

# ARTÍCULOS



**"Die angebliche Frage nach dem 'Sein des Seienden'".  
Una respuesta husserliana desconocida  
a la "pregunta por el Ser" de Heidegger**

**"Die angebliche Frage nach dem 'Sein des Seienden'".  
An Unknown Husserlian Response to Heidegger's "Question of Being"**

**JERED JANES**

Universidad de Marquette  
Estados Unidos de América  
jjjanes@gmail.com

**SEBASTIAN LUFT**

Universidad de Paderborn  
Alemania  
lufts@mail.uni-paderborn.de  
ORCID ID: 0009-0004-0507-492X

### **Resumen**

En este capítulo —publicado originalmente en inglés en 2020 (véanse las referencias bibliográficas)— queremos hacer cuatro cosas. La primera es intentar la rectificación de un detalle histórico que trae nueva luz a la relación entre Husserl y Heidegger. Este detalle concierne a la respuesta husserliana a Heidegger que fue publicada en *Husserliana* XXXIV en 2002, pero que no ha sido suficientemente destacada hasta la fecha y tampoco ha sido comprendida en lo que presumiblemente fue: el intento de Husserl de escribir un "artículo contra Heidegger". La segunda meta es reconstruir el hilo de pensamiento en este texto. La tercera meta es desplegar cómo el texto puede ser comprendido como una respuesta al trabajo de Heidegger. Finalmente, discutimos cómo Heidegger —quien casi con seguridad no tuvo noticia del texto —podría haber respondido a él. La traducción de la frase alemana en el título es: "La presunta pregunta por el 'Ser del ente'".

### **Palabras clave**

Ontología, reducción trascendental, Dasein, sujeto trascendental

### **Abstract**

In this chapter—originally published in English in 2020 (see the bibliographic references)—, we aim to do four things. First, we attempt to rectify a historical detail that sheds new light on Husserl's relation to Heidegger. This detail concerns a Husserlian response to Heidegger that was published in *Husserliana* XXXIV in 2002, but that has not been sufficiently noticed to date and has also not been understood as what it presumably was: Husserl's attempt at writing an "article against Heidegger." Second, we reconstruct the train of thought in this text. Third, we unpack how the text can be understood as a direct response to Heidegger's work. Finally, we discuss how Heidegger—who was almost certainly unaware of the text—might have responded to it. The translation of the German phrase in the title is: "The presumed question about the 'Being of beings'".

### **Keywords**

Ontology, transcendental reduction, Dasein, transcendental subject

## § 1. Una corrección en el registro histórico: el plan de Husserl para la escritura de un artículo "Contra Heidegger" (1930-1931)

En la primavera de 1931, Husserl recibe una invitación de la *Kant Gesellschaft* de Berlín, Halle y Frankfurt para hablar sobre "fenomenología y antropología" (Schuhmann 1977: 379). Para la preparación de estas lecciones, como explica su antiguo alumno Roman Ingarden en una carta del 19 de abril de 1931, "he leído con atención a mis antípodas: Scheler y Heidegger" (Schuhmann 1977: 379)<sup>1</sup>. Es claro desde varias fuentes, sin embargo, que Husserl comenzó su estudio de Heidegger ya en el verano de 1927, continuó en el invierno de 1927-1928 y el verano y el otoño de 1929, solo para retomarlo en la primavera de 1931, momento en el que releyó *Sein und Zeit* de Heidegger y su *Kant und das Problem der Metaphysik* de 1929 (junto con *Die Stellung des Menschen im Kosmos* y *Umsturz der Werte* de Max Scheler)<sup>2</sup>. Varios meses antes de esta última y prolongada

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones al inglés, a menos que se indique lo contrario, son de los autores. [En casi todos los casos se tradujo directamente de la versión de los autores, del inglés, salvo en algunos casos donde se cotejó (o se tradujo, como en el caso de la carta de Husserl a Pfänder) con las fuentes en alemán. La cita de *Ser y Tiempo* corresponde a la traducción de Jorge Eduardo Rivera (N. de los t.)]

<sup>2</sup> Cfr. Sheehan 1997; cfr. Schuhmann 1977: 349. Véase también la carta inédita a Alexander Koyré (21.10.1929): "Aquí estoy [en Tremezzo] con mi esposa por tres semanas (...). Pero realmente, sigo trabajando (...) la señora Peiffer [co-traductora de las *Meditaciones Cartesianas*] me informó que lamentablemente no podría concluir la traducción hasta el año nuevo. Por ello, incluiré partes de la edición alemana para beneficio de mis amigos franceses. Para los lectores alemanes intento, à la Descartes, agregar *Objectiones et Responsiones*, no estoy seguro cómo, pero, en cualquier caso, tendré que abordar el método de Dilthey-Misch y Heidegger, así como los malentendidos de Scheler". Gracias a Thomas Vongehr por facilitarnos este pasaje. Ver también la carta a Ingarden del 2 de diciembre de 1929: "¿El 'estudio sobre Heidegger'? Llegué a la conclusión de que no puedo incorporar el libro en el marco de mi fenomenología, lamentablemente también estoy forzado a rechazarlo por completo en cuanto

confrontación, Husserl resumió su apreciación de la obra de Heidegger en la famosa carta a Alexander Pfänder del 6 de enero de 1931 de la siguiente manera:

Inmediatamente después de la impresión de mi último libro [*Lógica formal y lógica trascendental* que apareció en julio de 1929], con el fin de poder tener una apreciación sobria y definitiva de la filosofía de Heidegger, me di a la tarea de estudiar, durante dos meses, *Ser y tiempo* así como sus escritos más recientes. Llegué al desconsolador resultado de que filosóficamente no tengo nada que ver con esta profundidad heideggeriana, con esta genial falta de cientificidad, de que la crítica abierta y velada de Heidegger descansa en la mayor incompreensión, de que él está empeñado en la formación de una filosofía sistemática de aquel género que yo invariablemente he incluido en la tarea de mi vida volver imposible para siempre. Todos los demás han visto esto por mucho tiempo, menos yo. No le he ocultado a Heidegger este resultado. (*Hua Doĳ* III/2: 184)<sup>3</sup>

Husserl dedicó los meses de primavera siguientes a su carta a Pfänder y anteriores a su conferencia en la *Kant Gesellschaft* a preparar esta última. Dictó la conferencia en Frankfurt el primero de junio, en Berlín el 10 de junio (a una audiencia de cerca de 1600 asistentes) y en Halle el 16 de junio. La conferencia, que lleva el título "Fenomenología y Antropología" no menciona el nombre de Heidegger (y el de Scheler sólo lo menciona de pasada)<sup>4</sup> a pesar de que es claro que el enemigo de su fenomenología trascendental es la nueva antropología (existencial) promovida por estos nuevos pensadores<sup>5</sup>. La conferencia es enteramente positiva, incluso entusiasta, tomando como su punto de partida a Descartes y mostrando cómo las intenciones filosóficas de Descartes se vuelven realidad con la fenomenología trascendental de Husserl<sup>6</sup>.

---

al método y esencialmente también en la substancia" (*Hua Doĳ* III/3: 254). El estudio de Husserl sobre la obra de Heidegger es rastreado con mayor detalle en Sheehan 1997.

<sup>3</sup> La carta ha ganado notoriedad por ser la respuesta "escandalosa" de Husserl (*Hua Doĳ* III/2: 180) a la airada carta de Pfänder a Husserl, en la que aquel exige que Husserl aclare su comportamiento. De acuerdo con Pfänder, Husserl dijo "a todo a quien quisiera o no escuchar" que él recomendaría a Pfänder como su sucesor en Friburgo, aunque en última instancia recomendó a Heidegger sin mencionarlo a él, a Pfänder. La respuesta contrariada de Husserl representa su comentario más largo sobre Heidegger, según el cual Husserl estaba al principio embelesado por tener entre sus estudiantes a tan poderoso pensador que continuaría su legado, y se sintió decepcionado después de conocer la verdadera filosofía y carácter de Heidegger. Aunque la intención fue calmar a Pfänder, la carta de Husserl es bastante insultante, dado que también le dice que no lo recomendaría de todas formas, puesto que no comprendió el sentido de la reducción fenomenológica. Pfänder estaba enfurecido al recibir la respuesta y sugirió en su respuesta de abril 7 que se reúnan en persona para hablar al respecto. La respuesta final de Husserl es todavía más insultante, dado que le contesta, solo dos días después, que no quiere verlo a menos que hablen de "temas agradables que nos unan" (*Hua Doĳ* III/2: 186).

<sup>4</sup> Cfr. *Hua* XXVII: 184.

<sup>5</sup> Los contextos históricos de este evento son detallados en Schuhmann 1978; la conferencia ahora está publicada en *Hua* XXVII.

<sup>6</sup> Cfr. *Hua* XXVII: 164 ss.

Estos hechos contradicen la afirmación de Heidegger en su entrevista de 1966 con *Der Spiegel* de que "A principios de los años treinta, Husserl dio una condena pública [*Abrechnung*] de mí y de Scheler, cuya explicitud no dejó nada a la imaginación. Husserl habló ante estudiantes del Palacio de los Deportes de Berlín" (citado por Schuhmann 1978: 603)<sup>7</sup>. Esta afirmación es incorrecta en dos aspectos. Primero, Husserl dio la charla en el Auditorium Maximum de la Universidad de Berlín. Arthur Liebert —entonces profesor en Berlín y quien posteriormente publicó la *Crisis* en su exilio en Belgrado— escribió en el periódico *Berliner Tageblatt* el 11 de junio de 1931, que "si se contara el montón de invitados que tuvieron que retirarse, porque no había asientos en el Auditorium Maximum, se podría haber llenado el Palacio de los Deportes" (citado por Schuhmann 1978: 604 ss.). Quizá Heidegger estaba confundido por la formulación que usó Liebert para comparar el tamaño de la multitud en Berlín, o quizá deliberadamente tergiversó los hechos. Segundo, la afirmación de que su conferencia fue una "condena pública (...) cuya explicitud no dejó nada a la imaginación" es claramente incorrecta, y no se apoya en absoluto en el propio texto ni en los artículos periodísticos que cita Schuhmann y que Heidegger presumiblemente leyó en esa época<sup>8</sup>.

Por el contrario, la mayor parte de la conferencia es una celebración del proyecto de una fenomenología trascendental. En su conjunto, la conferencia provee un esbozo de los contornos de este proyecto y su método de investigación a través del "método de la investigación correlativa, del método que, partiendo de la objetividad intencional y revelándola en concreto, va cuestionando retrospectivamente" (*Hua* XXVII: 177). Así, la charla en realidad trata sobre el *primer* término usado en el título. En una breve conclusión Husserl se refiere al segundo término y se pregunta "si es posible una antropología como antropología filosófica, cualquiera que sea por lo demás el sentido de su tarea" (*Hua* XXVII: 179), a lo cual responde con un rotundo "no": "No puedo sino declarar (...) como aberraciones todas las filosofías, incluso aquellas que se llaman a sí mismas fenomenológicas, que nunca pueden alcanzar la dimensión auténticamente filosófica" (*Hua* XXVII: 179). Esta "declaración", sin embargo, no es apoyada por ningún argumento posterior. Así, en lugar de tratar críticamente con la antropología, simplemente la declara como no filosófica *ab ovo*, como una forma de "ciencia positiva", en la cual el agente cognoscente "permanece atrapado en finitudes" (*Hua* XXVII: 181). En resumen, en este texto Husserl pierde la oportunidad de discutir directamente con sus antípodas antropológicos e intentar refutarlos.

Después de dictar la conferencia en Frankfurt, Berlín y Halle, Husserl regresó a Friburgo el 21 de junio y comunica a Alexandre Koyré el 22 de junio que está exhausto, pero también emocionado de haber vuelto de su "primera y presumiblemente única

---

<sup>7</sup> La entrevista de Spiegel no fue publicada hasta después de la muerte de Heidegger, en el Nr. del 31 de mayo de 1976 (Schuhmann 1978: 591).

<sup>8</sup> Schuhmann califica esta afirmación de "indebidamente exagerada" (1978: 606).

gira de conferencias por Alemania” (citado por Schuhmann 1977: 382). En otra carta a Helmut Kuhn del 2 de junio del mismo año escribe que planea publicar “la conferencia sobre Antropología en un volumen separado (ampliado, si lo permite el tiempo)”<sup>9</sup>. Un año más tarde, el 7 de enero de 1932, Husserl escribe a su estudiante Boyce Gibson: “Espero que aparezca el volumen XII del Anuario en el verano, quizá, como adición, con mi conferencia (la de la *Kant Gesellschaft* de Berlín de junio de 1931)” (*Hua DoK* III/6: 142). Sin embargo, como muchos otros de los proyectos de Husserl, este tampoco vio la luz en vida de Husserl. En este caso, la discontinuación del Anuario luego del volumen XI podría haber sido un factor adicional. Pero ¿es esta conferencia “Fenomenología y Antropología” —que finalmente se publicó por vez primera en inglés en 1941<sup>10</sup>— la única *Auseinandersetzung* de Husserl con Heidegger, su antípoda antropologista, o existe tal vez otro texto que ha sido pasado por alto hasta ahora?

De hecho, ya antes, el 23 de marzo de 1930, Ingarden informa que Husserl está planeando escribir “un artículo contra Heidegger” (*Hua DoK* III/3: 265). Esto quiere decir que ya antes de la invitación a Berlín Husserl debe haber contemplado algo semejante: un artículo que abordaría nuevas tendencias de la fenomenología que considera perniciosas. Es claro, sin embargo, que sin importar cómo lo había planeado inicialmente, “Fenomenología y Antropología”, al final, terminó siendo algo muy diferente. Como se ha mostrado, la promesa del título de contrastar fenomenología con antropología, no se mantiene. Es sabido que con el término polémico “antropologismo”, Husserl se refiere a una filosofía que sostiene que “la verdadera fundación de la filosofía descansa solo en el ser humano, de hecho, en una explicación eidética [*Wesenslehre*] de su *Dasein concreto-mundano*” (Schuhmann 1978: 606)<sup>11</sup>. El argumento implícito de “Fenomenología y Antropología” parece ser que la fenomenología trascendental mina de base cualquier pretensión de la antropología de ser fundamental. Pero Husserl no se confronta con Heidegger en esta conferencia. Y cualquier plan de lo que podría haber sido una versión extendida de la conferencia, fue una vez más abortado por Husserl en favor de

<sup>9</sup> La carta inédita está resguardada en los Archivos Husserl en Lovaina.

<sup>10</sup> La primera traducción fue hecha por Richard G. Schmitt, y fue publicada en el segundo volumen de *Philosophy and Phenomenological Research*. Una segunda traducción, por Thomas Sheehan y Richard E. Palmer, se basó en el texto crítico editado en *Husserliana* XXVII, y fue publicado en Husserl 1997.

<sup>11</sup> No obstante, no estamos de acuerdo con Schuhmann cuando sostiene que, a ojos de Husserl, el antropologismo “es una forma contemporánea de objetivismo” (Schuhmann 1978: 605 ss.). La fuerza del argumento de Husserl no es que el antropologismo sea una forma velada de objetivismo, lo que sería bastante absurdo (¿una explicación del sujeto ha de ser objetiva?); por el contrario, su crítica es que una teoría del sujeto humano no puede ser la fundación de la filosofía en general. En cualquier caso, el fundamento de la filosofía tendría que residir en una *explicación trascendental* de la correlación *a priori* entre sujeto y mundo. Otra cosa es si Husserl pensaba que podría haber un sentido positivo de una *antropología filosófica* como doctrina del ser humano en el marco de una fenomenología trascendental. Husserl parece haber pensado afirmativamente en tal proyecto y, además, que eso era lo que había autorizado a hacer a Heidegger (en la misma manera en que había autorizado a Oskar Becker a trabajar en una fenomenología de la existencia matemática; tanto *Mathematische Existenz* de Becker como *Sein und Zeit* fueron publicadas en el mismo volumen del Anuario). Que una doctrina tal fuese tomada como *fundamental* convierte la antropología en antropologismo.

sus dos proyectos más amplios, que tuvieron prioridad sobre este proyecto más corto. Tales proyectos fueron su reelaboración de las *Méditations Cartésiennes*, que habían aparecido en 1931 en francés pero que (como él creía) requerían un extenso trabajo para ser publicadas para la audiencia alemana, y el trabajo en su proyecto sistemático, ambos en colaboración con su asistente Eugen Fink.

Pero si "Fenomenología y Antropología" no es, pues, el proyectado "artículo contra Heidegger", entonces ¿qué pasó con el artículo proyectado? Aunque parece claro que Husserl nunca publicó tal texto, hay razones para creer que al menos lo comenzó<sup>12</sup>. De hecho, si nuestra especulación es correcta, entonces el artículo, o un esbozo de este, existe y está disponible al público desde 2002 en *Husserliana* XXXIV, aunque su conexión con el plan de Husserl de escribir un artículo contra Heidegger no ha sido señalada todavía. En la edición crítica de los manuscritos de Husserl sobre la reducción en *Hua* XXXIV, el editor seleccionó como No. 17 un manuscrito que está datado como "mayo de 1931" (*Hua* XXXIV: 264–278)<sup>13</sup>. Este manuscrito está localizado en un legajo más pequeño de textos que Husserl escribió en la preparación de su viaje a la *Kant Gesellschaft*. El texto es un fragmento, pero hay varias razones que nos llevan a creer que es el esbozo del artículo que Husserl intentó escribir "contra Heidegger".

1. Para empezar, la datación del texto No. 17 de mayo de 1931 puede ser incorrecta. Aunque el texto fue colocado como un sub-legajo con la datación de Husserl de "mayo de 1931", ese convoluto fue colocado junto con un legajo más extenso con la nota "St. Märgen 1931". En 1931 Husserl estuvo en St Märgen del 1 de julio al 5 de agosto<sup>14</sup>. Así, aunque es posible que Husserl escribiera el texto No. 17 en mayo de 1931, también es posible (e incluso también muy plausible) que lo escribiera en algún momento entre julio y agosto de 1931, después de su viaje con la *Kant Gesellschaft*.

2. El texto está organizado de forma sistemática en cuatro secciones, que conducen a la reducción fenomenológica, precedidas de un resumen. Tal resumen de textos manuscritos no es atípico en Husserl. Pero la mayor parte de esos textos, que son el prefacio a los "verdaderos" manuscritos (y que, por esa razón, a menudo se imprimen en itálicas), son meros resúmenes que Husserl escribió posteriormente, para resumir para sí mismo los resultados o puntos más importantes. En este caso, los cuatro puntos tienen más bien el carácter de un esbozo, que Husserl sigue pero que finalmente rompe. No obstante, los cuatro puntos presentan un esbozo estructurado que Husserl siguió al menos hasta el inicio de la última sección, donde el texto se interrumpe con tres puntos suspensivos, indicando "etcétera".

---

<sup>12</sup> Esta idea resurge por última vez en 1936, según la cita en su introducción el editor de *Hua* XXXIV: xlv.

<sup>13</sup> Todas las citas simples que figuran a continuación proceden del texto Nr. 17 en *Hua* XXXIV. [Por tal razón, el número de página correspondiente estará indicado entre paréntesis a lado de la cita correspondiente y no en las notas a pie de página, como en los demás casos (N. *de los t.*)]

<sup>14</sup> Cfr. *Hua* XXXIV: 584.

3. La idea de que Husserl primero escribió un esbozo que podría haber completado después, además, puede apoyarse en los muchos huecos del propio texto, indicados por puntos suspensivos "... " (*Hua XXXIV*: 266) y el estilo *staccato* en la enumeración de palabras sin una estructura de oración (*Hua XXXIV*: 278), que podría indicar que en la composición de esta pieza, Husserl saltaba (en el caso de *Hua XXXIV*: 266) desde un punto que sabía que tendría que rellenar más tarde y, en el caso del final, podía limitarse a unas pocas palabras que le sirvieran de recordatorio para darles más cuerpo posteriormente: "Distinción básica: vivir en el agenciamiento y tener temas ontológicos, preguntas y respuestas ontológicas, y practicar la reflexión que abarca universalmente a la primera. La *epojé* fenomenológica – reducción" (*Hua XXXIV*: 278).

4. El texto se refiere directamente a lo que Husserl más critica de sus contemporáneos, de los que Pfänder, Heidegger y Scheler habrían sido recordatorios recientes: que todos ellos no habían captado el significado de la reducción fenomenológica. Pero en el presente texto, Husserl trata más explícitamente de Heidegger. De hecho, el texto está estructurado de tal forma que comienza a partir de la "aludida pregunta sobre el 'ser de los entes'" de Heidegger (*Hua XXXIV*: 264) y tiene como su *terminus ad quem* la reducción fenomenológica. Como se verá, el argumento general de Husserl en este breve texto es que pensar las consecuencias de la pregunta emblema de Heidegger conduce directamente a la reducción; que la reducción sería el punto final de la pregunta misma por el ser. ¿Qué argumento mejor y más convincente se podría hacer contra su antípoda? La propia formulación del texto No. 17, "las reflexiones comienzan a partir de la aludida pregunta sobre el ser de los entes" (*Hua XXXIV*: 264), deja sobradamente claro que Heidegger es el objetivo del texto<sup>15</sup>.

5. Además, en todos estos textos de *Husserliana XXXIV*, el texto No. 17 es el más amplia y cuidadosamente editado por Husserl. Es sabido que Husserl reelaboraba sus manuscritos a medida que los revisaba, pero raramente con vistas a una edición final. En este texto, parece haber hecho justo eso o algo parecido. A juzgar por sus reelaboraciones<sup>16</sup>, Husserl dedicó mucho tiempo a este texto antes de abortar el proyecto por razones desconocidas. Como se puede ver, sus correcciones son detalladas al punto de contener pequeñas correcciones lingüísticas y están claramente hechas para dar a este texto una forma publicable.

6. Finalmente, no es un típico "manuscrito de investigación" previsto para uso privado, sino que tiene la forma de un texto compuesto para su publicación, a pesar de su carácter fragmentario. Por ejemplo, el artículo tiene un considerable brillo retórico, que estaría fuera de lugar en un manuscrito de investigación privado. Considérese,

---

<sup>15</sup> Para apoyar más este punto, en un texto del mismo legajo (*Beilage XV*), Husserl señala de forma explícita que "esto es contra Heidegger" (*Hua XXXIV*: 259). Colocado en sus inmediaciones, este texto procede del mismo cuerpo de trabajo del texto No. 17.

<sup>16</sup> Que están contenidas en el *apparatus criticus*, *Hua XXXIV*: 586–592.

por ejemplo, la siguiente redacción, que claramente pretende ser una conclusión retóricamente elegante de un argumento de *reductio ad absurdum*: "Pero no tenemos que llevarnos las manos a la cabeza y gritar: ¡en qué sinsentido hemos caído!" (Hua XXXIV: 273). Husserl rara vez se involucra tanto personalmente en sus manuscritos privados. El pasaje citado está claramente dirigido a un lector putativo.

Tomados en conjunto, estos puntos apoyan la siguiente conclusión: el hecho de que la conferencia "Fenomenología y Antropología" no cumpla la promesa de su título, y el hecho de que el texto No. 17 trate directamente con Heidegger sugieren que el texto No. 17 *es de hecho* el fragmento del "artículo contra Heidegger" que Husserl pretendía escribir. Si esto es correcto, entonces Husserl empezó este artículo, pero no lo terminó y no lo publicó. En la medida en que no hay apoyo fáctico directo para esta afirmación, seguirá siendo una especulación hasta cierto punto; sin embargo, la evidencia aquí presentada debe permitirnos plausibilidad en este respecto.

Pero, sin importar si el texto Nr. 17 es de hecho *el* prometido "artículo contra Heidegger", es ciertamente importante desde el punto de vista filosófico porque, en él, Husserl articula una respuesta diferente y quizá más directa al trabajo de Heidegger que en otros textos bien conocidos y publicados. Por este motivo, y no otro, el texto No. 17 merece un estudio más detallado. Con el fin de ofrecer tal estudio, en la siguiente sección presentamos el hilo conductor de este texto, y en la tercera sección resumimos el argumento central del mismo y discutimos cómo puede ser comprendido como una respuesta a la obra de Heidegger.

## § 2. El hilo conductor del texto No. 17

El texto parte de la pregunta que se encuentra al comienzo de *Ser y Tiempo* de Heidegger, la pregunta por el ser de los entes. Husserl claramente pretende reconstruir la centralidad de esta pregunta, "comenzando por la pregunta, lo que puede querer decir" (Hua XXXIV: 264), esto es, tratando de pensar a través de ella mediante la formulación y encuadre de la pregunta *en sus propios términos*, como la pregunta *propiamente* tendría que ser formulada, a ojos de Husserl. Éste alcanzó finalmente dos resultados: primero, no se opone tanto a la realización de la pregunta como a negarle su estatus como primaria o esencial; segundo, sostiene que la formulación verdaderamente radical de esta pregunta tiene como resultado la necesidad de llevar a cabo la reducción fenomenológica.

Heidegger comienza su análisis de la pregunta por el ser insistiendo en que lo que se desea —esencialmente desde Platón— es una ontología que tenga el estatus de una ciencia básica que dé sustento a nuestra fundamentación de todas las demás ciencias o de todas las demás ontologías (regionales). Sin embargo, esta ciencia-base sólo puede ejecutarse empezando desde una comprensión del ser, más precisamente

desde un ente que *tiene* esta comprensión y este ente no es sino el *Dasein* humano<sup>17</sup>. Así, Heidegger concluye en la introducción de *Ser y Tiempo*:

La comprensión del ser propia del *Dasein* comporta, pues, con igual originalidad, la comprensión de algo así como un "mundo", y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo. (...) por ende, fundada[s] y motivada[s] en la estructura óptica del *Dasein* mismo, que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser (Heidegger 2003: 13).

En su reseña del *Kantbuch* de Heidegger, Cassirer señala que esta comprensión de la ontología va en contra de todas las visiones tradicionales (incluyendo la de los neokantianos). Citando con aprobación al neokantiano Alois Riehl, Cassirer escribe: "Riehl asume que la tarea de una filosofía, que clama ser una ciencia rigurosa, no consiste en otra cosa que en una doctrina de principios" (Cassirer 1931: 2). Y tal filosofía científica sólo puede surgir de una "*ciencia de la cognición*" (Cassirer 1931: 2). La cognición remite retrospectivamente a un sujeto, pero sólo en la medida en que *conoce*, nada más (como, por ejemplo, ser finito y tener entendimiento). Tendremos en mente estos aspectos de la ontología ahora que pasemos a Husserl.

Así, el texto comienza con la pregunta "¿tiene un buen sentido la 'elaboración' ['*Ausarbeitung*']<sup>18</sup> heideggeriana de la pregunta por 'el ser de los entes' ['*Sein des Seienden*'] y qué sentido podría tener la pregunta, iniciada por Aristóteles, por el ser *qua* ser?" (Hua XXXIV: 264). La forma en que Husserl se acerca a esta cuestión es en cuatro pasos, comenzando con dos breves párrafos<sup>19</sup> sobre (1) la ontología formal y (2) la ontología material, para luego pasar a (3) la intencionalidad humana dentro de la "doctrina natural" —esto es, permaneciendo "primero en la actitud ingenua-natural" (Hua XXXIV: 264)— "de la intencionalidad de acuerdo con las distinciones básicas. Todo lo que es válido para mí como ser humano, en tanto ser, ser-así, en todas sus modalidades ópticas (...) es válido para mí en mi propia vida de validez" (Hua XXXIV: 264). El cuarto paso es (4) la radicalización del tercero, abordando el "problema radical: yo y mundo" (Hua XXXIV: 264). La tercera sección es la más larga y mejor desarrollada en este texto; sirve de bisagra para pasar hacia la conciencia desde las preguntas ontológicas. Su estilo es también el que más se aproxima a un "repaso" de las líneas conocidas de su pensamiento.

---

<sup>17</sup> Hemos dejado *Dasein* sin traducir y no discutiremos aquí la posible motivación de Heidegger para llamar al ser humano literalmente "ser ahí" en lugar de "*Mensch*" (ser humano) u otros posibles candidatos de la tradición.

<sup>18</sup> Este es el término que Heidegger usa en el párrafo 4 de *Ser y tiempo*: la retórica de Heidegger sugiere que la cuestión no es obvia, pero tiene que ser elaborada por primera vez. Macquarrie y Robinson traducen "*Ausarbeitung*" como "replanteamiento [*restating*]" [Rivera traduce este término como "elaboración" y Gaos como "desarrollo" (N. de los t.)].

<sup>19</sup> Hay que tener en cuenta que se trataba del esbozo de un artículo. Las diferentes partes habrían tenido, presumiblemente, la misma extensión.

Es evidente a partir de este orden que la comprensión inicial de Husserl de la pregunta relativa al ser tiene que comenzar desde la ontología *formal*, que enmarca al ser como "sustrato de juicios posibles" (Hua XXXIV: 264), seguida de la pregunta ontológico- *material* "que incluye el contenido material de la validez óptica, los sustratos de los juicios. Forma en el segundo sentido: la forma del mundo como estructura esencial de todo lo mundanamente 'real' y de la totalidad del mundo. [...] la ontología material se ocupa de] las categorías reales, regiones; la región total mundo" (Hua XXXIV: 264). La forma en que Husserl se aproxima a la pregunta por el ser, de este modo, es semejante a su aproximación ontológica conocida desde *Ideas II*, en la que se distingue la ontología formal de la material, con esta última en plural, esto es, como las disciplinas que se ocupan de las regiones ontológicas en el interior el mundo (ontologías regionales) y en última instancia de la región total "mundo". En este análisis constitutivo de *Ideas II*, las ontologías regionales son "hilos conductores" hacia los modos correlativos de conciencia que las constituyen para un sujeto que experimenta el mundo. "La conciencia" entra sólo cuando el ser es comprendido como *constituido*. Tal comprensión, sin embargo, sólo se vuelve posible después de romper con la actitud natural, al comprender la conciencia como trascendental. Con el tema "conciencia" Husserl no está planteando un nuevo reino del ser más allá de lo que podría ser experimentado en principio, sino clarificando las condiciones *a priori* de la experiencia del ser *en* la actitud natural.

Husserl comprende "ontología formal" en el sentido aristotélico de una disciplina acerca del "ser en cuanto ser" como una cuestión de predicación, "para predicar determinaciones de él" "en pura generalidad incondicionada" (Hua XXXIV: 265). Por ser se entienden "siguiendo la tradición" "*entes mundanos*, y en una generalidad libre como-tal" o simplemente "algo como tal" (Hua XXXIV: 265). La ontología formal, así, consiste en juzgar y predicar el ser "como actualidad o posibilidad" (Hua XXXIV: 265), esto es, en modalidades generales que son válidas para todas las entidades (posibles). Si nos encontramos con un ente mundano, sabemos, pues "*a priori* que esta es interpretable en sus determinaciones esenciales que le son propias" (Hua XXXIV: 265).

La ontología formal, entonces, consiste en hacer "determinaciones categoriales" acerca de entes. "Todos los conceptos que surgen aquí son categorías y determinantes posibles para algo o entes como tales y en generalidad ... Estas son las *formalia* de la lógica" (Hua XXXIV: 266). La ontología formal consiste en atribuir al ser determinantes "dichos en la generalidad formal más vacía, más extrema, como sustrato de posibles determinaciones, posibles individualidades de grupos, posibilidades individuales" (Hua XXXIV: 266). Esta ontología formal "que incluye toda la matemática, está íntimamente vinculada con la ciencia formal de los 'significados' predicativos, de la *lógica apofántica*" (Hua XXXIV: 266). Hasta aquí, se trata de la ontología formal ya conocida desde los primeros trabajos de Husserl, una disciplina correlacionada con la lógica formal como su disciplina correlativa y como parte de la más general *mathesis universalis*.

A continuación, llegamos a la ontología material, la cual es el "*a priori de estas substancias mundanas*, por tanto, su determinabilidad a través de deducciones categoriales mundanas 'especializadas (*ontología material*)" (Hua XXXIV: 266), por ende, una ontología del mundo "material" con sus sustratos últimos "y toda totalidad tal [llamada sustrato] es sustancia en sentido preciso" (Hua XXXIV: 267). La ontología material, pues, "frente a las interrogantes generales relativas al ser en cuanto tal en el sentido de 'real' (...) plantea las preguntas relativas a la totalidad del mundo de acuerdo con sus estructuras universales, su construcción a partir de realidades, sus categorías de realidad, a saber, los tipos esenciales de realidades mundanas como tales, que pertenecen al mundo y todo mundo posible (...) y cuyos conceptos (*predicabilia*) son precisamente categorías de determinaciones de juicios relativos al mundo como tal y en generalidad esencial" (Hua XXXIV: 267). Así, la ontología material habla acerca del ser como ser *mundano*, como parte de la región-total "mundo" y con sus subregiones. Así, la región "animal" es material en la medida en que es una región perteneciente a esta naturaleza específica en este planeta específico. La categoría "general" "animal" es, por tanto, conforme a la terminología de Husserl, una generalidad "ligada", ligada a su región específica (de creaturas vivientes). Es *a priori* en la medida en que está necesariamente ligada a un mundo específico, recibiendo sus hilos conductores del mundo tal y como se encuentra en la experiencia.

Una vez más, estas dos secciones reiteran temas conocidos de la visión de Husserl sobre la ontología.

Ahora bien, Husserl concluye estas dos secciones sobre ontología con la importante observación: "Así, todas estas cuestiones [relativas a la ontología formal y material] son cuestiones en actitud natural-mundana, y las únicas posibles, en cuanto al *ser* de los entes, en cuanto a aquello, así, que puede predicarse en verdad de entes como tales, ya sean lógicamente formales o mundanamente materiales" (Hua XXXIV: 267). Así, la ontología es un asunto de ciencia "mundana"; "en actitud natural" es la manera abreviada de decir "sin una consideración de su relación con la experiencia subjetiva". Al ser del mundo, le gusta decir a Husserl, "no le importan" los sujetos que lo experimentan. Por tanto, cualquier ontología acerca del ser mundano *no debe* tomar en consideración el punto de vista subjetivo del mundo. Es acerca del ser mundano, punto, sin importar su ser-experimentado. El hecho de que sabemos sobre el ser mundano solo porque tenemos experiencia de él es, *en la actitud natural*, trivial y "ser subjetivo" sería un impedimento para acceder a la objetividad. Para comprender adecuadamente los seres mundanos en su ser objetivo, se requieren métodos científicos, herramientas y dispositivos. Así, por ejemplo, hay sonidos que los humanos no podemos escuchar (como los silbatos para perros). Sólo la medición científica de las ondas sonoras puede informarnos sobre su existencia; de otro modo, si no los escuchamos, entonces podríamos llegar a pensar (erróneamente) que no existen. Quienquiera que niegue que existen porque no los escucha, simplemente tiene una ontología defectuosa de las

ondas sonoras. Esta es la razón por la que cualquier ontología "mundana" no puede y, de hecho, no debe relacionarse con un ser que tiene una comprensión del ser. Como Husserl insiste muchas veces, la fenomenología no quita ni agrega nada a las ciencias mundanas en su intento de captar al mundo objetivamente, en la verdad.

Pero ¿qué hay de la ontología de la conciencia como otro ente en el mundo? La cuestión es abordada en la tercera sección sobre la "intencionalidad humana", esto es, como parte de una explicación dentro de la actitud natural de "cosas en el mundo". Entre los entes en el mundo hay otros seres humanos con sus psiques y con sus cuerpos. Estudiando lo primero, la vida psíquica, se descubre como característica decisiva de dicha vida su carácter relacional con algo: la intencionalidad. Al estudiar esta característica de la conciencia como una cosa en el mundo, se hace inadvertidamente una distinción entre el tener-experiencia-de-algo y este algo que es el objeto de experiencia, esto es, entre la vida "interior" del sujeto y el mundo "exterior". "Interior" y "exterior" son categorías del mundo y no una distinción entre, por un lado, ser "no-mundano" y, por otro lado, ser "mundano". Esta última *sería* una distinción que, como veremos, de hecho, rompe con la actitud natural si es comprendida correctamente. La manera en que Husserl describe esta disciplina del mundo "interior" del sujeto cuando es estudiado por la psicología intencional es aquella que corresponde a la distinción entre "interno" y "externo" en cuanto distinciones mundanas, semejante a la explicación de una caja vista desde afuera o desde dentro. Lo que sigue es una reconstrucción genética de lo que resulta cuando se adopta esta aproximación a la cuestión de la psique, a saber, la postura paradójica del solipsismo.

Naturalmente, ahora, esta ontología regional de la conciencia tendrá sus distinciones principales, que Husserl repasa brevemente a continuación. Así, por ejemplo, Husserl discute las modalidades del *Vermeinen*, como puro intencionar, creer, tener como cierto, duda, negación, etc., más adelante, intencionar en posicionalidad o neutralidad, la distinción entre percepciones derivadas y una percepción fundamental, primordial, con su forma primordial de intencionalidad [*Urintentionalität*] y su correlato, el mundo como "la corriente total de la percepción en síntesis armoniosa de identidad" (*Hua* XXXIV: 271). Esta discusión conduce al dramático cierre de este breve texto, cuando Husserl plantea la cuestión de cómo es posible que el sujeto sepa que su apariencia subjetiva es idéntica al ente "allá afuera", y este (cuasi-)problema se agudiza cuando la pregunta se refiere a *otras mentes* como vividas en otros cuerpos vividos respectivos. Así, surge la pregunta: "¿cómo puede conocer [el sujeto] que tales unidades de apariciones de *peculiaridades* posibles o actuales *que aparecen como intra-psíquicas* pueden referirse efectivamente a lo que es real externo a él? ¿Y cómo puede conocer otro que se encuentra en la misma situación en relación con cualquier otro ego humano y su mundo externo, pensado que puede decir algo acerca de ello, creyendo que él y otro 'representan' el mismo mundo objetivo?" (*Hua* XXXIV: 272 ss.). En este punto, Husserl contraataca con un argumento de *reductio*, exclamando: "Pero no debemos

llevarnos las manos a la cabeza y gritar: ¡en qué sinsentido nos hemos metido!" (Hua XXXIV: 273). El problema sólo surge porque previamente se ha hecho una distinción errónea entre interior y exterior; esta fue precisamente la manera en que Husserl reconstruyó la génesis del problema. La discusión en esta sección, por lo tanto, puede ser leída como una *reconstrucción genética de la postura paradójica del solipsismo*. Implica una malentendida "reducción al alma autoencapsulada para sí misma" (Hua XXXIV: 275). No es necesario que toda ontología regional de la conciencia resulte en esta paradoja, pero en tal radicalización de la distinción interior-exterior, *este* es necesariamente el punto de llegada.

Y, en efecto, la última sección comienza con un punto de partida crítico recién alcanzado, desde el cual Husserl puede decir: "Así pues, fue un completo malentendido encontrar un misterio en cómo un sujeto psíquico en su inmanencia puede saber que las formaciones intencionales de validez [...] son en verdad actualidades y posibilidades del mundo, del 'mundo mismo', tal como es objetivamente en sí mismo. No tengo otro mundo que el que está 'constituido' en mi inmanencia" (Hua XXXIV: 275). Ciertamente, lo que tengo que distinguir (en efecto, después de haber dejado la actitud natural) es "*mi representación del mundo*, mi manera subjetiva de tener experiencia del mundo (...) respecto al mundo mismo, respecto a las cosas mismas que existen, sean o no alguna vez experimentadas como esto o aquello por mí o cualquier otro" (Hua XXXIV: 275). Así, la reducción no debe reducirse al famoso "punto de aguja" de un ego dentro del mundo, sino por el contrario, a aquel sujeto que tiene una representación del mundo en sentido amplio, la esfera trascendental de la experiencia en la que el mundo mismo es constituido desde la perspectiva de la actitud natural. El sujeto trascendental es, por el contrario, el "portador último de toda validez" (Hua XXXIV: 277), en la medida en que todo ser es relativo y se manifiesta en sí mismo para él. Pero ver esta distinción requiere la ejecución de la reducción fenomenológica.

Lo que aprendimos a discernir, al ver a través del "absurdo misterio del mundo" (Hua XXXIV: 277), es que "el auténtico misterio del mundo, que surge con la autorreflexión radical de que yo [no el ego mundano, sino el trascendental] soy portador último y absoluto de validez de todo y todo ente para mí" (Hua XXXIV: 277). Esta distinción es algo que tiene que ser "puesto en juego en una investigación que siga curso en la evidencia radical y concreta", en lugar de "quedarse atascada en argumentación formal" (Hua XXXIV: 277), en otras palabras, a través de la ejecución de la descripción fenomenológica. El texto concluye con un resumen de la "distinción básica" que Husserl ha intentado recalcar aquí: "vivir en la ejecución [de la actitud natural] y tener temas ontológicos, preguntas y respuestas [por un lado, y por el otro] practicar la reflexión universal que abarca todo esto. *Epojé* fenomenológica-reducción" (Hua XXXIV: 277).

Con este esbozo del hilo de pensamiento del texto ante nosotros, en la siguiente sección resumiremos el argumento principal del texto y desplegamos cómo

este constituye una respuesta directa al trabajo de Heidegger. Pero para hacer estas dos cosas, primero es necesario proveer algún contexto adicional sobre la relación filosófica entre Husserl y Heidegger.

### § 3. El argumento de Husserl en el texto No. 17

Como puede deducirse a partir de Thomas Sheehan, muchas de las críticas medulares de Heidegger a Husserl se remontan al menos a su primera lección después de la Primera Guerra Mundial, lección —"La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión"— que comenzó en enero de 1919 (Sheehan 1997: 14)<sup>20</sup>. Estas críticas están desarrolladas de forma substancial en los siguientes años, y Heidegger las articuló claramente en la lección de verano de 1925 —posteriormente publicada como *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*— antes de que aparecieran de forma implícita y explícita en la publicación de 1927 *Ser y tiempo*. De hecho, alrededor de la navidad de 1926, Heidegger reporta a Karl Jaspers que "si el tratado [*Ser y tiempo*] ha sido escrito 'contra' alguien, entonces este ha sido escrito contra Husserl" (Sheehan 1997: 22).

Con la ayuda de Steven Crowell, se puede hacer un breve recuento de la crítica de Heidegger a Husserl en *Prolegómenos para una Historia del concepto de tiempo* y *Ser y tiempo*. Heidegger está en desacuerdo con Husserl, como ha mostrado Crowell, en el "tema" y, en relación con ello, en el "método" de la filosofía. Mientras que Husserl comprendió la filosofía como fundamentalmente una "ciencia trascendental de la conciencia," Heidegger la comprendió fundamentalmente como una "investigación sobre el ser" (Crowell 2013: 64). A ojos de Heidegger, en *Ser y tiempo*, como se indicó arriba, la investigación sobre el ser de los entes o el ser *en cuanto ser* —esto es, la ontología general— funda todas las ontologías regionales. Pero, como también es señalado, esta investigación sólo puede ser llevada a cabo al confrontarse primero con el ser que ya tiene una comprensión del ser, esto es, el *Dasein*. Esto quiere decir, a ojos de Heidegger, que la ontología general presupone una ontología fundamental del *Dasein* que consiste en la "analítica existencial del *Dasein*" (Heidegger 2003: 36)<sup>21</sup>. Heidegger

---

<sup>20</sup> Es importante señalar dos cosas. Primero, la tesis, a menudo repetida, de que Heidegger fue en este o en algún otro momento asistente de Husserl es errónea. Husserl nombró a Heidegger —un estudiante de Rickert, a quien Husserl relevó cuando el neokantiano se marchó— asistente del departamento (Schuhmann 1978: 593). En aquella época, Heidegger era un académico plenamente formado (con habilitación). Schuhmann cita con aprobación a Spiegelberg: "Heidegger nunca fue, en consecuencia, alumno de Husserl en el sentido del término que podría justificar la expectativa de una lealtad personal especial hacia Husserl" (Schuhmann 1978: 592). Segundo, los celos de Heidegger hacia Husserl comenzaron incluso antes que enero de 1919. En enero de 1916, Heidegger escribió a un amigo que Husserl "adolece de la necesaria amplitud de miras" (Ott 1993: 90); citado por Taylor (2006: 97).

<sup>21</sup> Cfr. Crowell 2013: 66.

sostiene que aquí la filosofía es fundamentalmente no sólo una investigación sobre el ser, sino que debe comenzar con una investigación sobre la ontología del *Dasein*.

Además, esta última investigación revela que el *Dasein* es un "ser-en-el-mundo" (Heidegger 2003: 65 ss.). Y como Crowell ha argumentado, el punto de vista de Heidegger es que son las "estructuras del ser-en-el-mundo [las que] hacen posible a la conciencia en el sentido de Husserl —la intencionalidad de los actos de percepción, juicio, imaginación, etc.—" (Crowell 2013: 66). Más específicamente, es la comprensión del *Dasein* del ser lo que hace posible que los entes "se muestren *como* lo que *son*" (Crowell 2013: 66). Por esta razón, a ojos de Heidegger, la conciencia en el sentido de Husserl presupone el *Dasein*, y cualquier investigación sobre la conciencia en este sentido presupone una investigación sobre la ontología del *Dasein*. Al sostener que la filosofía es fundamentalmente una investigación acerca del ser que debe comenzar con una investigación sobre la ontología del *Dasein*, Heidegger está sosteniendo también que esta última es más fundamental que la ciencia trascendental de la conciencia de Husserl y está presupuesta por ella.

Ahora bien, tal como Husserl la concibe, esta ciencia involucra esencialmente la reducción fenomenológica a fenómenos que son inmanentes a la conciencia trascendental, una reducción que requiere poner entre paréntesis la existencia no sólo de estos fenómenos sino también del sujeto trascendental correlativo a ellos. A ojos de Heidegger, esto quiere decir que la ciencia de Husserl no puede brindar una "explicación positiva acerca del ser" en general y, dado que la "*esencia del Dasein descansa en su existencia*", no puede proveer una explicación del *Dasein* en particular (Crowell 2013: 47).<sup>22</sup> Así, desde la perspectiva de Heidegger, la ciencia trascendental de la conciencia de Husserl no solo falla en clarificar las condiciones de su propia posibilidad, sino que, al hacerlo, también falla en brindar una explicación positiva del ser y una explicación apropiada del *Dasein*.

Por su parte, a Husserl le había sido advertido a menudo que "la fenomenología de Heidegger es algo completamente diferente" de la suya (Husserl 1997: 481), pero parece que no comenzó a darse cuenta de la dimensión de sus diferencias hasta que comenzó a leer la versión publicada de *Ser y tiempo* en el verano de 1927. Esta toma de conciencia continuó y se profundizó cuando intentó colaborar, sin éxito, con Heidegger en el artículo de la *Encyclopedia Britannica* en el otoño de 1927, cuando terminó de leer la versión publicada de *Ser y tiempo* en el invierno de 1927-1928 y cuando emprendió una segunda lectura de otros textos más recientes de Heidegger en el verano y otoño de 1929 (Sheehan 1997: 22–29). En medio de este último esfuerzo, Husserl asistió a la conferencia inaugural de Heidegger "¿Qué es metafísica?" en Friburgo en julio de 1929, una experiencia que, como señala Sheehan, indudablemente sirvió para aclarar aún más las diferencias sustanciales entre él y su ahora sucesor (Sheehan 1997: 29).

---

<sup>22</sup> Cfr. Heidegger 2003: 65; cfr. Heidegger 2006: 141–144.

Para diciembre de 1929, Husserl estaba suficientemente seguro de su comprensión de la obra de Heidegger como para concluir —en una carta a Ingarden que anticipaba lo dicho en la carta a Pfänder de 1931 ya mencionada— "que *no* puedo admitir su obra en el marco de mi fenomenología y que, lamentablemente, también debo rechazarla por completo en relación con su método, y en lo esencial en lo que se refiere a su contenido" (Sheehan 1997: 29). Y antes de referirse a Heidegger (junto con Scheler) como sus "antípodas" en abril de 1931 y dictar la conferencia "Fenomenología y Antropología" en ese mes de junio, para marzo de 1930 Husserl ya se había dado cuenta, como se ha indicado, de la necesidad de su propio "artículo contra Heidegger".

Así, mientras que Heidegger se dio cuenta muy pronto de su oposición filosófica a Husserl y escribió *Ser y Tiempo* de 1927 en cierto sentido "contra Husserl", Husserl se dio cuenta de su oposición filosófica a Heidegger mucho después y, en consecuencia, de la necesidad de su propio artículo "contra Heidegger". Ahora bien, sin importar si el texto No. 17 es este artículo, ciertamente, como se ha señalado, se trata de un texto en el que Husserl articula una respuesta diferente y quizá más directa a la obra de Heidegger que en otras obras bien conocidas y publicadas. Más específicamente, en este texto intenta ajustar cuentas directamente con la *Seinsfrage* de Heidegger. Para clarificar cuál es su posición aquí sobre la *Seinsfrage* y, por tanto, cómo el texto No. 17 constituye una respuesta directa a la obra de Heidegger, es necesario exponer sucintamente —sobre la base del esquema propuesto en la segunda sección anterior— el núcleo del argumento de Husserl de la siguiente forma.

La obra de Heidegger parte de la pregunta por el ser de los entes. Cualquier intento de preguntar por el ser de los entes es un intento de preguntar, ya sea formal o bien materialmente, por el ser del mundo, ya sea como la totalidad de todos los entes, ya sea como el ente o entes de una región específica. En otras palabras, es un intento de preguntar acerca de la ontología desde la perspectiva de la actitud natural, una perspectiva desde la que toda ontología es una ontología mundana. Pero investigar la ontología mundana desde la perspectiva de esta actitud requiere investigar el ser del mundo independientemente de cualquier sujeto que tenga experiencia del mundo. (De lo contrario, lo que resulta no es una ontología sino una forma de realismo trascendental, para el que el acceso al mundo es crucial para explicar el ser del mundo). Por esta razón, cualquier investigación sobre el ser de los entes no puede comenzar propiamente con una investigación acerca de un sujeto, ni siquiera sobre un sujeto que tiene una comprensión del ser; este sería un punto de partida arbitrario para una ontología. En otras palabras, la ontología general —esto es, la ontología del ser en cuanto ser— no puede comenzar con lo que Heidegger llamó ontología fundamental, esto es, la ontología del *Dasein*.

Si así fuera, esta ontología mundana comenzaría con un análisis del sujeto o la conciencia como objeto en el mundo. Este análisis u ontología regional revelaría que la conciencia tiene la característica definitoria de la intencionalidad, es decir, que

el sujeto es capaz de tener experiencia de objetos. Y al investigar esta característica, se obtendría naturalmente la distinción entre la experiencia de objetos, entendida como parte de la vida interna del sujeto considerada como parte del mundo, y los objetos de los que se tiene experiencia, entendidos como parte del mundo externo. Pero esta distinción plantea inevitablemente la pregunta sobre cómo podemos saber que las experiencias del sujeto de hecho se refieren a lo que es externo al sujeto. En otras palabras, plantea el problema del solipsismo<sup>23</sup>. Este problema se puede superar abandonando esta ontología mundana y la actitud natural y centrando, en cambio, la atención en la conciencia o el sujeto considerado, no como un ente en el mundo, sino como el sujeto trascendental para quien todo ente es relativo porque es el "portador último de toda validez" (Hua XXXIV: 277). Una vez que es realizada esta transición de la actitud natural a la actitud fenomenológica, y una vez que el sujeto trascendental es reconocido como el último portador de toda validez y, en consecuencia, como aquel para el que todo ente, en la medida en que puede ser significativo, es relativo, el problema antes mencionado se disuelve porque queda claro que este sujeto no tiene "otro mundo que el que está 'constituido' en [su] inmanencia" (Hua XXXIV: 275). Además, una vez realizada esta transición, ya no estamos ofreciendo una ontología del sujeto mundano o del mundo; en vez de ello, ofrecemos una ciencia trascendental de la conciencia como la condición necesaria de la aparición significativa del mundo y de todos los entes en él, incluido el sujeto humano con la propiedad de ser "intencional".

No cabe duda de que Husserl pretende mostrar aquí que la *Seinsfrage* propia de Heidegger conduce desde la actitud natural y la persona humana a la actitud fenomenológica y al sujeto trascendental. En otras palabras, es claro que el argumento esbozado en este texto es un intento de mostrar que la *Seinsfrage* misma motiva la reducción fenomenológica a la conciencia pura. En suma, se trata de un camino hacia la reducción a través de la *Seinsfrage* de Heidegger<sup>24</sup>. Es crucial enfatizar que el compromiso directo de Husserl con la pregunta insignia de Heidegger no tiene aquí el carácter de un argumento directo contra Heidegger. En su lugar, Husserl intenta aquí trabajar la pregunta por sí mismo y articular por qué piensa que debería ser abordada a través de su fenomenología trascendental. Así, aunque el texto no constituye un argumento directo contra la obra de Heidegger, sí constituye una respuesta directa a la misma que equivale a un argumento *implícito* contra ella. Es posible señalar las dos formas siguientes en las que el texto puede ser entendido como un argumento implícito.

En primer lugar, como se ha señalado, puesto que implica poner entre paréntesis la existencia de los fenómenos a ser investigados, la reducción fenomenológica, a ojos de Heidegger, impide brindar una explicación positiva del ser en general y una

---

<sup>23</sup> Husserl fue acusado con frecuencia de ser un solipsista. Aquí muestra cómo puede surgir el problema del solipsismo y por qué es absurdo.

<sup>24</sup> Se puede llamar a esto "la vía heideggeriana", que no debe confundirse con la "vía ontológica" de la *Crisis*.

explicación del *Dasein* en particular. Y puesto que la ciencia trascendental de Husserl implica esencialmente esta reducción, para Heidegger, esta ciencia es incapaz de proveer tales explicaciones. Si el argumento esbozado por Husserl es válido, entonces este aspecto de la crítica de Heidegger está fuera de lugar. Ello se debe a que, según el argumento, la reducción revela la necesidad de una investigación en la esfera de la conciencia trascendental y del sujeto trascendental, una investigación que revela por sí misma que este sujeto es el "portador último de toda validez" y, en consecuencia, aquello a lo que todo ente, en la medida en que puede ser significativo, es relativo. Como consecuencia de esto, cualquier esfuerzo de brindar una clarificación fundamental del ser *en cuanto* ser o del ser del *Dasein* debe partir de este sujeto trascendental que constituye todo ser en cuanto significativo. Así, lejos de impedir una explicación sobre el ser en general y una explicación adecuada del *Dasein* en particular, la reducción trascendental es el primer paso adecuado para proporcionarlos. Crucialmente, en el argumento implícito de Husserl, este primer paso está motivado por la *Seinsfrage* de Heidegger. Este movimiento retórico por parte de Husserl es probablemente un intento de mostrar no sólo que su ciencia trascendental puede abordar las preguntas fundamentales de Heidegger, sino también que Heidegger reconocería este hecho si sólo comprendiera adecuadamente la reducción<sup>25</sup>.

En segundo lugar, como también se ha señalado, debido a que Heidegger sostiene que el *Dasein* como ser-en-el-mundo es la condición necesaria de la conciencia como intencionalidad, y debido a que la conciencia en este sentido es el foco de la ciencia trascendental de Husserl, Heidegger sostiene que su investigación sobre el ser es entonces más fundamental que la ciencia de Husserl y está presupuesta por ella. Si el argumento esbozado de Husserl es válido, entonces, el punto de vista de Heidegger aquí también está fuera de lugar. Esto es así debido a que como "portador último de toda validez", para quien todo ser, en la medida en que puede tener sentido, es relativo, el sujeto trascendental es en realidad la condición necesaria del *Dasein* como ser-en-el-mundo. En otras palabras, esto se debe a que este último es una constitución o mundanización de la subjetividad trascendental. Como un resultado, la ciencia trascendental de Husserl, como la investigación sobre el sujeto trascendental y su constitución del mundo —incluyendo la constitución del *Dasein* como ser-en-el-mundo— es más fundamental que y está presupuesta por la investigación de Heidegger sobre el ser. Por estas razones, si el argumento implícito es válido, entonces la filosofía no es fundamentalmente una investigación sobre el ser en el sentido de Heidegger; ella es fundamentalmente una ciencia trascendental de la conciencia.

---

<sup>25</sup> Como se advierte arriba, Husserl en repetidas ocasiones sostuvo que Heidegger (y otros) no comprendían la reducción fenomenológica. Ver, por ejemplo, Cairns 1976: 43.

#### § 4. Una respuesta heideggeriana al argumento de Husserl

Por supuesto, nada de esto quiere decir que el argumento implícito de Husserl en el texto No. 17 sea de hecho válido. Se trata simplemente de decir que, si es válido, entonces equivale a un argumento implícito contra la obra de Heidegger en esos dos sentidos. Es crucial recordar que este texto es un fragmento o un borrador bosquejado que Husserl no completó y no publicó. Es posible que lo haya dejado de lado con la intención de volver a él; pero también es posible que lo haya encontrado fundamentalmente defectuoso en sus bases y que lo abandonara intencionalmente. Teniendo en cuenta lo incompleto del texto y la incertidumbre que rodea la valoración que Husserl hizo de él, es sin embargo valioso considerar —una vez más, apoyándonos en Crowell— las dos maneras siguientes en que el Heidegger de *Ser y tiempo* podría haber respondido.

En primer lugar, Husserl utiliza claramente una concepción no-heideggeriana de la ontología al pensar la *Seinsfrage*. De acuerdo con la concepción de Husserl, debido a que el ser, en la medida en que es significativo, es relativo al sujeto trascendental, el ser —una vez más, en la medida en que es significativo— es objetividad *constituida*. Esto quiere decir que la ontología es el estudio de los seres en cuanto objetos (Crowell 2001: 249). Además, como se indicó antes, se trata más específicamente de un estudio *a priori* de los objetos considerados formal o materialmente. Mientras que la ontología formal describe la esencia de cualquier objeto posible *en cuanto* objeto, las ontologías materiales o regionales describen además la esencia de los objetos posibles en la medida en que son objetos *de esta o aquella región en particular* (por ejemplo, de la naturaleza) (Crowell 2013: 65; Husserl 2013: 100–102). Como señala Crowell, la distinción de Husserl entre ontologías formales y materiales parece ser paralela a la distinción de Heidegger entre ontologías regionales y la ontología fundamental<sup>26</sup>. Pero esta apariencia es engañosa, pues para Heidegger es crucial distinguir entre seres como objetos y ser en cuanto tal; y, también crucialmente, mientras que las ontologías materiales y formales de Husserl se ocupan de seres como objetos, ellas descuidan el ser en cuanto tal. Como Crowell señala, “Más allá de la categoría formal ‘algo en general’ no hay, para Husserl, nada que decir acerca del ser en cuanto tal, pero para Heidegger es precisamente tarea de la fenomenología superar tal ‘olvido’ y preguntar por el sentido del ser presupuesto en las ontologías formal y regionales por igual” (Crowell 2013: 65). Así, la ontología de Husserl descuida precisamente el componente de la ontología de Heidegger que motiva su propio proyecto, y Husserl no es, de acuerdo con la perspectiva de Heidegger, sino un ejemplo más reciente de un filósofo que olvida el ser.

---

<sup>26</sup> Cfr. Heidegger 2003: 34.

La discrepancia entre sus concepciones de la ontología es importante porque esto quiere decir que, al utilizar su propia concepción, Husserl no sólo piensa a la *Seinsfrage* en un marco que es diferente al de Heidegger; la piensa desde un marco que Heidegger no aceptaría. Más específicamente, en el texto No. 17, debido a que Husserl sostiene que cualquier pregunta sobre el ser es una pregunta sobre objetos, él señala —como es evidente desde el principio de su argumento implícito— que la ontología es esencialmente una ciencia mundana orientada a los objetos como un todo o a los objetos de una región en particular. Claro está que, desde la perspectiva de Heidegger, esto simplemente no es correcto. Heidegger reconoce que una ontología de los objetos mundanos en este sentido es posible, pero no está interesado primeramente en esto; está interesado principalmente en una ontología más fundamental que precede a ese tipo y cualquier otro tipo de ontología, una ontología fundamental que debe comenzar con un análisis del *Dasein*. Ciertamente, Heidegger comprende el *Dasein* como ser-en-el-mundo, y por esta razón su ontología fundamental es en cierto sentido una ontología del mundo. Pero como Crowell ha argumentado, el *Dasein* es en-el-mundo en un sentido esencialmente diferente de la forma en que los objetos meramente mundanos en el sentido de Husserl son en el mundo (Crowell 2002: 136 ss.; Crowell 2001: 177 ss.); y como resultado, la ontología fundamental de Heidegger no es una ontología mundana en el sentido discutido en el texto No. 17. Dado que al pensar la *Seinsfrage* Husserl utiliza una concepción de la ontología decisivamente diferente de la de Heidegger, y dado que este marco diferente da forma fundamentalmente a las conclusiones a las que llega Husserl al pensarla, Heidegger podría rechazar fácilmente las conclusiones rechazando comprensiblemente este marco ontológico diferente. En pocas palabras, Heidegger podría responder al argumento implícito del texto No. 17 señalando que Husserl simplemente "habla sin realmente entenderlo".

En segundo lugar, como se ha señalado, uno de los resultados del argumento implícito de Husserl es que, lejos de impedir una explicación del ser en general y una explicación adecuada del *Dasein* en particular, la reducción fenomenológica al sujeto trascendental es el primer paso adecuado para ofrecerlas porque, como el portador último de toda validez, el sujeto trascendental es aquello respecto de lo cual todo ser, en la medida en que es significativo, es relativo. Repitiendo sus críticas de *Historia del concepto de tiempo* y otros escritos, Heidegger puede señalar aquí que Husserl una vez más falla en considerar adecuadamente la pregunta por el *ser* del sujeto trascendental (Heidegger 2006: 140 ss.). Podría suceder que cualquier ontología de los seres considerados como objetos deba iniciar con el sujeto trascendental que constituye estos objetos, pero ¿qué hay de la ontología del sujeto trascendental que constituye? Como apunta Heidegger, para Husserl, esta pregunta no tiene sentido (Crowell 2001: 180; Heidegger 2006: 146 ss.). Esto parece ser el caso para Husserl porque piensa que preguntar por el ser del sujeto trascendental es preguntar por un ser que constituye pero que no es constituido; y debido a que la constitución es el proceso por el

cual el ser se vuelve significativo o con sentido, preguntar por un ser no-constituido es preguntar por algo que quizá es lógicamente posible pero materialmente no tiene sentido (Crowell 2001: 191; Husserl 2013: 186 ss.).

Pero Heidegger podría responder que, lejos de mostrar que la pregunta no tiene sentido, Husserl simplemente ha establecido que carece de sentido cuando se refiere a ella usando los recursos de su ciencia trascendental de la conciencia. Como resultado, para responder a esta pregunta puede que no sea necesario pasar del sentido al sinsentido, sino más bien de la ciencia de Husserl a la investigación de Heidegger sobre el ser, una investigación que comienza, de nueva cuenta, con una ontología fundamental del *Dasein*. En otras palabras, la tesis implícita de Husserl de que su ciencia de la conciencia es más fundamental que la ontología de Heidegger, y su tesis implícita de que el sujeto trascendental es más fundamental que el *Dasein*, no son —a ojos de Heidegger— el resultado de una revisión exhaustiva de la evidencia sino que, por el contrario, del fracaso de Husserl en el texto No. 17 (y en todo su pensamiento) para dar cuenta del ser del sujeto trascendental, un dar cuenta que requeriría no sólo la alteración de la concepción de la ontología de Husserl, sino también una modificación de su método fenomenológico<sup>27</sup>. En resumen, Heidegger podría señalar que, incluso cuando aborda directamente la *Seinsfrage* en el texto No. 17, el argumento implícito de Husserl permanece en el “olvido del ser” y, así, falla a la hora de establecer adecuadamente sus conclusiones<sup>28</sup>.

## § 5. Conclusiones

Incluso cuando en el texto No. 17 Husserl se confronta con la *Seinsfrage* de Heidegger, su utilización de una concepción diferente de la ontología y, con ello, su fracaso a la hora de confrontar la pregunta por el estatus ontológico del sujeto trascendental, le dejan expuesto a objeciones conocidas y sustantivas de Heidegger. Abordar la pregunta de si la ciencia trascendental madura de la conciencia de Husserl contiene los recursos para responder con éxito a estas objeciones va más allá de los alcances de este capítulo<sup>29</sup>. Pero es importante señalar que, si Husserl puede responderlas satisfactoriamente, no parece hacerlo en el texto No. 17.

Lo que tenemos en este texto es simplemente un intento de Husserl, hasta ahora no comentado, de saldar cuentas con el corazón del proyecto ontológico de Heidegger de manera tal que se revele la superioridad de su propio proyecto fenomenológico

---

<sup>27</sup> Cfr. Crowell 2001: 180 ss.

<sup>28</sup> Para más información sobre el tema del estatus ontológico del sujeto trascendental en la relación entre Husserl y Heidegger, ver especialmente Crowell 2001.

<sup>29</sup> Para más información sobre esta cuestión y sobre cómo se relaciona con ella la concepción tardía de Husserl de la persona trascendental, ver Luft 2005.

trascendental. Una vez más, es crucial tener en mente que Husserl nunca concluyó ni publicó esta obra y, en consecuencia, que él mismo podría haber tenido serias dudas acerca de su efectividad. Pero, sin importar la apreciación de Husserl, en este texto construye un argumento implícito hasta ahora desconocido contra Heidegger al abordar la propia *Seinsfrage* de este último. Por esta razón, el texto merece ser reconocido entre los estudiosos de la relación entre estos dos pensadores seminales, una relación que ha definido en gran medida la historia de la fenomenología. Como ha demostrado la discusión anterior de este texto olvidado, ahondar en esta controvertida relación no es meramente una tarea histórica sino filosófica, una que puede dar lugar a investigaciones aún más interesantes.

## REFERENCIAS

- Cairns, Dorion. 1976. *Conversations with Husserl and Fink*. La Haya: Nijhoff.
- Carman, Taylor. 2006. "The Principle of Phenomenology". En *The Cambridge Companion to Heidegger*, 2da edición, ed. Charles Guignon, 97–119. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernst. 1931. "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Heideggers Kant-Interpretation". *Kant-Studien* 36 (1): 1–26.
- Crowell, Steven. 2001. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Crowell, Steven. 2002. "Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology". *Husserl Studies* 18: 123–140.
- Crowell, Steven. 2013. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 2003. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. 2006. *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*, trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua XXVII. 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp.
- Hua XXXIV. 2002. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, ed. Sebastian Luft.
- Husserl, Edmund. 1977 ss. *Husserliana: Husserliana Dokumente III. Briefwechsel*, eds. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann. La Haya / Dordrecht: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Dok III/2. 1994. *Die Münchener Phänomenologen*.
- Hua Dok III/3. 1994. *Die Göttinger Schule*.

- Hua Dok III/6. 1994. *Philosophenbriefe*.
- Husserl, Edmund. 1997. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, trads. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Husserl, Edmund. 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Ziri6n Q. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica-Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Janes, Jered y Luft, Sebastian. 2020. "‘Die angebliche Frage nach dem ‘Sein des Seienden’’: An Unknown Husserlian Response to Heidegger’s ‘Question of Being’". En Matthew Burch e Irene McMullin (eds.), *Transcending Reason. Heidegger on Rationality*, 237–258. Londres/Nueva York: Rowman & Littlefield.
- Luft, Sebastian. 2005. "Husserl’s Concept of the ‘Transcendental Person’: Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship". *International Journal of Philosophical Studies* 13 (2): 141–177.
- Ott, Hugo. 1993. *Martin Heidegger: A Political Life*, trad. Allan Blunden. Londres: Harper Collins.
- Schuhmann, Karl. 1977. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. La Haya/Dordrecht: Martinus Nijhoff/Springer.
- Schuhmann, Karl. 1978. "Zu Heideggers Spiegel-Gespr6ch 6ber Husserl". *Zeitschrift f6r philosophische Forschung* 32 (4): 591–612
- Sheehan, Thomas. 1997. "Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship". En *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, trads. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer. Dordrecht: Kluwer.

TRADUCCI6N DE IGNACIO QUEPONS RAM6REZ Y LUIS IGNACIO ROJAS GODINA