

NOTAS SOBRE LA RELACIÓN DE *SEIN UND ZEIT* CON LA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA¹

NOTES ON THE RELATION OF *SEIN UND ZEIT* TO HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY

Gérard GRANEL

Traducción e introducción: Gerard Moreno Ferrer²

Introducción del traductor

Discípulo de Alexandre, Hyppolite, Beaufret o Merleau-Ponty, Gérard Granel se encuentra en el centro de la segunda gran recepción francesa de la obra de Heidegger y Husserl que se produjo alrededor de los años 60 y 70. Si bien dedicó gran parte de su vida a la enseñanza y la traducción, dejando en un segundo plano su producción escrita, ejerció enorme influencia sobre otros pensadores y escritores como, por ejemplo, Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe o Michel Deguy.

¹ El artículo aquí traducido fue escrito por Granel en conmemoración a los 80 años de Martín Heidegger. En él aborda la herencia que éste asumió de Husserl a partir de la figura de la *Vorhandenheit* y el modo en el que, según Heidegger, al reducir la intencionalidad a la región-conciencia, Husserl acabaría asumiendo la propia conciencia como algo *vorhanden*. Así, asumiendo que el combate principal del pensamiento husserliano era el combate contra dicha *vorhandenheit*, afirmará que *Ser y Tiempo* es una repetición del proyecto husserliano que, más allá de reproducir o asumir el camino efectuado por su maestro para continuar a partir de los resultados alcanzados, buscará remontarse a sus posibilidades a fin de proseguir el combate que éste inició. Esto lo llevará a encontrar la cuestión de la *Differenz* ya inscrita en el seno de esta repetición de Husserl que es *Ser y Tiempo*. N. del T.

² Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, geradamorenoferrer@gmail.com. La presente traducción es resultado de la investigación realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGA-PA-UNAM), esta se realizó bajo la asesoría académica del Dr. Jorge Armando Reyes Escobar bajo el proyecto “Estudio de la relación entre Husserl y Heidegger establecida por Granel a partir del problema del tiempo”.

Sin ir más lejos, de él dirá Lacoue-Labarthe que haber sido su alumno es “en filosofía, su único título de gloria”³ y Deguy asegurará que “como profesor, tuvo una influencia formidable”, sin embargo, añadirá que “al no dejar una obra lo suficientemente abundante, no logró hacerse un lugar ‘en el siglo’ ”⁴. Por otro lado, su presencia en la obra de Jean-Luc Nancy es constante, tanto explícita (en la *Déclision*⁵, *Á l’écoute*⁶, *Le sens du monde*⁷...) como implícitamente (entre otras cosas, fue el director de su tesis de estado *L’expérience de la liberté*). A él debemos, también, conceptos como el de “deconstrucción” (fruto de la traducción del concepto heideggeriano *abbau*), que años más tarde emplearía Derrida para definir su propia tarea⁸.

Si bien, como narra Didier Eribon⁹, su artículo “Jacques Derrida et la rature de l’origine” tuvo un papel importante en el conflicto entre Foucault y Derrida al posicionarse a favor de éste último¹⁰, no por ello dejará de distanciarse del autor algeriano al sostener, ya desde sus análisis de la temporalidad husserliana¹¹, una multiplicidad de orígenes constituyentes que, sin tener sentido o entidad propia, en sus imbricaciones producen o constituyen el sentido y a partir de los cuales puede llegar a insinuar una suerte de “reducción hylética”.

Esta estructura de producción o constitución, la cual dominará la práctica totalidad de la obra de Nancy¹², también la formuló a partir de la lectura de los manuscritos marxianos de 1844 en su artículo “La ontología marxista de 1844

³ Nancy, J.-L., Rigal, E., & Bélit, M. (Eds.). *Granel, l’éclat, le combat, l’ouvert*, París, Ed. Belin, 2001, p. 317.

⁴ Janicaud, D. *Heidegger en France. 2: Entretiens*, París, Hachette Littératures, 2005, p. 88.

⁵ Cf. Nancy, J.-L., *La Déclision*. París, Ed. Galilée, 2005, pp. 89-117.

⁶ Cf. Nancy, J.-L., *Á l’écoute*. París, Ed. Galilée, 2002, pp. 40-45.

⁷ Cf. Nancy, J.-L., *Le sens du monde*, París, Ed. Galilée, 1994, donde aparece, además de en múltiples lugares dentro del texto, ya desde el frontispicio.

⁸ Schulze, S. “Gérard Granel, l’homme à qui l’on doit la «déconstruction»”, *Bibliobs*, 05 mayo del 2014.

⁹ Eribon, D. *Michel Foucault: 1926-1984*, París, Ed. Flammarion, 1989, p. 145.

¹⁰ Según relata Eribon, al ver Foucault que el texto, supuestamente, defendía las críticas que Derrida dirigía a su lectura de Descartes en “Cogito e historia de la locura” (Incl. *La escritura y la diferencia*, París, Ed. du Seuil, 1967), solicitó al pensador argelino que vetara la publicación del artículo. Al tratarse de un texto que hablaba directamente de él, Derrida decidió no intervenir en la decisión sobre su publicación, lo cual provocó el enojo de Foucault.

¹¹ Cf. Granel, G. *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, París, ed. Gallimard, 1968.

¹² Al respecto, Cif. Moreno Ferrer, *De la verdad singular al sentido plural. Una lectura de Jean-Luc Nancy* [Tesis Doctoral]. Universidad de Guanajuato, 2020.

y la cuestión del ‘corte’¹³ el cual tuvo una fuerte influencia sobre Deleuze y Guattari al momento de dar con el concepto de “máquina deseante”, tal como ellos mismos reconocen en la nota al pie nº4 del *Anti-Edipo*¹⁴ Deleuze et Guattari, 2012 y tal como se desarrolla más detalladamente en el artículo “Presencia y función de Granel en el Anti-Edipo. La psiquiatría materialista de Deleuze y Guattari” Repossi, 2015.¹⁵ Así, podemos afirmar que su influencia no se redujo únicamente al círculo cercano a la deconstrucción y la fenomenología (en un sentido no restringido del término¹⁶).

En cuanto a lo que atañe al artículo aquí traducido, nos encontramos ante un texto escrito para un volumen de homenaje a Martín Heidegger por su octogésimo aniversario¹⁷. En este texto, Granel aborda la pregunta por el modo en que Heidegger asume la herencia husserliana.

Para ello, más que centrarse en aquellos pasajes en los que esta relación es explicitada (los intercambios epistolares, la redacción del artículo *Fenomenología* para la *Encyclopaedia Britannica* o las referencias y testimonios de sus contemporáneos), buscará atender los ambiguos momentos en los que se entremezcla el reconocimiento y el rechazo a la labor de su maestro, siguiendo así, en el caso de Husserl y Heidegger, aquello que él mismo afirmará de Marx respecto a Hegel:

¹³ Incl. Granel, G. *Traditionis Traditio*, París, Ed. Gallimard, 1972, pp. 179-230.

¹⁴ Deleuze, G. & Guattari, F. *L'Anti-Oedip*, París, Ed. Du Minuit, 1972.

¹⁵ Repossi, M. A. "Presencia y función de Granel en el Anti-Edipo. La psiquiatría materialista de Deleuze y Guattari", *Actual Marx / Intervenciones*, 18, 2015, 61-90.

¹⁶ Soy consciente que hacer esta acotación relativa a una cuestión tan específica y técnica como puede ser el nombre que delimita el campo de una ciencia determinada puede parecer un contrasentido. Sin embargo, más allá de aquello que, estrictamente hablando, designa el término “fenomenología”, lo cierto es que su uso “habitual” (y, por lo tanto, a-crítico – aunque, tal vez, debido a un exceso de criticismo) se ha visto alterado desde su nacimiento, pasando a designar, no sólo la ciencia proyectada por Husserl (que, en cuanto tal, dentro de su campo delimitado puede, evidentemente, tener sus desarrollos con independencia del principio de autoridad), sino también todas las heterodoxias descritas por Spiegelberg en *The phenomenological movement: A historical introduction* (La Haya, Springer Dordrecht, 1960) que, a pesar de no atender siempre a las mismas cosas, se agrupan alrededor del lema “a las cosas mismas”.

¹⁷ Klostermann, V. *Durchblicke. Martin Heidegger Zum 80*, Geburtstag, Klostermann, 1970.

Uno debe honrar a sus maestros. En todo momento. Pero el mejor momento para hacerlo es aquel en el que cada uno, a fin de remarcar mejor el nuevo curso de evidencias que persigue, se esfuerza en deshonrarlos¹⁸

De este modo, comenzará su análisis con fragmentos como el §7 de *Sein und Zeit – SuZ*, en adelante – cuya definición de la fenomenología a partir de la diferencia entre “mostrarse”, “parecer” y “aparecer”, “representa en buena medida aquello que Husserl y Heidegger comparten, más allá de todo lo que separa sus respectivas efectuaciones de la ‘posibilidad’ [que es la fenomenología]”, tal como expresa acertadamente Pereña Blasi¹⁹. Precisamente, Granel centrará su atención sobre la diferencia entre estas “efectuaciones” y esa “posibilidad” de la fenomenología que Heidegger establece en dicho fragmento²⁰. Ahora bien, ¿en qué consistiría esta “posibilidad”, al parecer no reductible a sus efectuaciones, de la cual depende, según Heidegger, la comprensión de la fenomenología en su esencia?

La pregunta no es baladí y, como prueba el debate entablado por Antonio Ziri6n y ngel Xolocotzi en torno a la interpretaci6n del lema “a las cosas mismas”²¹, aún tiene su vigencia. No cabe olvidar, por ejemplo, que en el fragmento mencionado Heidegger formula la identificaci6n de la pregunta por el sentido del ser con la pregunta por el aparecer. Ahora bien, si como afirma Granel en su texto, “el sentido del ser no es, ni puede ser, para Husserl, una cuesti6n” (ver inf.), entonces lo expuesto por Heidegger al final de dicho fragmento, como señala con fineza Pereña Blasi, no puede ser la descripci6n de esa posibilidad sino una de sus respectivas efectuaciones. Pero, si esto es así, ¿en qué consiste dicha posibilidad que, en tanto tal, debería ser previa o común a las dos efectuaciones contrastadas?

Esta pregunta, que es la que insistentemente dirige Ziri6n a Xolocotzi a lo largo de su debate²², est presente, con más o menos acierto, a lo largo del texto

¹⁸ Granel, G. *Apolis*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 2009, p. 59.

¹⁹ “Introducci6n” en Husserl, E. *Fenomenología*, Barcelona, Ed. 62, 1999, p.9.

²⁰ Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Chile, Ed. Universitaria, 2016 (de aquí en adelante: SuZ), p. 38.

²¹ Xolocotzi, A. & Ziri6n, A. *A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. México, M.A. Porrúa, 2018.

²² Cito como un ejemplo entre otros esta pregunta de Ziri6n: “cual es este ‘principio fenomenol6gico’ o ‘principio fundamental’ que es el ‘suelo común y fundamental de todas las figuras de la fenomenología’ y que nos permite hablar de una fenomenología general o de ‘lo formal de la fenomenología’ a diferencia de sus distintas figuras?” (Ibid., p. 116). Las frases

de Granel aquí traducido. Ello hace que me atreva a juzgar que sus planteamientos puedan comportar alguna aportación a dicho debate. Sin embargo, no hay que olvidar que fue escrito pocos meses después de la publicación del volumen X de Husserliana y que, por lo tanto, no podía contar con toda la información y todos los desarrollos husserlianos a los que hoy en día tenemos pleno y organizado acceso. Así, a pesar de las matizaciones y modificaciones que la nueva documentación pudiera aportar, el planteamiento de Granel, como sugería, puede tener su pertinencia a la hora de responder a la pregunta de Ziri6n.

Cabe decir, por ello, que la respuesta que nos da parece ser meramente negativa; sin embargo, no por ello debiera ser desde6ada. Aquella posibilidad o esencia de la fenomenología que Heidegger pretende repetir, en la efectuaci6n particular que es *SuZ*, consiste, seg6n Granel, en la confrontaci6n con la *Vorhandenheit*.

En efecto, Granel sitúa este concepto (de sobra conocido en la obra de Heidegger) en el centro de aquello que es denunciado por Husserl en la ingenuidad de la actitud natural. De este modo, lo que ambos compartirían es el rechazo a la actitud natural que asume como dado de entrada y de forma trascendente, estando ahí con independencia de los actos y relaciones a trav6s de los cuales llega a presentarse, el objeto de que trata.

Cabe asumir, sin embargo, que, para Husserl, esta exigencia s6lo tendría validez en lo que refiere a “las cosas” que trata la filosofía, es decir, sería un requisito para asegurar que ésta atienda, con rigor y sin prejuicios, aquello que pretende tratar. De este modo, recortaría el campo de la nueva filosofía científica que es la fenomenología: el estudio de los actos intencionales en los que aquello de lo que se trata se presenta a la conciencia.

Ahora bien, a ojos de Heidegger, nos dice Granel, este planteamiento implicaría que la conciencia estaría asumida, ella misma, con independencia de las relaciones en las que llega a presentarse, como una “conciencia trascendental y absoluta” atendida, ella misma, como *vorhanden*. De ahí, entonces, que, seg6n expone Granel, sea necesario, para retomar el combate justo donde Husserl lo dejó, proceder con el estudio del complejo de relaciones en las que la conciencia misma se encuentra, ya de entrada, inmersa; es decir: el estudio del ser-en-el-mundo.

entrecomilladas de la cita remiten a distintos momentos del texto de Xolocotzi “Retroceder a las cosas mismas sin supuestos” incluido en el mismo volumen (p. 81-91).

Ahora bien, Granel no se ahorra la extrañeza de que, Heidegger, al prologar un texto como es el de *Las lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo* – cuya importancia a la hora de poder pensar otros niveles y otras relaciones de la “consciencia absoluta” expuesta en *Ideas I* es aún hoy en día objeto de estudio – lo relacione con la fenomenología pretrascendental de *Investigaciones Lógicas*, obviando, así, las implicaciones que estos desarrollos pudieran tener respecto a las críticas que él mismo dirige a Husserl. En cualquier caso, Granel parece asumir el relato de Heidegger y relaciona este silencio con la importancia que toma, para éste, el estudio de la intencionalidad.

Sea como sea, pues, Granel considerará que aquella posibilidad de la fenomenología que efectúan Husserl y Heidegger, cada uno por su lado, debe ser situada alrededor de la crítica a la *Vorhandenheit* que ambos autores comparten.

Cabe decir, sin embargo, que esta respuesta no trata directamente la máxima que era objeto de la discusión entre Ziri3n y Xolocotzi (e.e.: El lema “A las cosas mismas”): Tal vez a pesar de Heidegger, el hecho de que, en fenomenología, deba perseguirse la exclusi3n de la *Vorhandenheit* no significa que todo lo atendido por las dem3s ciencias no sean cosas o lo sean s3lo al reducirlas al 3mbito de la fenomenología (es decir: al ser remitidas a una cosa distinta de la que era tratada por la ciencia en cuesti3n, no yendo a la “cosa misma” de la que se trataba en esa ciencia). De hecho, los fragmentos destacados por Granel giran todos en torno a la pregunta por el campo propio de la ciencia naciente.

Sin embargo, esta determinaci3n de la posibilidad de la fenomenología a partir de la lucha con la *Vorhandenheit*, aunque sea por la v3a negativa y dejando sin explorar sus determinaciones positivas, s3 podr3a permitir dar una cierta unidad de conjunto a la tradici3n fenomenol3gica m3s all3 de la pura proliferaci3n de heterodoxias asentadas alegremente sobre la m3xima “a las cosas mismas” – m3xima cuya pretensi3n, no lo olvidemos, era dar una formalidad metodol3gica propia de toda ciencia y no exclusiva de la fenomenología; de tal modo que, al dirigir esa exigencia a la filosof3a, se tendr3a la finalidad de lograr hacer de ella una ciencia: la fenomenología. Cabe remarcar, adem3s, que, sin ser el centro del debate, esta cuesti3n era la motivaci3n del art3culo de Ziri3n que dio inicio a la discusi3n.

As3, al no atender al centro del debate, la tesis de Granel, no s3lo no lo anula, sino que incluso el problema relativo al car3cter formal de la m3xima “a las cosas mismas” puede ser revertido sobre ella. De este modo, cabr3a preguntarse, por

ejemplo, si la crítica de la *Vorhandenheit* refería a “la cosa” atendida por toda y cada una de las ciencias – con lo cual, contrariamente a la voluntad de Husserl²³, las cosas de la ciencia quedarían reducidas a las cosas de la fenomenología de tal modo que la filosofía podría reclamar ser la “única ciencia” o el único saber verdaderamente científico cuya labor consistiría en sistematizar y distribuir sus verdades, en lugar de estudiar qué sucede cuando la ciencia encuentra una verdad que, efectivamente, ha encontrado como verdad – o, sólo y únicamente, a la “cosa” atendida por la más rigurosa de las ciencias, aquella que, no pudiendo asumir ningún supuesto, no puede ni siquiera asumir como dado su propio objeto de estudio y debe hundirse en el estudio de su constitución – pero, entonces, como sugiere Majolino en su artículo “Phénomènes, Multiplicités et Constitution. Un Manifeste”²⁴, ni siquiera el flujo de conciencia temporal podría ser asumida como un absoluto no constituido o no relativo a sus constituyentes (retenciones, actualmente presente, protensiones). Pero, esto, será una cuestión para desarrollar en futuros trabajos. Por el momento vemos que, aunque sea en su carácter negativo, la propuesta de Granel nos permite atender a un punto común, a una posibilidad compartida, más allá del método, a ambas efectuaciones de la fenomenología: el rechazo a la ingenuidad de la *Vorhandenheit*.

Finalmente, más allá de los aportes que pueda o no efectuar al campo fenomenológico, el texto presenta elementos importantes para aquellos interesados en los desarrollos de lo que se ha venido en llamar “deconstrucción”. Así, por ejemplo, en él podemos ver claramente ilustrada aquella figura que treinta-y-cinco años más tarde su amigo y “discípulo” Jean-Luc Nancy trataría bajo el término “*déclousion*” al abordar la deconstrucción del cristianismo. Me refiero, en concreto, al siguiente pasaje:

Sin esta extraña aurora en el atardecer de su historia, en medio del cual él mismo se alza en el cielo como una esfera cerrada y terminada, el mundo moderno nunca podría *aparecer* ante otro pensamiento, que, precisamente, debe ser otro por exigencia de esta misma aparición. (Ver Inf.)

²³ Por ejemplo: “Así que, una vez alcanzado el nivel de la fenomenología, no podríamos incurrir en errores como (...) el error de querer pensar que la norma de toda científicidad auténtica debe residir en la evidencia absolutamente adecuada, en el sentido de que toda ciencia auténtica debe ser propiamente ciencia adecuada de esencias como la fenomenología” Husserl, E. *Las conferencias de Londres. Método y fenomenología*, Salamanca, Ed. Sigueme, 2012, p. 94 [Agradezco la indicación a Pedro Arriaga].

²⁴ En *Phainomenon*, n.º 26, pp. 233-279.

Aquel que, según Granel lleva a cabo esta “extraña aurora en el atardecer” que permite a otro pensador atender “al mundo moderno” desde fuera, sería Husserl. Ahora bien, si, tal como afirma el propio Granel “en relación al conjunto de la tradición (y, en particular, la moderna), Heidegger *se sitúa del mismo* lado que Husserl” y si tal, como parecen indicar los estudios sobre la conciencia temporal y la kinestesia a los que hoy en día tenemos acceso, para el propio Husserl la conciencia misma estaría siempre constituida²⁵, ¿no estaríamos capacitados para afirmar que, con su crítica a la *Vorhandenheit*, es el propio Husserl el que, desde fuera de la modernidad, ya está pensando de otro modo? ¿No podríamos atrevernos a pensar que, tal vez, el propio Husserl nos brinde más herramientas de las que sospechábamos para pensar las problemáticas que el siglo XX descubrió en su crítica al sujeto moderno?

Estas preguntas no se encuentran en el texto de Granel, sin embargo, tras una lectura atenta del mismo, y desde la documentación actualmente accesible, uno no puede evitar plantearse las y, de hecho, el propio Granel abrió la puerta a su posibilidad en el texto “Husserl sur son chantier”²⁶, el cual fue escrito para reseñar la traducción al francés del segundo volumen de *Ideen*.

Bibliografía

- DELEUZE, G., GUATTARI, F., & Deleuze, G. (2012). *L'anti-Œdipe*. París. Éd. de Minuit.
- DERRIDA, J. (2014). *L'écriture et la différence*. París. Éd. du Seuil.
- ERIBON, D. (1989). *Michel Foucault: 1926-1984*. París. Flammarion.
- GRANEL, G. (1968). *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. París. Gallimard.
- GRANEL, G. (1972). *Traditionis traditio*. París. Gallimard.
- GRANEL, G. (1983). Husserl sur son chantier. *Critique*, 433-4, 479-481.
- GRANEL, G. (2009). *Apolis*. Mauvezin. Trans-Europ-Repress.
- HEIDEGGER, M. (2016). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile. Ed. Universitaria.
- KLOSTERMANN, V. (1970). *Durchblicke. Martin Heidegger Zum 80. Geburtstag*. Frankfurt. Klostermann.

²⁵ Cif. Majolino, Op. Cit.

²⁶ En *Critique*, n.º 433-4, pp. 479-481.

- HUSSERL, E. (2012). *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológica*. Salamanca. Sígueme.
- HUSSERL, E. (1999). *Fenomenología*. Barcelona. Edicions 62.
- JANICAUD, D. (2005). *Heidegger en France. 2: Entretiens*. París. Hachette Littératures.
- MAJOLINO, C. (2017). Phénomènes, Multiplicités et Constitution. Un Manifeste. *Phainomenon*, 26, 233-279. <https://doi.org/10.2478/phainomenon-2017-0013>
- MORENO Ferrer, G. (2020). *De la verdad singular al sentido plural. Una lectura de Jean-Luc Nancy* [Tesis Doctoral]. Universidad de Guanajuato.
- NANCY, J.-L. (1994) *Le sens du monde*. París. Galilée.
- NANCY, J.-L. (2002) *À l'écoute*. París. Galilée.
- NANCY, J.-L. (2005). *La décloison*. París. Galilée.
- NANCY, J.-L., Rigal, E., & Bélit, M. (Eds.). (2001). *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*. Belin.
- REPOSSI, M. A. (2015). Presencia y función de Granel en el Anti-Edipo. La psiquiatría materialista de Deleuze y Guattari. *Actuel Marx / Intervenciones*, 18, 61-90.
- SCHULZE, S. (2014, mayo 05). *Gérard Granel, l'homme à qui l'on doit la «déconstruction»*. Bibliobs. <https://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20140505.OBS6148/gerard-granel-l-homme-a-qui-l-on-doit-la-deconstruction.html>
- SPIEGELBERG, H. (1960). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Springer Dordrecht.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, A. & ZIRIÓN QUIJANO, A. (2018). *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. Miguel Ángel Porrúa.

TRADUCCIÓN²⁷

Es geschah nicht, wie meinen, um die Bedeutung der

*Phänomenologie zu verleugen...*²⁸

Anotación preliminar

Indudablemente, se requiere una sólida dosis de inconsciencia para ofrecer a un pensador como no lo ha habido en Occidente desde Nietzsche – el cual, además, está llegando a esa edad en la que uno recuerda de un modo soberano – unas pocas páginas, complicadas y escuetas, sobre aquello que lo vincula a su propio maestro. Sólo podemos ofrecer como excusa que las cosas no han cambiado tanto desde que Platón reconoció en el “parricidio” la forma ineludible de la fidelidad, el estrecho pasaje de la sucesión. Cualquiera que en efecto sea de la familia (es decir, de la misma lengua, de la misma universidad) preferirá, sin duda, dejar desierto el lugar de esta ruptura. Es decir, también, desertarlo. Por eso, tal vez le esté reservado al Extranjero el volver a acechar un fin y un comienzo que forman una fisura precisa, cuyo dibujo determinado importa a cualquiera que, habiendo encontrado ya el pensamiento, no cese de buscarlo, y que, por lo tanto, no pueda dejar por más tiempo que siga palideciendo entre la indistinción de “lo pasado”.

1. “El estado de la cuestión” y la “confusión” de *Seind und Zeit*

Aquellos que estén documentados saltarán de inmediato ante esta pretendida “indistinción” y la atribuirán a nuestra ignorancia. Recordarán que todo cuanto

²⁷ Estudio aparecido por primera vez en Klostermann, V. (ed.), *Durchblicke Martin Heidegger Zum 80. Geburtstag*, Frankfurt, Klostermann, 1970, pp. 350-368, obra colectiva en homenaje a Martin Heidegger para su 80º aniversario; reimpresso en *Traditionis traditio*, París, Gallimard, 1972, pp. 93-113).

²⁸ *Unterweg zur Sprache* [N.d.T.: ‘De un diálogo de la palabra’, en Martin Heidegger, *De camino al habla*, trad. Yves Zimmerman, 2a ed. rev (Barcelona: El Serbal, 1989), 110: “Esto [i.e., el abandono de los términos ‘fenomenología’ y ‘hermenéutica’] no ocurrió, como muchos creen, para denegar la significación de la fenomenología...”].

refiere a la cuestión de la relación entre Heidegger y Husserl es bien conocido y que no hay ninguna falta de documentación que impida investigarla.

Para empezar, tenemos, ciertamente, los escritos de *Sein und Zeit*. Pero rápidamente constatamos, sin detenernos a considerar este estado de cosas, que salvo algunos momentos aislados (muy raros, y cuya brusquedad contenida es por sí misma un problema), los textos de *Sein und Zeit* se articulan de un modo un tanto confuso respecto a su relación con la fenomenología husserliana. Es por ello que usualmente se tiende a abandonarlos con demasiada precipitación para “iluminarlos” a partir de otros textos. Entre estos figuran, principalmente, los siguientes:

- La carta de Heidegger a Husserl del 22 de octubre de 1927.
- La historia de las diversas versiones del artículo *Fenomenología* de la *Enciclopedia Británica*.
- Finalmente, las obras de los pocos filósofos que tienen alguna idea (generalmente, *volens nolens*, para posicionarse ellos mismos) del “trayecto” que va de Husserl a Heidegger: Ludwig Landgrebe, Hans Georg Gadamer, Eugene Fink²⁹.

Es cierto que toda esta literatura, gracias a la cual queda establecido aquello que en estas situaciones la historia de la filosofía llama “el estado de la cuestión”, debe ser conocida, y, efectivamente, la hemos atendido. Sin embargo, el hecho es que uno no puede extraer nada de todo lo anterior mientras permanezca en *algún lugar* entre Husserl y Heidegger (¿qué quiere decir, aquí, “entre?”), y menos aún si uno persiste en perseguir el *ninguna* parte de la pretendida objetividad histórica. Estos textos auxiliares, así como todo material de erudición, no pueden ser usados para esclarecer la cuestión salvo que uno mismo sea capaz de plantearla en *tanto que cuestión*. Es decir, salvo que uno sea capaz de “reconocer” aquello que, bajo la forma en la que es “bien conocido”, permanece sin embargo indiscernible

²⁹ Se encontrará un resumen conveniente de la cuestión, y las indicaciones bibliográficas necesarias, en el libro de Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (s.l: Neske, 1963), tr. fr. M. Simon, bajo el título *La Pensée de Martin Heidegger, un cheminemen vers l'être*, *Présence et pensée* 8 (Paris: Aubier-Montaigne, 1967), 92-109 [N. del T.: trd. Española de Félix Duque, *El camino del pensar de Martín Heidegger* (Alianza, 1986), 80-102].

e ilegible. Así nos lo advertía ya Hegel: “*Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*”³⁰.

Pero, entonces, ¿qué es lo que aquí, desde nuestra pretensión, se trata de reconocer? No se trata tanto de la diferencia que hay en los propios textos, como del diferendo que hay en lo pensado y a lo que, en un sentido siempre inaparente, obedece la propia textura que entrama los textos: tanto el de Heidegger, como el de Husserl. Ahora bien, si queremos atender este diferendo es a páginas de *Sein und Zeit* a las que debemos interrogar (en particular aquellas de la introducción y de la primera sección), y ello sin dejar fuera de la interrogación su carácter “confuso”, que no es para nada secundario y no se explica ni mucho menos por un carácter meramente circunstancial.

La cuestión pendiente es la del *sentido* del ser. Es su diferencia respecto a este sentido la que genera un diferendo entre Husserl y Heidegger. Pero las condiciones que hacen que este diferendo no pueda ser claramente debatido entre los dos pensadores se encuentran reunidas desde el comienzo, dado que el sentido del ser no es, ni puede ser para Husserl una cuestión. Por consiguiente, aquel que la pone sobre la mesa, y que no pone ninguna otra pregunta si no es dentro de esa o bajo su dominio, habla un lenguaje que no puede ser entendido ni traducido husserlianamente. A su vez, es por ello que, por más inmensa que sea la “deuda” y la sinceridad de la “*Veherung*”³¹ (ambas fuera de toda duda), no logra compartir con su maestro la cuestión sobre la relación de sus dos pensamientos. Ésta es la situación que condena a lo enigmático, a lo implícito, los pasajes de *Sein und Zeit* en los que, a pesar de todo, se atiende esta relación. Nuestra primera tarea, entonces, será tratar de definir la situación así creada – y “creada” no por el hacer de Heidegger o de Husserl, sino por el del destino del ser. Es sólo a partir de esto que los textos que “comparan” más concretamente los métodos, las intenciones o los “objetos” de la fenomenología husserliana y de *Sein und Zeit* podrán ser comprendidos. Comprendidos, es decir no liberados de una oscuridad que sólo sería aparente, sino al contrario: librados ellos mismos al seno de esa oscuridad de la cual habrían sido tomadas su forma y su necesidad.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, “Vorrede” [N. del E.: *Phénoménologie de l'esprit*, t. 1, tr. fr. J. Hyppolite (Paris: Aubier, 1939), 28: “Aquello que es bien conocido en general, precisamente porque es bien conocido, no es conocido”].

³¹ [N. Del Ed., Es decir: “veneración”].

2. Grandeza de Husserl

“Si la siguiente investigación logra dar algunos pasos hacia la apertura de ‘las cosas mismas’, el autor lo debe, en primer lugar, a E. Husserl”: Este es el inicio de una famosa nota situada al final del §7 de *Sein und Zeit*. Si esta nota es famosa ello se debe, en primer lugar, al hecho de que, consagrada al reconocimiento de una deuda primordial con Husserl, sin embargo, es *solamente* una nota. El propio texto al cual se adjunta es el pasaje en el que Heidegger, en un movimiento aparentemente del todo opuesto al de la nota, distingue la “realidad” de la fenomenología (es decir, lo que ésta es como movimiento filosófico – y con esto señala, evidentemente, la escuela de Husserl, pero inevitablemente también la propia obra husserliana en la medida en que es la base de dicha escuela) y aquello que, por encima de la “realidad”, debe ser comprendido como la “posibilidad” de la fenomenología. Del mismo modo en que la posibilidad está por encima de la realidad, el texto se encuentra por encima de la nota. A esta constatación sólo le falta un pequeño paso para concluir que el disenso doctrinal está él mismo por “encima” de la deuda de aprendizaje, por más inmenso y sincero que sea su reconocimiento.

Un paso en falso, sin embargo. Pues entre dos autores sólo puede existir un disenso doctrinal si sus respectivos pensamientos han podido ser reducidos al rango de un cuerpo doctrinal. Pero un pensamiento sólo puede aparecer como ese conjunto de tesis y de métodos que configuran una doctrina y dan lugar a un “movimiento filosófico” cuando es atendido en su realidad. Ahora bien, acá, no se trata de la realidad de la obra husserliana, se trata de la posibilidad de la fenomenología.

Esta *posibilidad* es aquella que Heidegger llamó, algunas décadas después, la *significación* de la fenomenología. Respecto a esta significación o posibilidad, no se trata de su negación sino de su cumplimiento. Esto *sigue siendo verdad* incluso aunque este cumplimiento esencial conlleve, a su vez, todas las divergencias que se quiera respecto a los métodos y objetivos ‘reales’ propios de Husserl, y de hecho, aunque exija incluso su total abandono. Y ello porque lo que este abandono hace aparecer no es otra cosa que la grandeza de Husserl, es decir, aquello por lo cual su pensamiento pertenece a la historia del ser con una penetración y con un vigor en los que el espíritu reconoce – no sólo en la época de *Sein und Zeit*, sino incluso aún hoy en día – la forma inimitable en la que el *porvenir* echa sus raíces.

Esto último no será comprensible mientras no logremos obtener la *determinación* de esa posibilidad o de esa significación de la fenomenología. Sin *Sein und Zeit* será imposible efectuar la investigación que esto implica. Además, esta investigación excede sobremanera – y, tras lo dicho, ella *debe* exceder sobremanera – los pasajes de la obra en los que se trata directamente la cuestión de la relación entre Husserl y Heidegger. Ello se debe a que estos pasajes son, ante todo, callejones sin salida en los que se “compara” aquello que desde un inicio no puede ser asemejado: la posibilidad con la realidad, el pensamiento (en sí mismo: es decir en su impensado) con la doctrina (o “movimiento”). Una “comparación” semejante es a la vez inevitable e inevitablemente oscura. Ésta sólo puede ser esclarecida (es decir, comprendida en la necesidad y la forma particular de su oscuridad, la cual no desaparece bajo las aclaraciones) en el seno de una relación de estos pensamientos completamente distinta, la cual, a decir verdad, no consiste ni en una “relación”, ni en una comparación, y que, en ese momento (posteriormente el término desapareció), Heidegger llamaba “repetición”. Pero la repetición de la que se ocupa Heidegger en 1926-27 es la repetición de Kant, no la de Husserl. Un curso del último semestre de Marburgo³² hace aparecer, también, los lineamientos de una repetición de Leibniz. El resto de su obra futura, como se sabe, desarrollará la repetición en conjunto de toda la historia de la metafísica occidental, la cual culmina en la repetición privilegiada de Nietzsche. Pero aún no la de Husserl.

¿En qué podremos apoyarnos para determinar lo que Heidegger llama enigmáticamente la posibilidad o la significación de la fenomenología si los pasajes de comparación no bastan, ya que ellos mismos exigen ser leídos dentro de una repetición, y si, precisamente, se carece de esta repetición? Si tal repetición sólo fuera posible de un modo explícito y temático, esta pregunta quedaría sin respuesta. Pero también puede tener lugar de forma implícita, según un curso sinuoso y difícil de los textos, junto con raras emergencias a primer plano (entre ellas, precisamente, los pasajes de *Sein und Zeit* que, reducidos a sí mismos, son tomados como comparaciones – y, hasta cierto punto, ellos mismos tal vez se tomen como tales). En cualquier caso, a fuerza de lectura no sólo nos parece posible, sino incluso inevitable, considerar, precisamente, el conjunto de *Sein und Zeit* como esta repetición implícita de Husserl. Por lo menos se trata, con toda certeza, *de uno de los caminos* que ha seguido la escritura de este libro extraordinario, el cual tiene múltiples movimientos, múltiples vertientes y que, por decirlo de algún modo, fue escrito múltiples veces.

³² Ct. *Auf der Letzen Marburger Vorlesung*, último texto de *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1967). El texto retoma un curso del semestre de verano de 1928.

Según la concepción de Heidegger, el pensamiento que debe ser ganado de nuevo en una repetición debe serlo en primer lugar a partir de su posibilidad y sólo después puede juntarse (en un grado variable y de poca importancia) con su 'realidad'. Por otro lado, aquello que define la posibilidad de un pensamiento – esto es, según las dos vertientes del término posibilidad: su esencia (*possibilitas=essentia*) y aquello que puede (no tanto lo que haya hecho sino lo que ha abierto y de lo cual él mismo probablemente no haya hecho nada) – es la medida según la cual cada vez es capaz de responder a un cierto sentido del ser.

Esta respuesta puede tipificarse de distintas maneras. Puede consistir simplemente en ampliar la apertura efectuada en la historia por un pensamiento que “ya” ha respondido a la irrupción de un determinado sentido del ser: Así, Leibniz para el *ens certum* de Descartes. Pero también puede consistir en hacer retroceder la evidencia de dicha apertura y devolverle un poco de esa oscuridad orifical de nacimiento que, entregada al esclarecimiento de su propia tradición, había perdido casi por completo: Así, Kant para el objeto de los modernos. Por último, puede consistir en soportar la irrupción de un sentido del ser que, hasta ese momento, había permanecido inaudito, tal como es el caso, precisamente, de *Sein und Zeit*.

Una vez más, debemos entender que estas posibilidades de respuesta, ellas mismas medidas de la 'posibilidad' de un pensamiento, sólo se distinguen aquí como tipos puros por medio de una abstracción y por la comodidad que tal tipificación brinda. Así, la ampliación de la brecha ya abierta por cierto sentido del ser supone en realidad que, en esta apertura hasta ahora insuficiente, dicho sentido del ser se haya manifestado como la amenaza de la nada y la posibilidad misma del sin-sentido, tal como lo constató Leibniz respecto a la determinación cartesiana de la substancia; por lo tanto, es necesario que algo problemático llegue a sacudir la vieja evidencia. Por el contrario, que el desarrollo de dicha evidencia retroceda ante un afianzamiento y una ampliación aún mayor de la brecha primitiva, es lo que sucede con Kant, consolidador, a fin de cuentas, del sentido moderno del ser. Finalmente, que un sentido *completamente distinto* anime todos estos movimientos que constituyen una época de la verdad, es lo que muestra el trabajo de la finitud que, precisamente a través de Leibniz y Kant, y de modo paralelo al discurso-del-infinito que caracterizaba la metafísica de los modernos, hizo crecer sus dificultades. Sin embargo, este trabajo de topo que, por sí mismo, pone la superficie filosófica patas arriba, nunca se remonta a esta superficie para reventarla: la irrupción de la finitud esencial como un sentido nuevo e inaudito del ser será también la pura y simple interrupción de la

historia en curso y, por lo tanto, le será completamente extraña. Es por ello que *Sein und Zeit* no puede darse a entender en el registro de la filosofía moderna, ni, por lo tanto, en el registro de la fenomenología husserliana que, ciertamente, interrumpe.

Ahora bien, incluso el acontecimiento de un sentido del ser completamente-otro no disuelve el vínculo que ata el pensamiento (así como toda práctica del Dasein) a aquel 'pasado' que, según la lección de la analítica existencial, lo 'precede' inevitablemente. La interrupción en sí misma sólo es posible históricamente. Para ser más exactos, ésta requiere un momento particular de la historia del sentido 'precedente': aquel en el que se han agotado todas las posibilidades de las que era capaz ese sentido. Esto sucede únicamente si cierta figura de la verdad ha recibido, a la vez, la ampliación más extrema de su obertura y la crítica más radical de su evidencia. En otras palabras, es sólo a partir del momento en el que este sentido ha sido conducido hasta aquel 'grado' que Hegel llama el Absoluto, el cual, habitando su propio límite, ya no puede ser comprendido por un nuevo repliegue de aquel *mismo* sentido del ser del que es su cumplimiento definitivo. Por el contrario, siendo ya extraño e inclasificable ante su responsabilidad absoluta, de la cual ya no puede responder, se recorta poco a poco sobre el fondo de la pura extrañeza como un mundo monstruoso que finalmente aparece por sí mismo.

Sin esta extraña aurora en el atardecer de su historia, en medio del cual él mismo se alza en el cielo como una esfera cerrada y terminada, el mundo moderno nunca podría aparecer ante otro pensamiento, que, precisamente, debe ser otro por exigencia de esta misma aparición.

En otras palabras: La grandeza de Husserl es dar a luz públicamente la *Weltlichkeit* del mundo moderno. Grandeza de Husserl, no de Hegel. Ciertamente la fenomenología husserliana habita, al igual que la de Hegel, este límite de la subjetividad trascendental que lleva el nombre de absoluto. Desde el punto de vista del cumplimiento del sentido moderno del ser (*das Sein als Bewußt-sein*³³), ambos abrieron igualmente el ángulo de esta apertura que la irrupción del ser practica en un primer momento como una brecha y que lega luego al pensamiento como un simple horizonte: ellos lo han abierto hasta el círculo y han reconocido el horizonte como tal. Pero la diferencia entre uno y otro se encuentra en la amplitud y la significación del *retroceso* que

³³ [N. Del Ed. Es decir: "El ser en tanto que consciencia"]

ambos efectuaron respecto a la metafísica de los modernos. Hegel oscurece la evidencia de todas las formas tomadas “efectivamente” por esta metafísica con forma de filosofía en Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, etc., y gracias a ello se encuentra en cierto modo entregado a la pura ‘posibilidad’ de la filosofía moderna. Pero el modo en que responde a esta posibilidad es ella misma, de nuevo, una mera ‘realidad’ filosófica: la realidad del sistema hegeliano, cuya tarea es a su vez concebida (y acometida) como la ‘realización’ de un sentido del ser que hasta el momento nunca se había realizado en las filosofías efectivas que había engendrado. De este modo se instaura una desviación de la tradición que, más tarde, pasará por Feuerbach y Marx (a pesar de todas sus oposiciones y críticas a Hegel) y que aún no ha terminado de decantarse a pesar de que esté condenada a perderse en la arena: la corriente desesperada de la ‘realización’.

Si esto es así para Hegel es porque su modo de confrontar la pura *posibilidad* de la idea moderna es una confrontación *efectiva*, asentada en la intuición (aunque el objeto de esta intuición sea, precisamente, el conocimiento y no una intuición) – o incluso es un límite total de su pensamiento. Es por ello que, a pesar de todos los parecidos (por ejemplo en la *époje* de las filosofías efectivas, del §18 al 22 de *Ideen I*, e incluso por ejemplo en los dos tomos de la *Erste Philosophie*), el retroceso de Husserl respecto a la metafísica moderna es otro, más amplio, que el de Hegel. Pues este retroceso *oscurece también la posibilidad misma* de la filosofía que reconoce en la *Bewusstsein* el sentido del *Sein*.

En este punto es necesario ser muy cuidadoso con los pasos que damos e ir aún más despacio, si es que ello es posible. Ciertamente no se puede negar que Husserl haya producido él mismo, y a un nivel que es exactamente el nivel del absoluto hegeliano, una filosofía efectiva (la fenomenología como ‘movimiento filosófico’), ella misma abocada a la ‘realización’ de la idea moderna en su posibilidad, la cual es, por lo tanto, y como en Hegel, tomada a su vez en su realidad. Pero hace ya un tiempo que *Sein und Zeit* nos está invitando a soltar la ‘realidad’ de la fenomenología para apresar su ‘posibilidad’. Esto no puede tener, a nuestro parecer, más que un sentido: La fenomenología no es solamente el acabamiento de la filosofía trascendental bajo la forma de la realización de su posibilidad efectiva. Por el contrario, también es (y para Heidegger, si lo hemos leído bien, lo es en primer lugar) el medio y el camino para hacer aparecer esa posibilidad misma en su figura, y para sacudirla, luego, en los fundamentos mismos que se revelan como los suyos.

3. La cuestión de la *Vorhandenheit*

Hay muchos caminos posibles para apresar la fenomenología en su significación más íntima, es decir, en su capacidad de hacer aparecer la esencia misma de la filosofía moderna en general. De entre todos estos caminos, elegiremos el más central, el más directo, aunque, en cierto modo, sea el más oculto dentro de la obra husserliana. El motivo de esta elección se encuentra en el hecho que este mismo camino es aquel que eligió y recorrió el pensamiento de *Sein und Zeit*. Este camino es el que consiste en la lucha contra la *Vorhandenheit*.

En efecto, hasta el momento no se ha dado suficiente atención al hecho de que *esta* lucha es lo que tienen en común Husser y Heidegger, y que esta es, para ambos, la lucha fundamental (y no un tema que, a pesar de ser importante, se yuxtapone simplemente a otros). En lo que concierne a *Sein und Zeit*, es de común acuerdo reconocer que la búsqueda de un ‘nuevo’³⁴ sentido para el ser se lleva a cabo a través de la oposición entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*. Pero generalmente no se suele remarcar que en esta oposición – que es más bien una guerra por el sentido del ser – Heidegger retoma el combate *justo*

³⁴ “Nuevo” es decir: *inmemorial*. La *Zuhandenheit* en tanto que conjunto de los modos de ser en cuya apertura el ser se encuentra “zunächst und zumeist” en efecto es, para el *Da-sein*, *más antigua* (“inmemorial” en este sentido= que todos los conceptos ontológicos fundamentales de la tradición (por ejemplo, materia y forma, potencia y acto, substancia, objeto, etc.), al pertenecer todos al horizonte de la *Vorhandenheit*). Sin embargo, este sentido inmemorial del ser no es simplemente separado de la *Vorhandenheit*, del mismo modo en que *Sein und Zeit* no es simplemente separado de la metafísica. Si el ente se comprende en primer lugar como ente-subsistente (*vorhanden*), esto se debe al *abandono* del *ente-presente*, el cual está él mismo inscrito en la estructura fundamental del *Da-sein* (como el “momento” de la *Gegenwart*). Pero aquí hay un “primero” y un “ante todo” (*zunächst*) que parecen chocar. Pues si el *Da-sein* es “ante todo” el que practica el ente como *zuhanden*, ¿a qué se debe que él mismo lo comprenda en primer lugar como *vorhanden* – principalmente si recordamos que la comprensión (y no en última instancia la del ser) debe ser comprendida ella misma como una práctica (una “posibilidad óptica del *Da-sein*”)? La respuesta es la siguiente: Lo que el *Da-sein* es “ante todo” (*zunächst*) no designa un nivel mítico de autenticidad original respecto al cual el “olvido” metafísico sería una simple falta-de-memoria y, como tal, completamente incomprendible. El *zunächst* debe ser entendido como *das Nächste*: el Muy-Acá, no como un superlativo comparativo, sino como lo Próximo absolutamente hablando. Así, lo Próximo como tal es (lo) demasiado-próximo: das “Zu-nahe”. El *zunächst* es el “*Nabe*” als “*zu-nahe*” (das “*Zu-Nächste*”). En este sentido, la proximidad, el ser-lo-más-cercano de... queda como lo Inmemorial, aquello de lo cual el pensamiento *no puede recordar como presencia*, y la “*Zuhandenheit*” misma queda como aquello que es lo menos “*zur Hand*”. Con esto decimos, a su vez, que la evidencia de la *Vorhandenheit* no se borra por una decisión de principio.

en el mismo lugar en el que Husserl lo había abandonado. Sin embargo, hay signos (que incluso son grandes marcas trazadas intencionalmente en negrita o cursiva) que permiten delimitar y situar *con precisión ese lugar* en *Sein und Zeit*. Es verdad que estos signos se encuentran, justamente, en esos lugares en los que la fenomenología husserliana es tomada en la diferencia entre su realidad y su posibilidad, y que, por consiguiente, para una mirada algo limitada, podrían ser tomados por momentos de crítica (en el sentido inmediato y siempre negativo del término), y no como aquellos instantes en los que se anuncia el cumplimiento de la *significación* de la fenomenología.

El primer pasaje concierne a la oposición entre una “problemática orientada a los fenómenos” (es decir: una fenomenología) y el supuesto ‘problema de la realidad’ que *descalifica* toda la filosofía tradicional por tomarlo seriamente como un problema, ya sea bajo la forma de un “idealismo” o de un “realismo” o como “doctrina intermedia” entre ambos (¡hay algo de humor en la simple mención de esta doctrina intermedia!)³⁵. La vanidad de todas las ‘sutilezas’³⁶ en las que la filosofía, que entonces aparece como “Erkenntnistheorie”³⁷, se empantana, esta vanidad es reconducida a dos oposiciones *falsamente primeras* que son, a la vez, el punto de partida y el punto de llegada de todo discurso clásico: la oposición ‘alma/cuerpo’ y la oposición ‘interior/exterior’. Todos los términos utilizados aquí remiten con suficiente claridad a las célebres lecciones de Husserl, es por

³⁵ Cf. *Sein und Zeit*, §43a, en particular las p. 205-207 (*Der Skandal der Philosophie besteht nicht darin usw...*) [“El “escándalo de la filosofía” no consiste en que esta demostración aún no haya sido hecha hasta ahora, etc.”], citaré siempre según la traducción de Jorge Rivera (Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2016)].

³⁶ Esta expresión aparece aquí, exactamente y no por azar, con el mismo tono vehemente usado en el §26 de *Ideen I*: “En lugar de fatigarse con las peregrinas paradojas [polémiques byzantines] de como sea en absoluto posible el conocimiento de una naturaleza ‘exterior’, etc.”, Hua III/1, 46 [N. del T.: Citaré siempre según la traducción de José Gaos revisada por Antonio Ziri6n (México: Fondo de Cultura Econ6mica [u.a.], 2013). Indico entre corchetes alg6n detalle de la traducci6n francesa que puede hacer m6s evidente la “vehemencia” que Granel detecta en el texto husserliano].

³⁷ La traducci6n francesa de *Sein und Zeit* decidi6 traducir “Erkenntnistheorie” por “epistemolog6a”. Se trata, seg6n nuestra opini6n, de un error. Tal error no es 6nicamente hist6rico – pues la noci6n de epistemolog6a designa una reflexi6n a partir de las ciencias centrada en sus m6todos y en sus objetos, la cual s6lo aparece tard6amente (m6s o menos con Brunschvicg) y que es muy distinta a la tentativa, kantiana en su forma acabada, que consiste ya en Descartes y Leibniz en dar a la ciencia de los modernos su *fundamento* a partir de cierta idea de *Naturaleza* –, sino que se trata incluso de un error historialmente oscurecedor, porque trunca cualquier pregunta que buscara averiguar porque la filosof6a trascendental se comprende a s6 misma como ‘teor6a del conocimiento’. Cif. nuestro trabajo *El sentido del tiempo y de la percepci6n en Husserl* (Paris: Gallimard, 1968), 140-142).

ello que sería superfluo tener que demostrar la exacta continuidad entre este pasaje de *Sein und Zeit* y la fenomenología. Recordemos sólo a grandes rasgos que la fenomenología de Husserl, practicada desde un inicio (por lo menos desde 1903) como el oscuro ‘intersticio’ situado en el intervalo que en aquel entonces separaba la ‘teoría del conocimiento’ y la ‘psicología’, ha efectuado lo que Husserl llama su “*Durchbruch*” (su ‘ruptura’) al rechazar en un mismo movimiento los presupuestos comunes a una y otra actitud, una y otra similares precisamente en esto: que son ‘naturales’. Pero ¿qué quiere decir ‘actitud natural’? Este es el centro que es preciso retomar si uno quiere comprender la figura exacta del combate husserliano, pues es la figura de su enemigo. De nuevo *Ideen I*, §30: “*Wir heben ein Wichtigstes noch einmal heraus in folgenden Sätzen: Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Weise bezogenen Menschen*”³⁸. Recojamos y subrayemos los dos términos decisivos: *beständig vorhanden*. Por una parte, en efecto, la lucha de la fenomenología husserliana *por su propia posibilidad*, lucha que se asume y se concluye por entero en la segunda sección de *Ideen I* (la cual, precisamente por ello, tiene como título ‘*Phänomenologische fundamentale Betrachtung*’), será un combate contra la *Vorhandenheit* y sólo contra ella. Por la otra, el pasaje de *Sein und Zeit* que rebate toda la filosofía a partir de su escándalo – es decir, a partir de su oposición ontológicamente flotante, no cuestionada y auto-evidente, alma/cuerpo, interior/exterior – atribuye igualmente la razón de dicho escándalo a la *Vorhandenheit*: ‘*Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit*’³⁹.

En relación al conjunto de la tradición (sobre todo la moderna), Heidegger se sitúa, de este modo, *del mismo lado* que Husserl, es decir en *este lado de aquí*, o más acá, en un retroceso que hace aparecer el conjunto de lo filosófico como cierta figura y cierta historia únicamente del pensamiento, es decir, como un desarrollo “efectivo” atrapado en cierta limitación (la evidencia de lo *vorhandenheit*), de la cual es necesario distinguir, bajo la invocación del ‘fenómeno’ (y, por lo tanto, como ‘fenomenología’), la *posibilidad* del

³⁸ “Ponemos de relieve una vez más algo de la mayor importancia en las siguientes proposiciones: yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacio-temporal una, a la que yo mismo pertenezco, como todos los demás Hombres que cabe encontrar en ella y que están referidos a ella de igual manera” Hua III/1, 52.

³⁹ “La razón de ello se encuentra en la caída del Dasein y en el consiguiente desplazamiento de la comprensión primaria del ser hacia el ser en cuanto *estar-ahí* [*Vorhandenheit*]” SuZ, 206.

pensamiento. Para ambos, ‘fenomenología’ significa la posibilidad que tiene el pensamiento de retomarse a sí mismo en su posibilidad más fundamental, es decir, con más apertura, más rigor y *más por venir* del que nunca antes – incluso en sus más grandes momentos, es decir: en los más grandes textos de su historia *efectiva* – hubiera alcanzado. Y, tanto para el uno como para el otro, la lucha que se debe librar para que esta posibilidad de retomar sus posibilidades sea asumida es la lucha contra el sentido del ser que da su limitación a la filosofía ‘efectiva’: la lucha contra la *Vorhandenheit*.

Es, sin embargo, en este mismo punto de convergencia que se sitúa el diferendo, el cual, de nuevo pasa por la diferencia entre lo efectivo y su posibilidad. Es en este lugar central del combate que, *retomando la guerra de Husserl, Heidegger ‘deserta’ de la batalla fenomenológica efectiva* (aquella concerniente al ‘movimiento fenomenológico’). El texto de *Sein und Zeit* que comentamos termina en efecto con la siguiente observación, que se refiere a la impotencia de la filosofía de los modernos, en tanto que ‘teoría del conocimiento’ (es decir, en su denominación historial esencial, y, para nada, como ‘epistemología’), para conquistar “el terreno” sin el cual el pensamiento no podrá retomar su posibilidad en tanto que “problemática orientada a los fenómenos”: “Este terreno”, subraya Heidegger, “tampoco puede alcanzarse mediante ulteriores rectificaciones fenomenológicas de los conceptos de sujeto y conciencia”. Y a ello añade: “Tal procedimiento no da garantía de que, pese a todo, no se siga con el mismo e inadecuado *planteamiento del problema*” (SuZ, 207).

¿Qué significa esta observación? En primer lugar, que el mismo concepto de sujeto o de conciencia (que, en su uso dentro de la filosofía moderna, vienen a ser lo mismo) pertenece él mismo al horizonte de evidencia de la *Vorhandenheit*. De esto se sigue, inmediatamente, que la fenomenología husserliana, en tanto tiene la voluntad de ganar la posibilidad de principio de una “Egología absoluta”, o, incluso, de acceder a la “consciencia trascendental absoluta”, o a la “consciencia fenomenológica absoluta”, aún se encuentra cercada por este mismo horizonte. Así, su lucha se vuelve contra sí misma alrededor de un punto de equilibrio insostenible, de tal modo que no hace más que ensañarse contra sí misma.

En segundo lugar, tenemos que la fenomenología en su efectividad no es más que una rectificación (el alemán lo dice de un modo más ambiguo: *Verbesserung*, un mejoramiento, es decir, un cambio tras el cual eso va “incluso mejor” que antes) de la filosofía de la consciencia. Pero la cuestión, para nosotros, no es únicamente la de saber qué sucede con la obra de Husserl en su realidad: nuestra

cuestión es comprender, *a la vez*, cómo, siendo así en su realidad, sin embargo (o precisamente por eso) tiene como posibilidad, e incluso, tal como hemos dicho, como grandeza historial propia, el hacer aparecer la filosofía moderna en su esencia. Pues, a fin de cuentas, es tiempo de decir que ‘realidad’ y ‘posibilidad’ no se excluyen como dos realidades distintas, aún menos cuando se trata de la realidad y de la posibilidad de un pensamiento. Se trata entonces de ver cómo la fenomenología, en la medida en que es una *Verbesserung* de la filosofía trascendental (es decir, una corrección efectiva que pertenece ella misma a lo que es la metafísica de la conciencia en su realidad) hace aparecer la posibilidad de esta filosofía (es decir, su esencia, la cual, en este caso, coincide exactamente con la *imposibilidad* pura y simple de esa metafísica: su incapacidad para producir un “mundo” moderno, o de encontrar un *suelo* para el discurso-del-sujeto), mientras “ignora todo” lo que, a su vez, refiere a esta posibilidad, dado que pertenece a ella completamente y no tiene otro objetivo que su cumplimiento absoluto. Todo esto, en verdad, no podría ser desenredado en modo alguno si no supiéramos ya “desde antes” dónde se encuentra el nudo de la madeja.

El nudo de la madeja se encuentra en la *Vorhandenheit*. O, mejor aún, se encuentra en la dominación, en la sobre-dominación, la sobre-violencia ejercida por ese sentido del ser: el *Vorhandensein*, en la violencia ejercida contra él por parte de la fenomenología. En efecto, Husserl se encuentra aquí, es decir, en el nudo de su destino, en aquel punto, ‘el más aterrador’, descrito por Heidegger en su comentario de Sófocles como el punto en el que se enfrentan *Diké* y *Techne*⁴⁰. No se comprende nada de estos “juegos” entre un pensamiento y otro, si no se sabe que el ser mismo (y el ser solamente) dirige su transcurso y su temática, dado que él mismo (y él solamente) “juega” a hablar propiamente *desde ambos lados* (de su lado y del lado del pensamiento). En Husserl, el lado del pensamiento es el lado de la conciencia, esto es, la propiedad misma de lo propio (*Eigen-sein*) en tanto que forma absoluta en la que se cobija la determinación efectiva del ser como *Bewusst-sein* en todas las formas efectivas tomadas hasta el momento por la temática trascendental *en su propia posibilidad*. Este cobijo se obtiene o se amerita en el combate contra la *realitas rei*, en el terreno de la fenomenología de la percepción, en beneficio de la posibilidad misma de la fenomenología⁴¹.

⁴⁰ En Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, (Barcelona: Gedisa, 2003), en el capítulo “ser y pensar” [El título de este capítulo en francés es vertido como: “*Limitation de l'être*”].

⁴¹ Sobre este tema y su justificación, cf. nuestro trabajo *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Op. Cit, 149-166 [N. del T.: Traducción castellana en curso].

En este terreno, entonces, el pensamiento ejerce su violencia *completamente al descubierto*, dado que combate como una “fenomenología de...” (aquí: de la percepción) *incluso antes* de ser una fenomenología sin más, *y para poderlo ser*. Es en este “estar-al-descubierto” que su destino es medido por el ser, el cual abre la posibilidad y el campo de su violencia *en el seno* de la clausura impenetrable en la que él mismo no ha dejado de retirarse del combate (y en la que “juega” consigo mismo de un modo similar al “del *Da-sein*” con su muerte; es decir, de tal modo que él no puede hacerle frente, si “hacerle frente” quiere decir: darse alguna cosa como presente en su presencia, darse alguna cosa como *vorhanden*). En este caso, la sobre-violencia del ser se ejerce sobre el pensamiento fenomenológico (abriéndole una posibilidad y ocultándole, al mismo tiempo, los límites de esta posibilidad; es decir, cerrándole dicha posibilidad, dado que sólo hay apertura a partir del límite y ya no hay ni apertura ilimitada ni posibilidad infinita, es decir, nada que sea similar a un *Presente Vivo*) – en este caso, entonces, esta sobre-violencia se ejerce en el hecho que *la total indeterminación ontológica de la misma Vorhandenheit* – en la cual la fenomenología la *deja*, e incluso en la cual ella la *hunde* en la misma medida en que la combate – *escapa absolutamente a la ‘vigilancia’ de la fenomenología*.

En *Sein und Zeit* hay lo que llamaremos una “derivación ontológica” de esta especie de desplazamiento o de transferencia (*Verlegung*⁴²) por la cual *comienza* toda ontología, todo dar lugar a un discurso sobre el ser. Que, tratándose del ser, todo dar lugar sea, a su vez, “desplazado” no tiene nada de desplazado o de inconveniente. Por el contrario, el colmo de lo inconveniente es la voluntad moderna, elevada por la fenomenología a la potencia de su propia ‘posibilidad’, de querer ‘empezar radicalmente’, es decir, de llevar a cabo el acto de poner en su lugar los enunciados sobre los fenómenos. Pues los fenómenos de la fenomenología, en verdad, no son más que los modos de *ser* del ente, y como tales ya están siempre desplazados por ese fenómeno *primario* que es ese desplazamiento de la comprensión del ser que va de la *Vorhandenheit* al seno de la estructura de ser del propio *Da-sein*, es decir, al seno de la *Inder-Welt-sein*. En efecto, contrariamente a lo que pudiera llevar a creer una primera lectura apresurada, *Sein und Zeit*, no dirige sus esfuerzos principales a la simple oposición del sentido “sustancial” y

⁴² En lo que seguiré, comentamos esta frase de *Sein und Zeit* ya citada con anterioridad: “Der Grund dafür liegt im Verfall des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit” (Suz, 206) [“La razón de ello se encuentra en la caída del Dasein y en el consiguiente desplazamiento de la comprensión primaria del ser hacia el ser en cuanto estar-ahí (Vorhandenheit)”].

el sentido “existencial” del ser⁴³. Antes bien, sus esfuerzos más importantes van dirigidos a la comprensión de la necesidad del desplazamiento original (el cual desplaza, entonces, la idea misma de origen, que aquí se encuentra en su origen) que va del uno al otro. Incluso la idea misma de desplazamiento se encuentra, aquí, ella misma desplazada, dado que flota pura y simplemente entre la idea original de un lugar que será desplazado, y la idea anti-original de que el desplazamiento precede a todo lugar: pero, tanto la una como la otra (y, no menos, aquella del desplazamiento “primero”, es decir, estando ya siempre y simplemente en su lugar) no son más que *ideas de la Vorhandenheit*. Ciertamente, la oposición entre existencia y subsistencia, entre *Weltlichkeit* e *Innerweltlichkeit*, entre *Um-zu* y *Um-willen*, entre *Vorhanden* y *Zuhanden*⁴⁴, estas oposiciones (que de hecho, sólo pueden ser tomadas como oposiciones al despreciar la santa oscuridad de los textos) no son más que el lenguaje *desplazado* de aquello que es “propriadamente pensado” por Heidegger ya desde 1927: *die Differenz*.

De este modo, si Heidegger rompe con la simplicidad del combate que la fenomenología “efectiva” mantenía con la *Vorhandenheit*, es para ahondar y abrir una cuestión de la *Vorhandenheit* en la amplitud y la determinación de la cual la guerra-por-el-ser pueda llevarse a cabo. Pues, en Husserl, ésta amenazaba con extinguirse, e incluso ya se había extinguido *en sus dos extremos*, del lado de ese extremo que se llama ‘consciencia’ y del lado de ese otro extremo (opuesto) que se llama *Vorhandenheit*. Estos dos extremos son el mismo, y de hecho *son* el reino de la sobre-violencia del ser *como Vorhandenheit* en la oposición (ontológicamente completamente indeterminada) de la *Vorhandenheit* y la *Bewusst-sein* (bajo la forma absoluta de la *Eigen-sein*).

Para comprender esta posición de Husserl, no es necesario ir más allá de la frase que ya hemos citado, en la cual él mismo define aquello que es “importante” en la actitud natural (o, por lo menos, aquello que es “lo más importante” (*das Wichtigste*), es decir, aquello que devela la propia esencia de esa “actitud”). La frase dice: “*Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit...*”⁴⁵. El *als* (el “como que” [*en tant que*]) muestra que para Husserl la *Vorhandenheit* es comprendida inmediatamente *como* aquello que, sin

⁴³ Véase sobre este tema en particular la introducción a nuestro estudio: “Anotaciones sobre el acceso al pensamiento de Heidegger”: “Acceso e inadecuación” [Traducción en curso].

⁴⁴ [N. Del T.: oposición entre mundanidad e intramundanidad, entre “para” y “por-mor-de”, entre “estar-ahí” y “ser-a-la-mano”].

⁴⁵ Pasaje de *Ideen I* ya citado: “yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacio-temporal una, a la que yo mismo pertenezco...”

embargo, no es más que su consecuencia, esto es: la oposición de un yo y de una realidad. Y, ciertamente, la fenomenología mostrará muy bien el escándalo de este cara-a-cara (*Gegenüber*) del sujeto y del objeto, ruptura primera e indeterminada que impide de antemano todos los esfuerzos de la filosofía trascendental para franquear esta oposición. En efecto, ante la evidencia de las relaciones reales ‘entre’ la consciencia comprendida como real (es decir como *das Seelische*, bien sea en el sentido de la ciencia o en el sentido de la metafísica) y lo real que le hace frente, Husserl se hizo celebre por el hecho de oponerle la Intencionalidad, que es por lo tanto lo contrario a la evidencia y al sistema de oposición, y que es, incluso, el reino de la irrealidad.

Sin embargo, poco después de escribir *Sein und Zeit*, Heidegger, como editor de *Lecciones sobre el tiempo* de Husserl, escribió, en una nota preliminar, que el interés fundamental de esas lecciones debía buscarse en la claridad que podían verter sobre la Intencionalidad, y esto, directamente en la línea y como el complemento de las *Logische Untersuchungen*. ¿Por qué, en 1928, es decir, en ese momento en que el desarrollo de la fenomenología como absolutización de la filosofía trascendental ya se había asumido desde hacía tiempo, elegir ver en las *Lecciones sobre el tiempo* solamente aquello que ellas son en su núcleo: un curso de 1904-1905 en el que se profundizan las investigaciones de 1901? ¿Por qué querer ignorar (cuando Heidegger, evidentemente, era quien menos lo podía ignorar) que las *Investigaciones Lógicas* fueron reescritas en 1911 para intentar acercarlas al tono y al nivel del giro “trascendental” que tomó la fenomenología a partir de 1905? ¿Por qué, igualmente, ignorar que las *Lecciones sobre el tiempo* fueron revisadas sin parar hasta 1917 (sin que haya aquí ninguna razón para suponer una distinción entre el trabajo de Edith Stein, principal ejecutora de esas modificaciones, y las intenciones del propio Husserl), o ignorar que las razones de estas revisiones claramente aparecen en una tentativa de superar el carácter aún “formal” de los análisis trascendentales de *Ideen I* y trazar la idea del absoluto (‘definitivo y verdadero’⁴⁶)? ¿Por qué, por parte de Heidegger, éste abandono violento del devenir efectivo de la fenomenología dentro del movimiento efectivo de la obra husserliana? Respuesta: porque “Auch heute noch [es Granel quien subraya] *ist dieser Ausdruck [i.e. Intentionalität] kein Lösungswort, sondern*

⁴⁶ (N. del E.) Recordemos que las *Ideen I* distinguen, en el §81, “el absoluto último y verdadero” del absoluto “provisional” y que la interpretación graneliana de Husserl se asienta sobre esta distinción cardinal.

der Titel eines zentralen Problems [es Heidegger quien subraya]⁴⁷. Aún hoy, cuando el destino de la fenomenología ya ha sido fijado (e incluso prácticamente cumplido), y cuando *Sein und Zeit* ha retrocedido de la realidad a la posibilidad de la fenomenología. Aún hoy (e incluso, para Heidegger, sobre todo hoy) la Intencionalidad necesita un “esclarecimiento fundamental” (*grundsätzliche Klärung*). Lo cual quiere decir que la intencionalidad, desde el inicio de la fenomenología e incluso, más e irremediabilmente, desde el momento en el que devino la absolutización del tema trascendental, ha permanecido envuelta en una oscuridad igualmente fundamental. Si uno quiere apresar la forma exacta de la relación que Heidegger mantiene con Husserl – e incluso la relación que la cuestión por el sentido del ser tiene con la fenomenología – será necesario determinar esta oscuridad en su propio fundamento.

Ahora bien, ya estamos en ese fundamento a partir del momento en que buscamos comprender que y como la *Vorhandenheit*, la “enemiga” de la Intencionalidad, escapa al combate que Husserl le dirige, y, precisamente, escapa hacia el corazón de este combate, alcanzando así la sobre-violencia del ser *sobre* la violencia trascendental absoluta. Ya hemos demostrado antes con qué persistencia la “Substancia” (subs(is)tencia, *Vorhandenheit*) constituye aún el horizonte del lenguaje en el que Husserl eleva al Sujeto (o la Consciencia) al rango mismo del Ser. Ya hemos demostrado, también, cómo el sistema de la intencionalidad en tanto que irrealidad consolida hasta el infinito la limitación *efectiva* que encierra las formas efectivas de la filosofía moderna anterior a Husserl, y ello precisamente por una “desaparición” de este límite (en el sentido de la extrema y universal “reducción”) el cual él mismo desaparece completamente a ojos de Husserl (*λανθάνει λάθων*). Sin embargo, aún no hemos mostrado el origen de este destino. Pero no somos nosotros quienes lo mostraremos. Solamente *Sein und Zeit* puede mostrarlo. Toda la lección del libro sobre este punto (que, además, es su punto central) es que no nos “desprenderemos” de la ingenuidad inherente a las “sutilezas” de la filosofía en tanto que *Erkenntnistheorie* hasta que, previamente, no nos hayamos “desprendido” de la característica *fundamental* del sujeto moderno (o de la consciencia), es decir, de su *Weltlosigkeit* (de su inmundaneidad, de su inmundicia). Pero este problema, además de ser aún

⁴⁷ (N. del E.) Cf. Edmund Husserl *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, 6. Aufl, Épiphéthe Essais Philosophiques (Paris: Presses Univ. de France, 1964). “Advertencia previa” de Heidegger, p. XII: “Aún hoy *la expresión* intencionalidad *da nombre no a un lema, sino a un problema central*” [N. del T.: Cito según la versión de Agustín Serrano de Haro (Madrid: Trotta, 2002)].

más fundamental y de estar aún más oculto, es completamente diferente de la problemática husserliana de la separación absoluta entre la región-mundo y la región-consciencia. No se trata de que esta separación absoluta deba ser comprendida en su sentido inmediato como el testimonio evidente de que Husserl “abandona el Mundo”: por el contrario, trata de abandonar la “*Innerweltlichkeit*” (que, efectivamente, él llama, si se quiere con cierta “torpeza”: la región-mundo) en beneficio de un análisis de los modos de consciencia *como modos de ser* del ente⁴⁸, en el cual nada del Mundo es (ni *debe ser*) abandonado. En este sentido, no hay ningún motivo para sustraer una sola palabra a la célebre diatriba final del tercer capítulo de la segunda sección de *Ideen I*, la cual, precisamente, viene a cerrar el largo movimiento de “separación” de la región-consciencia y la región-mundo, y que, contrariamente a lo que pudiera dar a entender una lectura demasiado apresurada (que, de este modo, llevaría a Husserl a caer en una grosera “inconsecuencia”), no se opone en absoluto a dicha oposición, sino que, por el contrario, nos obliga a comprender mejor su sentido (tal como, de hecho, Husserl nos lo advierte): “Al ser perfectamente válido del mundo, entendido como el todo de las realidades, le retiramos tan poco como al ser geométrico perfectamente válido del cuadrado cuando negamos que sea redondo (lo cual, en este caso, es una obviedad). La realidad empírica no es “desnaturalizada”, aún menos negada, pero rechazamos una interpretación absurda que contradice su sentido *propio* tal como es elucidado por la evidencia. Esta interpretación procede de una pretensión *filosófica* a erigir el mundo en absoluto, la cual es completamente extraña a la consideración natural del mundo. Ésta es, precisamente, natural, y vive ingenuamente en la operación de la tesis general que hemos descrito; ésta no puede ser de ningún modo absurda. La absurdidad comienza cuando uno empieza a filosofar, etc.”⁴⁹. Pero, a pesar

⁴⁸ De este modo, las siguientes líneas de *Sein und Zeit* sobre el idealismo, las cuales señalan manifiestamente, aunque sea sin nombrarlo, al Idealismo trascendental fenomenológico absoluto, van directamente dirigidas a Husserl: “Si el término idealismo equivale a la comprensión del hecho de que el ser jamás es explicable por medio de entes, sino que ser es siempre lo ‘trascendental’ respecto de todo ente, entonces el idealismo representa la única posibilidad adecuada de una problemática filosófica.”, §43 A, p. 208.

⁴⁹ *Ideen I*, §55, p. 107 [N. del T.: La traducción francesa citada por Granel difiere en exceso de la versión castellana ofrecida en la revisión que Antonio Zirión efectuó sobre la versión de José Gaos. Sin querer entrar a considerar la corrección o incorrección de una u otra versión, hemos dado, en el cuerpo del texto, una traducción al castellano efectuada a partir del texto francés. Citamos a continuación la versión de Gaos y Zirión a fin de que el lector interesado en ello las pueda comparar: “Al ser irrecusable del mundo, como el todo de las *realidades*, nada se le ha quitado, como tampoco se le quita al ser geométrico irrecusable del cuadrado porque se niegue que es redondo (lo que en este caso es, sin duda, una obviedad). No se

de todo, hay algo que queda sin esclarecer en esta lucha de Husserl contra la *Weltlosigkeit* del sujeto moderno, y este “algo” no es ajeno a la “circunstancia” (en verdad, un límite esencial) que hace que Husserl, “torpemente”, la tome *con el Mundo* en el momento de combatir la “*Inner-weltlichkeit*”. Tampoco es ajeno a lo enigmático de ver cómo la “consideración natural” es radicalmente diferenciada de la tesis-del-mundo, la cual es denominada tesis “filosófica”, a la vez que añade, sin embargo, que esta consideración natural “vive ingenuamente en la operación de esta tesis”. El origen de estas oscuridades, al igual que el de tantas otras, se encuentra en la indeterminación ontológica original del combate *central* de Husserl: el combate contra la *Vorhandenheit*. Así, es al retomar el combate exactamente en el punto en que Husserl lo dejó, que Heidegger orienta todo *Sein und Zeit* hacia la comprensión de la *derivación* ontológica de la *Vorhandenheit* en el seno de *otro* sentido del ser: la *Zuhandenheit*, a su vez accesible únicamente desde la comprensión *existencial* del ser. Desde este punto de vista, la pregunta por el sentido del ser es ciertamente hija de la fenomenología. Sin embargo, cabe asumir que, en el caso del pensamiento, los vástagos engendran a su vez su origen efectivo en la amplia luz de su posibilidad. Esto sería como decir que sólo Heidegger ha dado a Husserl aquello que, durante toda su vida, su pensamiento espero *en la noche*: su “comienzo”, y, con él, su fuerza perenne en la historia, pues – *así comprendido* – el comienzo husserliano reina sobre todos los nuestros.

Bibliografía

GRANEL, Gérard. «Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl». Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1968.

—. «Traditionis traditio». Chemin. Paris: Gallimard, 1972.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*. Philosophie de l'esprit. Paris: Aubier, 1939.

HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Traducido por Yves Zimmerman. 2a ed. rev. Barcelona: El Serbal, 1989.

‘interpreta’, ni menos se niega, la realidad *real*, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido, esto es, que contradice su PROPIO sentido intelectivamente aclarado. Esta interpretación nace de una absolutización FILOSÓFICA del mundo, que es completamente extraña a la manera natural de considerar el mundo. Esta es precisamente natural, vive ingenuamente en la ejecución de la tesis general descrita por nosotros; no puede resultar nunca, pues, un contrasentido. Este sólo brota cuando se filosofa, etc.”].

- . *Introducción a la metafísica*. Traducido por Angela Ackermann Pilári. Serie CLA. DE.MA. Barcelona: Gedisa, 2003.
- . *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2016.
- . *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967.
- HUSSERL, Edmund. «Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo». Estructuras y procesos. Filosofía. Madrid: Trotta, 2002.
- . *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traducido por Henri Dussort. 6. Aufl. Épiméthée Essais Philosophiques. Paris: Presses Univ. de France, 1964.
- HUSSERL, Edmund, y José Gaos. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. 1: Introducción general a la fenomenología pura*. Editado por Antonio Zirió Quijano. Nueva ed. y Refundición integral de la trad. de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica [u.a.], 2013.
- KLOSTERMANN, Vittorio. *Durchblicke. Martin Heidegger Zum 80. Geburtstag*. Klostermann, 1970.
- PÖGgeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. s.l.: Neske, 1963.
- . «El camino del pensar de Martín Heidegger.» Alianza, 1986.
- . *La Pensée de Martin Heidegger, un chemin en vers l'être*. Présence et pensée 8. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.