de una ciencia —vgr. las de la aritmética o del álgebra— se fundan en un nexo de principios homogéneos, accesibles gracias al conocimiento de leyes fundamentales que determinan el respectivo ámbito objetual, entonces el principio es «esencial» y tenemos una ciencia abstracta: «las ciencias en las que el punto de vista de la teoría, de la unidad de principio, determina el ámbito objetual y que abarcan así en un cierre ideal todos los posibles hechos y las singularidades generales, que tienen sus principios explicativos en una única legalidad fundamental, se definen de una manera no del todo adecuado como *ciencias abstractas*» (Husserl, 1993, p. 233-234). Por el contrario, el principio unificador es «extra-esencial», si la unidad de una verdad de la ciencia empírica se refiere a una «objetualidad individual o a un mismo género empírico» (Husserl, 1993, p. 234). En este caso, tenemos las ciencias concretas —o en la terminología de *Ideas*, empíricas— como la geografía, la historia, la astronomía, etc., cuya validez se justifica por el hecho de estudiar determinados eventos empíricos y no otros. Este es el contexto husserliano de referencia gracias al cual podemos entender cómo Heidegger afirma, empleando los mismos términos de Husserl, que «con los ámbitos de la naturaleza y del espíritu no se han agotado los posibles ámbitos temáticos de las ciencias. Pensemos en la matemática, tanto en la geometría como en el análisis. Estas se llaman ciencias ‘abstractas’ en contraposición a las ‘concretas’ [...]» (GA 56/57, p. 25-26).

Pasando a través de la distinción entre ciencias abstractas y concretas, Husserl define la *lógica pura*, tanto en las *Investigaciones lógicas* como en *Ideas*, como «ciencia

teórica nomológica y *a priori* que se refiere a la esencia ideal de la ciencia en cuanto tal [...]» (Husserl, 1993, p. 242). La lógica pura se erige, en efecto, como «ciencia de las ciencias» en cuanto determina los «conceptos primitivos» que constituyen el trasfondo imprescindible al que las particulares ciencias deben su consistencia teórica y validez. De esta manera, se define como la ciencia originaria que hace posible los conceptos y las leyes que «representan los elementos constitutivos ideales de una teoría en general» y que prescinde de cualquier elemento material del conocimiento. La lógica pura, entonces, hace posible e investiga *a priori* las especies de las teorías, determinando las leyes esenciales y las respectivas leyes de relaciones que subsisten entre ellas, por un lado, e indagando las teorías posibles *a priori*, por el otro. Así, «el *correlato objetual* del concepto de teoría posible, determinada solamente según la forma, es el concepto de un *posible campo de conocimiento en general, que puede ser dominado a través de una teoría de esta forma*. Este campo es definido por el matemático (en su esfera) como una *multiplicidad* [Mannigfaltigkeit]» (Husserl, 1993, p. 248-249). Las reflexiones heideggerianas sobre la fenomenología como ciencia del conocimiento en general hunden sus raíces, según nuestro juicio, en estas páginas de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y comparten su núcleo temático. En este contexto resulta claro el ejemplo, propuesto por Husserl en el capítulo sobre la lógica pura, del concepto fenomenológico de espacio, entendido como «forma categorial» gracias a la confrontación husserliana con las geometrías no euclidianas. Esta nueva noción se configura como el concepto lógico-fenomenológico de espacio en el que se enraizan determinadas conexiones puestas como posibles. El espacio euclidiano es subordinado a estas conexiones posibles y es determinado, de este modo, como una «multiplicidad determinada [*bestimmte Mannigfaltigkeit*]» (Husserl, 1993, p. 251).

Al adoptar en estos términos el concepto o idea fenomenológico-formal de espacio se pone en evidencia cómo se rompe el vínculo entre espacio empírico y espacio euclidiano —en los términos de *Ideas*, se pone en evidencia cómo se hace una desconexión de la actitud natural y se pone entre paréntesis la esfera de los objetos naturalmente abordada— y se abre, de esta manera, un horizonte posible (determinado en base a la peculiaridad de los objetos que hacen posibles estas operaciones de pensamiento) de correlaciones entre la idea formal de espacio y particularizaciones del objeto espacio (euclidiano, no euclidiano, etc.).

3. El carácter preteórico del *Erlebnis*

Sobre esta base fenomenológica es posible apreciar la confrontación de Heidegger con las dos escuelas neokantianas de Marburgo (en particular con Natorp) y de Baden (con Windelband, Rickert y Lask). No es esta la sede para tratar y discutir con la debida profundización el problema de las relaciones entre Heidegger y los neokantianos de Baden a partir del *Kriegsnotsemester*⁴, pero, para colocar en contexto las observa-

⁴ Para una primera aproximación y orientación en el tema, reenviamos a la importante recopilación de ensayos de (Kisiel and van Buren, 1994), donde los estudiosos Dahlstrom, en (Kisiel and van Buren, 1994, pp. 293-308), y Schalow, en (Kisiel and van Buren, 1994, pp. 309-326), tratan de la presencia de Kant en los cursos heideggerianos de Marburgo; relevantes, en cambio, las observaciones de (Kisiel, 1995, pp. 38-58), dedicadas específicamente al *Kriegsnotsemester*. En época reciente han sido publicados dos trabajos, que cabe mencionar: la recopilación de ensayos sobre el neokantismo de (Makkreel and Luft, 2010) y el trabajo de (Luft, 2015), que traduce y presenta para el público norteamericano una selección antológica

ciones de Heidegger, creemos importante hacer hincapié en el hecho de que él emplea los argumentos husserlianos para despegarse de su inicial adhesión a la filosofía neokantiana de Windelband y Rickert. En el curso de 1919, en efecto, su objetivo es mostrar cómo la filosofía de los valores de Windelband se mueve en una circularidad derivada, no originaria, entre normas y hechos, ya que las normas resultan escindidas del ámbito material y no pueden ser fundadas empíricamente, por un lado, y los campos objetuales empíricos no tienen sentido alguno o estatuto de significado propio, por el otro. Y, sin embargo, esta circularidad derivada es signo o «*Index*» de la circularidad de la ciencia originaria, en la medida en que las normas suponen ya la «*datidad de lo que puede ser elegido, de lo que puede ser evaluado teleológicamente*» (GA 56/57, p. 41). Si la datidad preliminar del material es la dimensión empírica o el ámbito del ser, que tiene que ser sometido a un valor o al deber ser, entonces la norma se configura estructural y formalmente como «norma-para [*Norm-für*]» (GA 56/57, p. 54). La norma, más allá de la escisión que la separa del ser, «remite» a la dimensión empírica, y a la materia es intrínseco otro componente estructural: el «en relación con [*im Hinblick auf*]» (GA 56/57, p. 55) el elemento ideal. Estas observaciones críticas de Heidegger a la filosofía de Windelband reactivan, a nuestro juicio, dos tipos de resultados: 1) los conseguidos por Husserl con la elaboración de la noción de «intuición categorial» en la *Sexta investigación lógica*. En efecto, la intuición categorial es, como es notorio, un acto fundado, es decir, no es un acto simple como lo es la percepción, porque presupone algo previamente dado y es posible sobre la base de la captación previa de algo dado. Ya que para Husserl no existen formas categoriales que el sujeto imponga a los datos sensibles, ellas conectan en una proposición distintos elementos de un «estado de cosas (*Sachverhalte*)», concebido como horizonte originario respecto de puntuales objetos aislados. De esta manera Heidegger critica la filosofía de Windelband mediante la intuición categorial, haciendo ver cómo la contraposición ser/deber ser es una interpretación derivada del originario estado de cosas, que concibe el ámbito empírico como despojado de significado; 2) los obtenidos por Lask en su confrontación con la obra filosófica de Rickert (maestro común, como es sabido, de Lask y Heidegger)⁵. Para Lask, el «error» (Lask 2002: 297) de Rickert consiste en no haber individuado la relación entre el sujeto cognoscente y el valor en sí en un nivel preliminar, es decir, más originario que la base axiológicamente orientada, y hallable en la esfera puramente teórica. Esta corrección de rumbo permite, en primer lugar, a Lask interpretar el momento del *Erlebnis* no como el lugar donde el sujeto vive la necesidad del deber, sino, más bien, el valor en sí en su pureza; y, en segundo lugar, una resemantización por parte de Lask de la fundamental noción rickertiana de «reconocimiento [*Anerkennung*]», entendida no como reconocimiento de la trascendencia del deber, sino como «dedicación [*Hingabe*]» (Lask, 2002, p. 298) al puro valor objetivo en sí.

La novedad de la propuesta filosófica de Heidegger en el *Kriegsnotsemester* empieza a captarse a partir de la diferente interpretación del concepto de *Erlebnis*. En efecto, para Heidegger la vivencia excede la dimensión puramente teórica: «Hay que romper con este predominio del elemento teórico, y no de la manera en que se proclama una primacía de lo práctico, tampoco para lograr algo distinto que muestre los problemas bajo un nuevo aspecto, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo

de las principales obras de estudiosos neokantianos, acompañada, en cada sección, por una introducción histórico-filosófica a los autores elegidos. Se recomiendan, también, (Orth und Holzhey, 1994) y (Strube, 2009).

⁵ Sobre la importancia de la obra filosófica de Lask en el joven Heidegger reenviamos a las penetrantes observaciones de (Vigo, 2013, pp. 41-71) y a (Kisiel, 1995a).

preteórico» (GA 56/57, p. 59). Este pasaje del curso de Heidegger marca una inevitable diferencia, en primer lugar, respecto de la filosofía de Rickert, quien proponía justamente una primacía del deber en filosofía, y, en segundo lugar, en relación con el planteo de Husserl, propuesto, por ejemplo, en el párrafo 36 de *Ideas*, donde se define expresamente la naturaleza esencial de la «vivencia intencional [*intentionales Erlebnis*]» en términos de «*cogitatio*» (HUSSERL, *Hua* III/1, p. 73). Comprender el elemento preteórico de la vivencia es el objetivo más importante del semestre de 1919. En primer lugar, el acceso a la dimensión preteórica de la vida equivale a introducirse en el «nexo de vida [*Lebenszusammenhang*] de la conciencia científica» (GA 56/57, p. 5), y, en segundo lugar, a surtir como efecto de este planteo una ‘eclipse’, por decirlo así, del yo a favor de un perfil «personal-impersonal» que sepa ver al Sí como al término originario de correlación de la dimensión preteórica de la vida: «el científico actúa solamente a través de la vitalidad [*Lebendigkeit*] de la auténtica investigación» (GA 56/57, p. 5). Creemos que estos pasajes de Heidegger suponen una confrontación subterránea con los párrafos 49 y 54 de *Ideas*. En efecto, en el párrafo 54 de *Ideas* Husserl plantea dos tipos de vivencias, una «relativa» o empírica y la otra «absoluta» o trascendental. Si suponemos, según la argumentación de Husserl, que la conciencia empírica tenga experiencias del mundo carentes de significado y validez, y que el mundo resulte reluctante a nuestra capacidad de comprensión y elaboración de nexos interpretativos de la experiencia, entonces en este escenario, que puede recordar la duda hiperbólica cartesiana, no sólo el mundo resulta «aniquilado [*vernichtet*]» (HUSSERL, *Hua* III/1, p. 118), sino también el «cuerpo vivo [*Leib*]» de nuestra conciencia, de manera tal que podemos pensar en una «conciencia desprovista de psique, impersonal [*ein seelenloses, nicht personales Bewußtsein*]» (HUSSERL, *Hua* III/1, p. 119). Ahora bien, las experiencias de la conciencia empírica constituyen «índices de absolutas conexiones de vivencias [*Indices für absolute Erlebniszusammenhänge*]» (HUSSERL, *Hua* III/1, p. 119), entendidas como *cogitationes*, y se configuran como el verdadero «presupuesto de sentido» (HUSSERL, *Hua* III/1, p. 119) de las respectivas vivencias empíricas. Si las vivencias empíricas son índices de las vivencias absolutas, Heidegger ha empleado, como hemos visto, el mismo término «*Index*» a la hora de describir el pasaje de la filosofía de los valores de Windelband (como filosofía derivada) a la filosofía como ciencia originaria; asimismo, creemos que Heidegger quiere recuperar el perfil preteórico del *Erlebnis* como su horizonte originario, a diferencia del carácter absoluto y trascendental de la vivencia, contrapuesta por el mismo Husserl a la vivencia relativa. Entonces, el objetivo de Heidegger es recuperar el elemento originario y preteórico del *Erlebnis*, pasado por el tamiz de la *Ausschaltung*. Es justamente por eso que Heidegger quiere acceder a la dimensión preteórica y originaria del *Erlebnis* (perfil personal) a través de la noción metodológica de la *Ausschaltung* (perfil impersonal).

4. La vivencia de la pregunta y la vivencia del mundo ambiente

Es en este contexto que Heidegger usa el término laskiano «dedicación [*Hingabe*]», para definir en el *Kriegsnotsemester* la fenomenología como «pura dedicación a la cosa [*reine Hingabe an die Sache*]» (GA 56/57, p. 61). Adoptando esta opción interpretativa, Heidegger, tras las huellas de Lask, reafirma, a nuestro juicio, la concepción de la fenomenología de Husserl, tal como éste la había elaborado en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, entendida en los términos de una «clarificación crítico-cognoscitiva [*erkenntniskritische Aufklärung*]» de las condiciones de posibilidad de la lógica

pura. El rasgo estructural que caracteriza la primera edición de las *Investigaciones lógicas* es poner de relieve la intrínseca complejidad lógica de la dimensión objetual, que no debe nada de su articulación interna al sujeto indagante y que puede ser reflejada en la intuición categorial. Es a partir de este núcleo temático elaborado por Husserl que Heidegger puede juzgar como derivada y no originaria la circularidad entre normas y hechos propuesta por Windelband. Y en el párrafo 11 de la *Tercera investigación lógica* Husserl introduce, *a parte obiecti*, la bien conocida distinción de contenidos entre «leyes formales o analíticas y materiales», que, en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* (publicada por Husserl en 1913 junto a *Ideas*), es reformulada en los términos de leyes que pertenecen, respectivamente, a una ontología formal y material. Esta bipartición constituye la verdadera diferencia entre disciplinas analíticas *a priori* y sintéticas *a priori*. Escribe Husserl en la segunda edición del párrafo 11 de la *Tercera investigación lógica*:

Conceptos como *algo* y *uno*, *objeto*, *cualidad*, *relación*, *conexión*, *pluralidad*, *número cardinal*, *orden*, *número ordinal*, *entero*, *parte*, *grandeza*, etc., tienen un carácter fundamentalmente distinto a los conceptos como *casa*, *arbol*, *color*, *sonido*, *espacio*, *sensación*, *sentimiento*, etc., que llevan a expresión la materialidad. Mientras que los primeros conceptos se agrupan en torno a la idea vacía de algo u objeto en general [*die leere Idee des Etwas oder Gegenstands überhaupt*] y están conectados a éste mediante axiomas ontológico-formales, los segundos se ordenan en torno a distintos géneros materiales supremos (*categorías materiales*) en los que se enraizan las *ontologías materiales* (Husserl, 1993, p. 252).

El cambio de perspectiva que se puede notar en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* y en *Ideas* en relación con la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, y que de manera ejemplar queda grabado en el título del párrafo 59 de *Ideas*, *La trascendencia de lo eidético. Desconexión de la lógica pura como mathesis universalis*, consiste en la puesta entre paréntesis de la existencia de los objetos y leyes ideales estudiados por la lógica pura, los cuales en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* existían independientemente del sujeto⁶. En *Ideas* la relación gnoseológica entre sujeto y objeto no está caracterizada por una subordinación al objeto en la descripción de los estados de cosas, propiedades y determinaciones propias de los objetos, sino por una correlación entre la conciencia constitutiva, entendida como el lugar trascendental en el que se manifiestan los objetos, y el objeto mismo considerado en su estratificada riqueza de sentido.

Ahora bien, a partir de las adquisiciones obtenidas por Husserl en el terreno de la lógica pura, Heidegger intenta acceder a la dimensión preteórica de la vida, tratando de comprender las «vivencias [*Erlebnisse*]» de dos experiencias, la del «preguntar y del mundo ambiente». Él empieza sus análisis interrogándose por el significado de una pregunta que siempre solemos hacernos en los más diferentes contextos de nuestras vidas: «¿hay algo [*es gibt etwas*]?» (GA 56/57, p. 66). El comienzo de estas reflexiones se caracteriza, como sabemos, por un procedimiento negativo, es decir, por delimitar lo que no es una pregunta. En efecto, a la hora de preguntar si hay algo, tenemos que comprender las razones a partir de las cuales surge la pregunta, sin tratar de explicar su naturaleza motivacional o emotiva a través de procesos psíquicos. Preguntando si hay algo, vivimos completamente inmersos en ella: «yo vivo [*ich erlebe*]. Vivo algo» (GA 56/57, p. 65). En vivir la pregunta, no emerge la centralidad del yo. Las dificultades que Heidegger encuentra en estos pasajes del curso residen en poder expresar conceptualmente esta experiencia, sin desnaturalizar

⁶ Sobre este punto seguimos las reflexiones muy pertinentes de (Bancalari, 2005).

la dinámica de sentido de la pregunta con «explicaciones [*Erklärungen*]» (GA 56/57, p. 67) de carácter positivista y psicológico o de cualquier índole. Aplicando la puesta entre paréntesis de estos tipos de lectura, Heidegger se aproxima a comprender el significado de la pregunta, en la medida en que la pregunta por un determinado algo reenvía al «algo en general [*etwas überhaupt*]» (GA 56/57, p. 68). La multiplicidad del «hay [*es gibt*]» —«hay números, triángulos, cuadros de Rembrandt, sumergibles» (GA 56/57, p. 67)—, en su específica diversidad, reenvía, sin embargo, a un sentido común. Por eso, desde la fenomenología, ¿cómo se podría definir el sentido de algo en general? ¿Puede ser adquirido en base a la relación género/especie? La respuesta de Heidegger es negativa, porque el esquema género/especie define el espacio de acción de las ciencias empíricas, es decir, de las ciencias que Husserl había distinto en los *Prolegómenos a una lógica pura* de las ciencias abstractas. Los criterios que definen las ciencias empíricas o concretas (género/especie) y abstractas (posibilidades determinadas) son confirmados y expresados en otros términos por Husserl en el párrafo 13 de *Ideas*, que tiene como título *Generalización y formalización*. Está claro que Heidegger sobreentiende estos pasajes de Husserl, tanto de los *Prolegómenos* como de *Ideas*, a la hora de empezar a elaborar el sentido formal del algo en general; formalidad, cabe recordar, entendida en los términos husserlianos de «teoría de la multiplicidad determinada [*bestimmte Mannigfaltigkeitslehre*]». En efecto, este sentido amplio de formalidad «corresponde a *todo posible* [*cursiva nuestra*] objeto en general» (GA 56/57, p. 68).

Puesto que, entonces, por el lado de la comprensión fenomenológica de la formalidad del objeto Heidegger comparte los análisis de Husserl, las diferencias entre los dos pensadores se producen por el lado del significado a atribuir al *Erlebnis*. En efecto, la peculiaridad del contexto temático en el que Heidegger introduce la reflexión sobre el algo en general reside en el vínculo que él establece con el conjunto de «motivos» (GA 56/57, p. 67) de vida, entendido como el trasfondo originario a partir del cual es posible comprender el rasgo derivado del predominio del elemento teórico. En efecto, esta interpretación heideggeriana supone, a nuestro juicio, una subterránea confrontación con el párrafo 47 de *Ideas*, que tiene como título *El mundo natural como correlato de la conciencia*. Aquí Husserl con el concepto de «motivación» (HUSSERL, Hua III/1, p. 101) destaca la importancia y riqueza del mundo natural de la experiencia en proveer cosas a conocer o por conocer, y resulta igualmente evidente cómo Husserl no quiere perfilar una dicotomía entre conciencia fenomenológica y conciencia ingenua, ya que la actitud natural es *Index* de algo más originario. La actitud fenomenológica se configura, por lo tanto, como la forma filosófico-crítica de comprender el mundo en el cual vivimos. Esta forma de comprensión se revela también en el análisis del concepto de motivación. En efecto, éste es el fruto de una operación que, en la correspondiente nota al pie del párrafo 47 de *Ideas*, Husserl denota como «generalización [*Verallgemeinerung*]». Aquí es crucial evitar un malentendido que puede ser generado por la traducción de los términos alemanes empleados por Husserl; es decir, el concepto de «motivación» no se configura como una generalización empírica (*Generalisierung*, según el párrafo 13 de *Ideas*), según el esquema género/especie, sino como una formalización o generalización formal (en este caso, *Verallgemeinerung*), según el esquema de las posibilidades determinadas. La idea fenomenológica de experiencia —tal como Heidegger definió, análogamente, con los mismos adjetivos, la idea de filosofía al comienzo del *Kriegsnotsemester*— es para Husserl un

[...] horizonte indeterminado, pero *determinable*, de los actos de mi correspondiente experiencia. Pero este horizonte es el correlato de los componentes indeterminados, unidos a un nivel esencial a las experiencias mismas de las cosas, y

estos componentes dejan abiertas —siempre esencialmente— posibilidades de llenarlos que no son en modo alguno arbitrarias, sino motivadas, *prefiguradas según su tipo esencial* (HUSSERL, Hua III/1, p. 101-102).

Este análisis del concepto de motivación hace que sea distinto de las motivaciones empíricas y concretas o naturales, que cada uno de nosotros tiene en la experiencia de todos los días, y que sirven, sin embargo, como base insoslayable para que se pueda efectuar la operación de la generalización formal. A nuestro juicio, Heidegger se ha apropiado de la instrumentación conceptual acuñada por Husserl, en particular, de las nociones de *Ausschaltung* y formalización, y, sin embargo, como decíamos anteriormente, él quiere dar más peso y prioridad a los motivos de experiencia, entendidos como índices y rasgos preteóricos del nexo de vida y, por ende, más originarios que una mirada puramente teórica de estudio, la cual puede surgir solamente a partir de aquel contexto motivacional. De esta manera, la posición de Heidegger se diferencia, por un lado, del parágrafo 50 de *Ideas*, donde Husserl coloca las motivaciones «naturalmente constituidas» (HUSSERL, Hua III/1, p. 106) bajo el signo de las experiencias ingenuamente vividas, que necesitan pasar a través de la reducción fenomenológica; y, por el otro, del parágrafo 55 de *Ideas*, donde Husserl define la conciencia trascendental como residuo. Escribe Husserl en este último parágrafo:

Para nosotros el elemento esencial es la evidencia de que es posible la reducción fenomenológica como desconexión [*die phänomenologische Reduktion als Ausschaltung*] de la actitud natural, o de la tesis general de ésta, y de que, tras la ejecución de la reducción fenomenológica, queda la conciencia pura, absoluta o trascendental como residuo. Exigir a esta conciencia más realidad, es un contrasentido (HUSSERL, Hua III/1, p. 121).

Gracias a este parágrafo de *Ideas* es posible entender cómo Heidegger no comparte la noción de residuo o conciencia pura teórica adquirida por Husserl tras la reducción fenomenológica, proponiendo más bien, en su lugar, la noción de conciencia hermenéutica. Ir más allá de la actitud natural no significa para Heidegger acceder al perfil trascendental de la conciencia, sino, haciendo —por así decirlo— un paso atrás, recuperar la riqueza y complejidad preteórica, originaria, indeterminada, pero determinable, de sentido del *Erlebnis*. Asimismo, la «vivencia del mundo-ambiente [*Umwelterlebnis*]» se configura como la experiencia correlativa o complementaria al *Erlebnis* de la pregunta, ya que en ella, a partir del nexo de vida adquirido por Heidegger como horizonte preteórico originario, se manifiesta la significatividad del mundo-ambiente. En efecto, como ejemplo, Heidegger propone la experiencia que prueban sus estudiantes a la hora de ver la cátedra, desde donde él está dictando sus clases, cuando entran en el aula universitario:

Ustedes entran comúnmente en este aula a la hora de siempre y se dirigen a su lugar habitual. Tengan firme esta vivencia del “ver su lugar” o, igualmente, pueden tomar mi propia actitud: entrando en el aula veo la cátedra. Desistimos de formular lingüísticamente esta vivencia. ¿Qué veo “yo”? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo algo distinto. ¿Una caja, es decir, una caja más grande con una más chica construida arriba? De ninguna manera. Yo veo la cátedra desde donde tengo que hablarles, ustedes ven la cátedra desde donde se les habla, desde donde les he ya hablado. En la pura vivencia no se halla —como se dice— ningún nexo de fundación [*Fundierungszusammenhang*], como si yo viera primero superficies marrones que se entrecortan y que se me ofrecen sucesivamente como caja, luego como escritorio, en fin como cátedra académica, de manera tal que podamos pegar como una etiqueta a la caja lo que es propio de la cátedra. Todo esto es una mala, equívoca interpretación, una desviación de la pura mirada en la vivencia. Yo

veo la cátedra, por así decirlo, de golpe; no solamente la veo como aislada, sino como demasiado alta para mí. Veo un libro que se encuentra arriba de la cátedra, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas, cubiertas con manchas negras), veo la cátedra en una orientación, en una iluminación y en un trasfondo (GA 56/57, p. 70-1).

Ahora bien, en este pasaje crucial del *Kriegsnotsemester* Heidegger menciona el concepto de «fundación» elaborado por primera vez por Brentano en la *Psicología desde un punto de vista empírico* y retomado por Husserl, crítico de Brentano, en la *Sexta investigación lógica* para explicar la noción de intuición categorial. En efecto, sobre la percepción sensible se fundan otros actos que dan forma al objeto sensible. De esta formación resulta un objeto intelectual al cual inhiere un nexo categorial. La percepción sensible se configura como fundamento de otros actos, que serán, por lo tanto, actos fundados. Son actos fundados según una ley *a priori* y no de manera arbitraria, es decir, para emplear una terminología de la *Tercera investigación lógica*, los actos fundados no pueden ser independientes de los actos fundantes. La intuición categorial es un acto perceptivo categorial, es decir, un acto compuesto y articulado según una jerarquía determinable *a priori* y en base a la naturaleza del concepto en cuestión puede tener varios grados de significado. El ejemplo propuesto por Husserl es notorio. En la percepción fundante que nos muestra el oro de «color amarillo» se asienta un acto de segundo grado que pone en forma este objeto sensible gracias a la unidad categorial del nexo copulativo. De esto resulta el acto fundado, es decir, el objeto intelectual fundado «el oro es amarillo». La novedad del razonamiento de Husserl reside también en la naturaleza ‘ex-plicativa’, por así decirlo, de los actos fundados. En otras palabras, los actos fundados no ponen un orden en un supuesto y amorfo caos sensible, sino operan una puesta en forma categorial en los datos perceptivos, ya que éstos presentan implícitamente un orden que los actos fundados intelectuales explicitan o ‘despliegan’. Escribe Husserl en la conclusión del párrafo 61 de la *Sexta investigación lógica*:

Muy distinto es lo que sucede con las formas categoriales. Los nuevos objetos que ellas crean no son objetos en sentido primario y primitivo. Las formas categoriales no anudan, ni ensamblan, ni sueldan las partes, de tal suerte que surja de ellas un todo real, un todo perceptible por los sentidos. No dan forma, en el sentido en que da forma el alfarero. En otro caso, lo dado primitivamente en la percepción sensible sería modificado en su propia objetividad; el pensar y conocer relacionante y sintético no sería un pensar ni un conocer de lo que es, sino un transformar mendaz en otra cosa. Pero las formas categoriales dejan intactos, los objetos primarios; y no pueden afectarles tampoco en nada, no pueden alterar su sentido propio, porque el resultado sería entonces un nuevo objeto, en sentido primario y real, mientras que evidentemente el resultado del acto categorial (por ejemplo, del colectivo o del relacionante) consiste en una estructuración objetiva de lo intuido primariamente, estructuración que sólo en un acto fundado de esta clase puede darse; de tal suerte que pensar en una simple percepción de lo formado, o que éste se dé en otro simple intuir cualquiera, es un contrasentido (Husserl, 1993, p. 186).

Las críticas de Heidegger, a nuestro juicio, no quitan la validez de los análisis de Husserl acerca de las relaciones entre actos fundantes y fundados en orden a la elaboración del concepto de intuición categorial, ya que las reflexiones de Husserl en la *Sexta investigación lógica* han mostrado y exhibido la riqueza y complejidad de la percepción sensible. Las observaciones de Heidegger se mueven, más bien, en una distinta perspectiva y aplicación de indagación, es decir, en sintonía con su intento de

comprender y articular la dimensión preteórica de la vida, sin acudir al ‘dispositivo’ del nexo de fundación. En efecto, saber ver el pupitre en una determinada orientación, iluminación y trasfondo supone que la cátedra tiene significado para Heidegger y sus alumnos, en la medida en que la referimos a sus estratificados significados en el mundo de la vida. La cátedra tiene un significado en el interior del mundo-ambiente universitario porque es, justamente, nuestro horizonte histórico-viviente de cultura que nos hace ver la cátedra como cátedra⁷. Con un ejemplo no muy feliz, Heidegger afirma que un «indígena del Senegal», puesto ante la cátedra, la entendería como una caja de madera detrás de la cual podría protegerse de «flechas y pedradas» (GA 56/57, p. 72). El objetivo de Heidegger es «llevar a datidad, una vez más, la vivencia (*Erlebnis*) del senegalés. Si él viera la cátedra como algo que está allá, para él tendría un significado, un momento significativo» (GA 56/57, p. 72). Por lo tanto,

[...] el elemento significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo mental que pase por la captación de las cosas [*Sacherfassen*]. Viviendo en un mundo ambiente, todo tiene significado para mí, siempre y por doquier; todo es mundano, ‘se hace mundo’ [*es weltet*], lo que no coincide con el ‘tiene valor’ [*es wertet*]. (El problema de la conexión entre ambos términos pertenece a la idea de una genealogía eidética de las motivaciones primarias y conduce a difíciles esferas de problemas) (GA 56/57, p. 73).

El auténtico correlato de la experiencia del mundo-ambiente, de lo que se hace mundo, es la dimensión preteórica del *Erlebnis*, y no su lado teórico. El hacerse mundo acontece sólo en la medida en que «‘yo’ estoy de alguna manera presente enteramente [*bin “ich” irgendwie ganz dabei*]» (GA 56/57, p. 73). El eco diltheyano que resuena en este pasaje heideggeriano es evidente⁸.

Estos pasajes del *Kriegsnotsemester* constituyen un punto de inflexión —o, en la terminología de Kisiel, el «punto cero [*Nullpunkt*]»⁹— en la propuesta filosófica del joven Heidegger. Si resultan inextinguibles las deudas teóricas que Heidegger ha contraído con la fenomenología husserliana, las críticas heideggerianas apuntan a manifestar su explícito desacuerdo con Husserl en relación con un punto específico, pero central; es decir, con el corte teórico-trascendental del *Erlebnis*. Esta diferencia que Heidegger marca respecto del planteo de Husserl (ya que Heidegger apunta a la originariedad preteórica del *Erlebnis*) se refleja en una crítica injusta, a nuestro modo de ver, a las reflexiones husserlianas sobre el «algo general». Es a partir de las adquisiciones husserlianas en el terreno de la «multiplicidad determinada» que Heidegger ha podido empezar a elaborar la filosofía como ciencia originaria y criticar las filosofías

⁷ Véase (Rodríguez, 1997, pp. 24-26), que ha insistido oportunamente sobre este punto.

⁸ Sobre la importancia de la filosofía de Dilthey en el joven Heidegger compartimos las tesis formuladas por Kisiel en el artículo *Das Entstehen des Begriffsfeldes «Faktizität» im Frühwerk Heideggers* (1986-1987, p. 101): «[...] ¿de qué manera se tiene que plantear e interpretar este móvil algo originario [*bewegliche Ur-Etwas*] sin violarlo e inmovilizarlo? ¿De qué manera la vivencia originaria [*Urerlebnis*] tiene que ser co-vivida [*mitgelebt*], en cambio de ser desvitalizada? En base a Husserl, Heidegger en este periodo caracteriza la modalidad de acceso a la cosa [*Sache*] como intuición [*Anschaung*], y, sin embargo, él la identifica con la comprensión. Dilthey no es nombrado en este curso académico, pero aquí se percibe su fuerte influjo, como también en el empleo de la terminología, propia de la filosofía de la vida, de motivo y tendencia; en la afirmación por la cual la vivencia [*Erlebnis*] tiene una íntima articulación y racionalidad. Y, por eso, la vivencia es interpretable en sí y a partir de sí misma; resumiendo, reside en la combinación [*Zusammenspiel*] de estos tres elementos: vivencia, comprensión y expresión [*Erlebnis, Verstehen und Ausdruck*]».

⁹ T. Kisiel (1986-1987, p. 96).

neokantianas de Windelband y Rickert. Y, sin embargo, la comparación que Heidegger propone entre la vivencia del mundo-ambiente y la de la pregunta lo impulsa a dar más peso al *Umwelterlebnis*, ya que en la vivencia de la pregunta el algo en general queda, en definitiva, despojado de su conexión con el ambiente: «el elemento mundano ha sido aquí borrado, todo posible rasgo ambiental lo concebimos como algo en general» (GA 56/57, p. 73). Si Husserl ha elaborado, tanto en los *Prolegómenos a una lógica pura* como en el párrafo 13 de *Ideas*, las reflexiones sobre el algo formal, Heidegger las quiere aplicar de manera distinta en pos de conectar la formalidad del algo a la dimensión preteórica del *Erlebnis*. En este sentido, Heidegger asocia a las reflexiones husserlianas sobre el algo en general un predominio del rasgo teórico, que oscurece la complejidad vital del *Erlebnis*. De esta manera, se entiende cómo Heidegger puede dibujar una trayectoria por la cual el predominio de la actitud teórica se traduce en un «fijar [*feststellen*]» el objeto de referencia y en «desvitalizar (*Ent-leben*)» la entereza preteórica del *Erlebnis*. En efecto, según Heidegger, en la actitud teórica «[...] yo no vivo (como yo histórico) para este y aquel elemento mundano» (GA 56/57, p. 74). Por esto,

lo que es propio del objeto, del elemento conocido, es, en cuanto tal, lo que se ha alejado [*ent-fernt*] y despegado del auténtico *Erleben*. El acontecimiento objetivado, el acontecimiento como objeto, conocido, lo definimos como proceso [*Vor-gang*]. Este acontecimiento pasa simplemente delante de mi yo cognoscente; con respecto a éste, la relación desvanecida al yo, reducida a un Minimum de *Erleben*, mantiene solamente el vínculo del ser conocido. Es propio de la esencia de las cosas y del nexo de estas cosas [*Sache und Sachzusammenhang*] darse sola- y propiamente en el conocimiento, es decir, en la actitud teórica, y darse al yo teórico (Heidegger GA 56/57: 74).

En este pasaje los objetivos polémicos de Heidegger son tanto Rickert —«Minimum de *Erleben*»— como Husserl —«esencia de las cosas y del nexo de estas cosas»—, y son unidos por la crítica del predominio de la actitud teórica. Si el proceso se configura para Heidegger como el movimiento que cristaliza y fija el objeto del conocimiento en un estadio puramente teórico, entonces la dimensión preteórica de la vivencia, y su correlativa experiencia del mundo-ambiente, es el origen desde donde se desprende la actitud teórica. El «evento [*Ereignis*]» es el término que Heidegger propone para expresar lo que experimentamos con la visión de la cátedra, es decir, cuando vemos la cátedra a la hora de entrar en el aula universitario, estoy presente «con mi pleno yo [*mit meinem vollen Ich*]» (GA 56/57, p. 75). En efecto, esta experiencia es previa a la de la escisión entre un ‘sujeto’ y un ‘objeto’ a fijar. Escribe Heidegger:

El *Er-leben* no está delante de mí como un objeto, como una cosa que yo señalo, sino yo mismo me apropio de él y él acaece según su esencia [*sondern ich selbst er-eigne es mir; und es er-eignet sich seinem Wesen nach*]. Y si lo comprendo dirigiendo a él la mirada [*es darauf hinblickend so*], entonces no lo comprendo como proceso [*Vor-gang*], como una cosa, como un objeto, sino como algo completamente nuevo, un evento (*Ereignis*) [...] Evento no significa que yo me apropie del *Erlebnis* desde afuera o de donde sea; ‘fuera’ y ‘dentro’ tienen aquí tan poco sentido como ‘físico’ y ‘psíquico’. Las vivencias son eventos [*Er-eignisse*], en la medida en que ellas viven a partir de lo que les es propio [*aus dem Eigen*], solamente de este modo vive la vida (con esto, el carácter de evento no está todavía plenamente determinado) (GA 56/57, p. 75).

5. Los supuestos de la actitud teórica y el carácter hermenéutico de la fenomenología

Las consideraciones de Heidegger respecto de la actitud teórica apuntan a calibrar y sopesar su peso en el interior del *Erlebnis*, por un lado, y a mostrar cómo su primacía es tal en la medida en que se desancla, y se torna autónoma, de la dimensión preteórica de la vivencia, por el otro. En este sentido, el predominio de la actitud teórica se configura como algo «derivado [*Ent-sprungene*]» (GA 56/57, p. 96) en relación con el carácter originario de la experiencia viviente del hacerse mundo. Si el rasgo constitutivo del *Umwelterlebnis* consistía en exhibir la historicidad viviente del yo, considerado en toda su complejidad, y, correlativamente, el mundo ambiente como una trama de significados, entonces la primacía de la actitud teórica reside no solamente en desvitalizar el mundo ambiente, concibiéndolo como «realidad del mundo externo» (GA 56/57, p. 78) a justificar críticamente (cómo se da en el realismo crítico de Külpe y en el idealismo crítico-trascendental de Natorp), sino también en desconocer su proveniencia de la dimensión originaria del *Erlebnis*. Afirma Heidegger:

Los problemas últimos permanecen ocultos, si la teoretización misma es absolutizada y si no se comprende su origen de la 'vida'; vale decir, el proceso de la creciente objetivación como proceso de la desvitalización. Y uno de los problemas más difíciles es el del pasaje de los límites del *Umwelterleben* a la primera objetivación. Este problema se puede solucionar comprendiendo la vivencia del mundo ambiente y su problemática profunda. Solamente de esta manera se soluciona el problema de lo teórico en general (GA 56/57, p. 91).

La tarea de la fenomenología como ciencia originaria consiste en acceder a la «motivación de sentido de la realidad (como momento de sentido teórico) a partir de la vida y, ante todo, de la vivencia del mundo-ambiente» (GA 56/57, p. 92). La especificidad de la filosofía fenomenológica, entendida como ciencia preteórica proveniente de la vida o como forma científica de vida, reside en comprender y enfocar las dinámicas de movimiento de la vida misma. Si la actitud teórica proviene de la esfera originaria de la vida, la filosofía fenomenológica es ciencia de este origen, de manera tal que ella «no tiene la necesidad de hacer supuestos, sino que tampoco puede hacerlos, porque no es una teoría. Está antes o más allá de la esfera en que tiene sentido hablar de supuestos en general. Esto deriva [*ent-springt*] del origen [*Ur-sprung*]» (GA 56/57, p. 97). La noción metodológico-formal a la que Heidegger acude para articular y comprender estos movimientos o 'saltos' de la vida es el muy conocido parágrafo 24 de *Ideas* que tiene como título *El principio de todos los principios*, y que se refiere al papel central desempeñado por la intuición. La aplicación de este principio por parte de Heidegger es distinto porque, a diferencia de Husserl, quien en el parágrafo 24 menciona el uso que podrían hacer de la intuición las ciencias de la naturaleza y las eidéticas, él lo usa para penetrar en la esfera de la vivencia. El empleo por parte de Heidegger de la intuición está al servicio de una «actitud originaria [*Urhaltung*]» que sepa comprender y responder a la «intención originaria [*Urintention*]» de la vida o experiencia, entendida por Heidegger también como «simpatía de la vida» [*Lebenssympathie*] (GA 56/57, p. 110).

Fijada su diferencia respecto del planteo husserliano, Heidegger sostiene que la descripción fenomenológica de lo que se ofrece originariamente en la intuición es posible identificar el primer desplazamiento hacia el predominio de la actitud teórica; desplazamiento que, para Heidegger, se configura como la incipiente objetivación desvitalizante del *Umwelterlebnis* o de lo que se hace mundo en relación con el yo histórico. En este sentido, escribe Heidegger:

En otras palabras, ¿no es ya una teoría oculta sellar la esfera del *Erlebnis* como un dato que tiene que ser descrito? ¿Existe, en general, esta dualidad y separación de objeto y conocimiento, del dato (de lo que se puede dar) y descripción? ¿No estamos sujetos, también aquí, a una ilusión del lenguaje, es decir, del lenguaje teoretizado? (GA 56/57, p. 111-12).

Si la línea de la desvitalización del *Erlebnis*, marcada por la actitud teórica, tiene su vértice en la tratamiento del carácter del algo en general, abordado según el esquema género/especie, entonces el verdadero «rigor [*Strenge*]» de la filosofía para Heidegger, quien así evoca polemicamente el título del famoso artículo publicado por Husserl en 1911 en la revista “Logos” *La filosofía como ciencia estricta* [*Philosophie als strenge Wissenschaft*], consiste en comprender la teoría como parte de la dimensión originaria de la vida, criticando la función descriptiva de las «datidades [*Gegebenheiten*]» brindadas por la intuición, entendida como momento aislado o desvinculado de la vida. En efecto, lo que es propio de la fenomenología de Heidegger es vivir «en la vida» comprendiéndola, «y esto no lo alcanza ningún sistema conceptual, por más articulado que sea, sino solamente la vida fenomenológica en el incremento creciente de sí misma» (GA 56/57, p. 110). Sostiene Heidegger:

recordémonos de nuevo del *Umwelterlebnis* de la cátedra. A partir de la experiencia vivida en el mundo ambiente yo progresivamente teoretizo: la cátedra es marrón; marrón es un color; el color es un genuino dato sensorial; el dato sensorial es el resultado de procesos físicos o fisiológicos; los procesos físicos son la causa primaria; esta causa, el elemento objetivo, es un determinado número de oscilaciones de éter; los núcleos de éter se descomponen en elementos simples, que consisten en leyes simples; entre los núcleos, en cuanto elementos simples, subsisten legalidades simples; estos elementos son los elementos últimos; *los elementos son algo en general* [etwas überhaupt] (GA 56/57, p. 113).

Conectándose de nuevo al capítulo undécimo de los *Prolegómenos a una lógica pura* y al párrafo 13 de *Ideas*, Heidegger emplea en este último pasaje el mismo ejemplo cromático de Husserl (quien hacía el ejemplo del color rojo). En la perspectiva de Heidegger, lo que diferencia el algo desvitalizado del algo formal en general, experimentada en la vivencia de la pregunta, reside no solamente en la separación del trasfondo de la vida, sino también en el estar relacionada de manera gradual a una sola cosa determinada. En otras palabras, no es necesario recorrer toda la sucesión de estadios propuesta por Heidegger para alcanzar el algo desvitalizado, sino ya a partir de la percepción del color marrón se puede determinar el color como un género de la especie marrón o como un algo vacío respecto del marrón de la cátedra. Por ello Heidegger hace hincapié en que «estas teoretizaciones están limitadas a una esfera determinada de la realidad. Llamo a esto *el específico estar vinculado de los niveles* [*Stufengebundenheit*] *en el curso del proceso de desvitalización*» (GA 56/57, p. 114). El algo formal, tal como Husserl lo había elaborado, experimentado ahora por Heidegger en la «vivencia de la pregunta [*Frageerlebnis*]», está completamente libre de la relación de una determinada cosa, perteneciente a una determinada esfera de realidad, con el algo desvitalizado. La rotura de este vínculo de niveles se traduce, por un lado, en que «cada nivel tiene en sí la posibilidad de ser visto *formaliter*» (GA 56/57, p. 114) y, por el otro, en la amplitud del algo formal, que resulta ser ‘indiferente’ a todo tipo de relación con los ámbitos objetuales concretos y determinados: «*todo lo que se puede vivir en general* (*Erlebbare überhaupt*) *es un posible algo, independientemente de su genuino carácter mundano*. El sentido de algo significa propiamente: ‘lo que se puede vivir en general [*Erlebbare überhaupt*]’» (GA 56/57, p. 115). Entonces —escribe Heidegger— el algo formal es

el *Index* de la más alta potencialidad de vida. Su sentido descansa en la vida plena misma [*im vollen Leben selbst*] y significa propiamente que la vida no ha todavía acuñado ninguna caracterización genuina, mundana y que semejante caracterización vive, más bien, motivando en la vida. Es el “*aún-no*”, es decir, lo que aún no ha prorrumpido [*Herausgebrochene*] en una vida genuina; esto es el elemento esencialmente *premundano*. Tanto en el sentido del algo como en lo que se puede vivir se halla el momento del “hacia [*Auf zu*]”, del “en dirección a [*Richtung auf*]”, del “hacia el interior de un (determinado) mundo [*In eine (bestimmte) Welt hinein*]”; es decir, en su robusta “fuerza motriz vital [*Lebensschwungkraft*]” (Heidegger *GA 56/57*: 115).

En este pasaje resulta evidente cómo Heidegger quiere aplicar a las mismas argumentaciones de Husserl sobre la formalidad del algo la noción de «*Index*», para mostrar que a las reflexiones husserlianas sobre el algo en general corresponde la primacía de la actitud teórica. En cambio, comprender desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica la vida como horizonte originario de referencia de la filosofía significa, para Heidegger, salvaguardarla en su rasgo estructuralmente abierto, nunca agotable en definiciones conceptuales rigurosas y teóricas; salvaguardarla, por ende, en su rasgo hermenéutico, al que se puede acceder, en disonancia con lo que Husserl ha sostenido en el mentado parágrafo 24 de *Ideas*, con una «intuición hermenéutica» (*GA 56/57*, p. 116). Se pone, entonces, para Heidegger, el problema de cómo restituir lingüísticamente el perfil pretérito e histórico del *Erlebnis*, exhibido en las experiencias de la pregunta y del mundo-ambiente, sin ceder al predominio del teórico. En efecto, la orientación teórica, al desconocer su relación con la dimensión originaria de la vida, puede deformar la tendencia motivacional del algo formal a hacerse mundo, aun antes de su ingreso en un mundo: «es solamente a partir del algo vital premundano que se motiva el algo objetual-formal de la cognoscibilidad» (*GA 56/57*, p. 116). Saber expresar de manera fenomenológica, en un lenguaje no teórico, la originalidad y complejidad motivacional de la vida, por un lado, y el correlativo yo histórico, por el otro, equivale a acuñar expresiones lingüísticas que son «originariamente vivientes, en un sentido premundano o mundano» (*GA 56/57*, p. 117). Heidegger propone comprender el carácter motivacional de lo premundano, el aún-no ha prorrumpido en un mundo, en los términos de una «retro-captura [*Rück-griff*]», y el carácter mundano, entendido como lo que está en dirección a concretarse en un mundo y ser salvaguardado en su carácter de significatividad en el interior de un mundo ambiente, puede ser interpretado en los términos de una «captura preliminar [*Vorgriff*]». Si ambos, lo que es premundano y mundano, están comprendidos en el contexto originario de la vida, no indican el algo desvitalizado, entonces éste último puede ser expresado por el «concepto [*Be-griff*]» objetivo, es decir teórico. Cerrando el *Kriegsnotsemester*, Heidegger escribe:

Las funciones premundanas y mundanas de significado deben expresar lo que es esencial en sí, los rasgos del evento, vale decir que acompañan (viviendo y viviendo la experiencia vivida [*erlebend und Erlebtes erlebend*]) al vivir [*Erleben*], que viven en la vida misma y, acompañando a la vida, provienen de la vida y al mismo tiempo traen en sí su origen [*Herkunft*]. Son funciones que captan de manera preliminar y al mismo tiempo retro-captan [*vorgreifend zugleich rückgreifend*], es decir, expresan la vida en su tendencia motivada y en su motivación en tensión [*tendierenden Motivation*]. El vivir de lo experimentar viviente [*Erleben des Erlebens*], que se apropia de sí y que se lleva sí misma, es la *intuición hermenéutica*, comprendente, la originaria formación fenomenológica del retro-captar y del captar preliminar [*Rück- und Vorgriffs-bildung*], de la que cae fuera toda posición trascendente, teórico-objetiva. La universalidad de los significados de las palabras significa primariamente algo originario: la diligencia mundana del vivir vivido [*Welthaftigkeit des erlebten Erlebens*] (*GA 56/57*, p. 117).

En conclusión, hemos tratado de mostrar cómo la fenomenología hermenéutica de Heidegger, en términos metodológicos, surge de una confrontación continua y constante con la fenomenología de Husserl y emplea conceptos de las *Investigaciones lógicas* y de *Ideas*, con el objetivo de acceder a la dimensión originaria y hermenéutica de la vida. El cierre del *Kriegsnotsemester*, que acabamos de citar, da cuenta de manera ejemplar del tipo de lectura que hace Heidegger de la fenomenología de Husserl; es decir, a una apropiación, en este caso, de la noción de intuición categorial, que muestra la complejidad y riqueza de un estado de cosas, por ejemplo de una cátedra, determinado en sus posibilidades por las funciones de significado que puede desempeñar en varios contextos. En este sentido, como oportunamente ha afirmado Szilasi, «la intuición de lo a priori no está ligada a datos sensibles, sino a la verdad del mundo»¹⁰. Y, sin embargo, Heidegger, a diferencia de Husserl, opta por la elaboración de coordenadas conceptuales que aspiren a corresponder a los rasgos preteóricos y hermenéuticos del *Erlebnis*. Si el *Kriegsnotsemester* sienta las bases metodológicas de la fenomenología hermenéutica, con la interpretación del cristianismo de los orígenes, a partir del semestre invernal 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* sobre la *Primera epístola a los Tesalonicenses*, Heidegger empezará a desarrollar una hermenéutica de la facticidad.

Referencias

Las traducciones en castellano del *Kriegsnotsemester* de Heidegger, de las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl han sido modificadas todas las veces que lo hemos considerado oportuno.

- BANCALARI, Stefano (2005). “Generalizzazione, formalizzazione, epoché: le radici husserliane dell’indicazione formale”, en *Fieri. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo*, 3, pp. 113-131
- BRENTANO, Franz (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Bd. I. Leipzig: Duncker & Humblot.
- COSTA, Vincenzo, FRANZINI, Elio, SPINICCI, Paolo (2002). *La fenomenologia*. Torino: Einaudi
- COSTA, Vincenzo (2003). *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*. Milano: Vita e Pensiero
- DE LARA LOPEZ, Francisco (2014). “¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921”, en *Revista de Humanidades (Universidad Andrés Bello)*, 30, pp. 55-75
- DILTHEY, Wilhelm (1979). *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, en DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, Bd. I. Ed. B. Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- FERRARI, Massimo (1997). *Introduzione al neocriticismo*. Roma-Bari: Laterza
- FERRARI, Massimo (2003). *Categorie e a priori*. Bologna: Il Mulino

¹⁰ (Szilasi, 2003, p. 69)

- HEIDEGGER, Martin, GA 1, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, pp. 191-411
- HEIDEGGER, Martin, GA 1, *Der Zeitbegriff in der Geisteswissenschaften*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, pp. 413-434
- HEIDEGGER, Martin, GA 60, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Ed. C. Strube. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, pp. 303-338
- HEIDEGGER, Martin, GA 56/57, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987, pp. 3-117, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. de J. A. Escudero, Barcelona: Herder, 2005
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, 2 Bde. in 3 Tl.-Bdn. Halle: Max Niemeyer, 1937, *Investigaciones lógicas*, trad. de M. Garcia Morente y J. Gaos, Buenos Aires: Alianza, 2005
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, en *Husserliana*, Bd. XVIII. Ed. E. Holenstein. Nijhoff: Den Haag, 1975
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar*, en *Husserliana*, Bd. XIX/1-XIX/2. Ed. U. Panzer. Nijhoff: Den Haag, 1984
- HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Husserliana*, Bd. XXV. Ed. T. Nenon und H. R. Sepp. Nijhoff: Den Haag, 1987, pp. 3-62
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, en *Husserliana*, Bd. III/1, Text der 1.-3. Auflage. Ed. K. Schumann. Nijhoff: Den Haag, 1975, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1962
- KANT, Immanuel (1998). *Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe (1781, 1787)*. Ed. J. Timmermann. Meiner: Hamburg, *Critica de la razón pura*, trad. de P. Ribas. Madrid: Alfaguara, 1998
- KISIEL, Theodore (1986-1987). "Das Entstehen des Begriffsfeldes «Faktizität» im Frühwerk Heideggers", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, pp. 91-120
- KISIEL, Theodore and van Buren, John (1994). *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press
- KISIEL, Theodore (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press
- KISIEL, Theodore (1995). "Why students of Heidegger will have to read Emil Lask", en *Man and World*, 28, pp. 197-240
- LASK, Emil (2002). *Gibt es einen "Primat der praktischen Vernunft" in der Logik?*, en LASK, Emil. *Sämtliche Werke*, Bd. I. Jena: Scheglmann, pp. 296-302.
- LASK, Emil (2003). *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, en LASK, Emil. *Sämtliche Werke*, Bd. II. Jena: Scheglmann, pp. 1-246
- LASK, Emil (2003). *Die Lehre vom Urteil*, en LASK, Emil. *Sämtliche Werke*, Bd. II. Jena: Scheglmann, pp. 248-403
- LUFT, Sebastian (2015). *The Neo-Kantian Reader*. London and New York: Routledge
- MAKKREEL, Rudolf A., LUFT, Sebastian (2010). *Neokantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press
- ORTH, Ernst W., HOLZHEY, Helmuth (1994). *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Würzburg: Königshausen & Neumann

- RODRÍGUEZ, Ramon (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos
- RICKERT, Heinrich (1915³). *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1892), dritte, völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen: Mohr
- RICKERT, Heinrich (1902). “Über die Aufgaben einer Logik der Geschichte”, en *Archiv für systematische Philosophie*, Neue Folge, 8, 2, pp. 137-163
- STRUBE, Claudius (2009). *Heidegger und der Neukantianismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- SZILASI, Wilhelm (2003). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- VIGO, Alejandro G. (2013). *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. Navarra: EUNSA
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (1981). *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2000). *Hermeneutik und Reflektion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- WINDELBAND, Wilhelm (1921). *Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)* (1882), en WINDELBAND, Wilhelm. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Siebente und achte, unveränderte Auflage, Bd. 1. Tübingen: Mohr, pp. 112-146
- WINDELBAND, Wilhelm (1921). *Kritische oder genetische Methode?* (1883), en WINDELBAND, Wilhelm. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Siebente und achte, unveränderte Auflage, Bd. 2. Tübingen: Mohr, pp. 99-135
- WINDELBAND, Wilhelm (1884). *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, en *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*. Freiburg i. B. und Tübingen: Mohr, pp. 165-195