

ORIGEN FUNDACIONAL Y MEDITACIÓN HISTÓRICA EN EL MUNDO DE LA VIDA (*LEBENSWELT*). CONFLUENCIAS ENTRE EDMUND HUSSERL Y MARTIN HEIDEGGER

FOUNDATIONAL ORIGIN AND HISTORICAL MEDITATION ON THE LIFE-WORLD (*LEBENSWELT*). CONFLUENCES BETWEEN EDMUND HUSSERL AND MARTIN HEIDEGGER

Ángel XOLOCOTZI YÁÑEZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

angel.xolocotzi@correo.buap.mx

RESUMEN: La publicación del libro de Anthony Steinbock en 1995 sobre generatividad (*Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*) abrió líneas de investigación que en su momento no contaban con una amplia base documental. La aparición de gran parte de la obra tanto de Edmund Husserl (en *Husserliana*) como de Martin Heidegger (en la *Gesamtausgabe*) en las últimas décadas han confirmado y ampliado lo anticipado por Steinbock, especialmente en lo referente al lugar que ocupa la tematización del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). El presente artículo despliega algunas de las confluencias entre ambos fenomenólogos, especialmente en la década de los años 30 a partir de la meditación histórica. Con ello se busca comprender, por otras vías, no solo la idea de fenomenología generativa, sino a su vez confirmar el hecho de que la empresa fenomenológica efectivamente puede ser aprehendida como un trabajo generacional concreto.

PALABRAS CLAVE: fenomenología generativa, Anthony Steinbock, mundo de la vida, meditación histórica, pensar ontohistórico

ABSTRACT: The publication of Anthony Steinbock's 1995 book on generativity (*Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*) opened lines of research that at the time were not well documented. The publication of much of the work of both Edmund Husserl (in *Husserliana*) and Martin Heidegger (in the *Gesamtausgabe*) in recent decades has confirmed and extended what Steinbock anticipated, especially with regard to the place of the thematization of the “lifeworld” (*Lebenswelt*). The present article unfolds some of the confluences between the two phenomenologists, especially in the 1930s, on the basis of historical meditation. The aim is not only to understand the idea of generative phenomenology in other ways, but also to confirm the fact that the phenomenological enterprise can indeed be apprehended as a concrete generational work.

KEYWORDS: Generative Phenomenology, Anthony Steinbock, Life-world, Historical Meditation, Ontohistorical Thinking

1. Introducción

A través del estudio de la dimensión generativa en la fenomenología de Edmund Husserl encontramos en el camino publicaciones, como la pionera *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*¹ de Anthony Steinbock, que resultan esclarecedoras en torno a aquello dado por sentado como temática propia de la fenomenología en general.

A pesar de que la fenomenología de Husserl no difundió de forma explícita una dimensión generativa, Steinbock ha mostrado fehacientemente la necesidad de tal título en la medida en que trasciende la génesis tal como sí fue desplegada; pues la fenomenología generativa, como aclara Steinbock, no significa “una tercera dimensión metódica” frente a las ya diferenciadas fenomenología genética y estática. De éstas, la una aprehende las vivencias en dirección a la estructura de los fenómenos que aparecen, la otra se introduce en la historia de la conciencia y sus correlatos, mientras que el ámbito generativo —del que versa la fenomenología desde el principio— se distingue debido a “los distintos tipos de fenómenos que se estudian de manera singular”².

¹ Para el presente artículo emplearemos la traducción de este libro, recientemente realizada por Rocío Garcés y Andrés Alonso, bajo el título: *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*.

² Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, ed. y trad. Rocío Garcés y Andrés Alonso, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 394.

En el transcurso de las últimas décadas ha sido abonado el legado fenomenológico con las lecturas y diálogos multilatitudinales, tal es el caso de la atención dada³ a la relación entre Edmund Husserl y Martin Heidegger. El estado actual de publicaciones y acceso a las fuentes permite, a partir de los trabajos de Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, pasando por Klaus Held y Friedrich-Wilhelm von Herrmann hasta llegar a Roberto Walton y Alejandro Vigo⁴, confirmar los intentos de diálogo propuestos al inicio de la fenomenología. Steinbock no es la excepción al caso, ya que en el texto, ahora accesible en español, encontramos indicaciones para la oportunidad de llevar a cabo renovadas revisiones a la luz de la presente situación bibliográfica.

Aun cuando sea lugar común el señalar la discusión en diversos niveles, entre ellos el concerniente a aspectos generativos, que posibilitan los ingentes legados de Husserl y Heidegger; en lo ulterior referiré sólo a aquellos que pudiesen ser relevantes para confirmar lo que Steinbock señaló⁵ sobre la posible interacción entre los fenomenólogos de Friburgo, o sea la “temporalización socio-histórica o la historicidad”⁶.

Destacan en lo analizado por Steinbock, por un lado, las modificaciones de Husserl al tratamiento del “mundo de la vida”; lo que nos remite a la problemática nuclear: su acceso mediante una ontología y una filosofía trascendental. Por otro lado, la coincidencia temporal, en la década de los 30, de dicho tratamiento

³ La importancia del legado tanto en Husserl como en Heidegger no es un asunto secundario, ya que hay que recordar que Husserl publicó en vida solo el 5% de lo escrito (no más de 2,600 páginas); mientras que Heidegger sólo publicó alrededor de una sexta parte de lo redactado. Tanto *Husserliana* como la *Gesamtausgabe* constituyen una fuente imprescindible para pensar aquello bosquejado hace décadas, como es el caso de Steinbock.

⁴ En la época actual, la bibliografía en torno a la relación fenomenológica entre Husserl y Heidegger es inabordable; sin embargo, los autores aquí mencionados han sido consecuentes en proponer puentes que enlazan desde diversos aspectos ambas filosofías.

⁵ *Ibid.*, p. 382.

⁶ Debido a la ausencia de fuentes, durante décadas se transmitió la idea de una cierta ahistoricidad en la fenomenología husserliana. El estado bibliográfico actual descarta esta interpretación. Al respecto puede consultarse el magnífico trabajo de Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la historia*, quien desde 2003 cuestionó el mencionado prejuicio. Tal idea fue difundida inicialmente por H. W. Petzet en 1983 mediante sus *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger* 1929-1976. Ahí se narra la anécdota de que en un viaje de Husserl para dictar conferencias en Londres, este es acompañado al andén de la estación por Heidegger, quien le pregunta sobre la historia, a lo cual Husserl supuestamente habría respondido que la había olvidado (Petzet, H. W. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger*, 1929-1976, trad. Lorenzo Langbehn, Katz, Argentina, 2007, p. 110).

con el giro del pensar heideggeriano; del que destaca además su crítica tanto al carácter limitado de la ontología fundamental como a su unilateral aprehensión de la existencia.

Lo anterior es sostenido en razón de la comunión del llamado “pensar ontohistórico” o “pensar histórico del ser”—en que Heidegger apela a un concepto metafísico de existencia que tematiza lo histórico no partiendo de la fundación de sentido con base en la comprensión del Dasein, sino desde una meditación (*Besinnung*)— con la meditación husseriana del carácter histórico dada al menos desde 1923/24 en su lección sobre filosofía primera y en la conferencia sobre Kant y la filosofía trascendental en 1924 (ambos en HUA VII). Sin embargo, no será hasta una década después cuando encontremos en ambos pensadores elementos de la tematización de lo histórico para destacar aspectos generativos de la fenomenología a partir de lo que nombran “meditación”.

A continuación, abordaremos esto mediante el siguiente despliegue: en primer lugar, haré alusión a la crisis de las ciencias y de la época, lo cual remite de una u otra forma en ambos pensadores a la Modernidad. Posteriormente haré un breve señalamiento a la coincidencia en los respectivos despliegues filosóficos para luego abordar el problema de lo histórico. En ese sentido será necesario hacer una corta referencia a los límites del tratamiento de lo histórico por parte de Heidegger en *Ser y tiempo*. De esa manera se justificará, en su abordaje ontohistórico, el empleo del término ‘meditación’ (*Besinnung*) al que aludimos en el presente texto. De forma conclusiva se harán observaciones al sentido de la meditación histórica durante la década de los 30 en ambos pensadores, en Husserl a partir de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) y en Heidegger a sus tratados del ser, especialmente *Meditación* (1938-39).

2.

En invierno de 1937/38 Martin Heidegger dictó la lección *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*. Al hacer referencia a la situación del momento, especialmente al tematizar el papel de las ciencias, Heidegger alude a la progresividad de lo actual y al hecho de que precisamente por

ello “todas las ciencias se hallan [...] en una crisis”⁷. Dicha “crisis de la ciencia” no remite ni a la falta de representación de sus áreas en las cátedras universitarias ni al hecho de que hasta ese momento la ciencia no estuviese “suficientemente cercana a la vida”. Más bien, dice Heidegger, se trata de otra crisis que no proviene de los acontecimientos de 1918 o 1933, ni siquiera del “vituperado siglo XIX”, sino “del comienzo de la modernidad”.

Ambos filósofos, asumiendo que principia la modernidad con Descartes, enfatizan este parteaguas: Heidegger, en el marco de su historia del ser, y Husserl, en los enfoques de su fenomenología⁸. El motivo de este último, de acuerdo con Steinbock, es que el modo de proceder husserliano remite a Descartes porque ello demuestra en la fenomenología un primer enfoque de carácter “progresivo”, en contraste con uno posterior de carácter “regresivo”. En ese sentido Steinbock analiza en gran parte de su libro como punto de partida al “mundo de la vida”. En la década de los 20 la orientación que toma el método trascendental husserliano deja claro que la apuesta de este no es por la indubitableidad de corte cartesiano, sino por los presupuestos de la experiencia en cuanto tal. Es por ello que, como dice Steinbock, “el método trascendental queda definitivamente transformado”⁹ pues no ocurre su proceder como una reflexión intuitiva inmanente, sino como un preguntar retrospectivo. El nombre que Husserl dará a este proceder es precisamente el elegido como hilo conductor en esta ocasión: *Besinnung*, la meditación misma, una década antes de su mención por parte de Heidegger.

La vía alterna al camino cartesiano que se da en la década de los 20 y que, de acuerdo con Steinbock, “perfila un procedimiento que en los escritos posteriores de *Krisis*, por ejemplo, se respaldará con más convicción”¹⁰, hoy puede relacionarse tanto con las lecciones como con los manuscritos publicados con base en el legado de Husserl¹¹.

⁷ Heidegger, M. *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, trad. Ángel Xolocotzi, Comares, Granada, 2008, p. 52.

⁸ Un trabajo pionero en este sentido es “La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl-Heidegger” de Klaus Held.

⁹ Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 137.

¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹¹ Un trabajo reciente que actualiza lo aquí señalado es el de Javier San Martín y Jesús M. Díaz Álvarez, “Mundo de la vida y curso de la historia”.

Ahora bien, como ya han reconocido múltiples fenomenólogos, Heidegger liga su perspectiva fenomenológica a esta vía husserliana conocida por él de forma directa, a más tardar en 1919, cuando no sólo se convierte en asistente de Husserl, sino que también visita las lecciones sobre naturaleza y espíritu¹² del *Herr Professor*. En esas lecciones, como sabemos, Husserl retoma la posibilidad de una ciencia del mundo de la vida en tanto estética trascendental, la cual, por sus despliegues en torno al ámbito precientífico, será importante para destacar la dimensión preteorética con la que Heidegger hilará poco a poco su propuesta que, años más tarde, caracterizará como ontología fundamental.

Así, el sujeto constituyente de mundo que en ese periodo es visto por Husserl como el sujeto de la actitud natural, arrancado de su tenencia del mundo y tematizado en los diversos respectos en los que esta subjetividad aporta al sentido del mundo¹³; para Heidegger se tratará más bien del *Dasein* en su punto de partida cotidiano, analizado con vistas a su carácter de ser. En ambos sentidos, tanto Husserl como Heidegger plantean la posible tematización en términos de una ciencia, ya fuese la estética trascendental como ciencia del mundo de la vida o la ontología fundamental en tanto ciencia del ser¹⁴.

Esta coincidencia temática de Husserl y Heidegger durante la década de los 20 reincide de nueva cuenta en una modificación a esa visión. El cuidadoso trabajo de Steinbock de 1995, reforzado ahora por la publicación de los volúmenes complementarios a la problemática del mundo de la vida¹⁵, deja ver los diversos niveles y sentidos de esta. Lo que él ahí llama “sentidos provisionales del mundo de la vida” contrasta con los conceptos trascendentales que, de alguna manera, despliegan un desarrollo diferente al de una ontología. Así, lo señalado por Steinbock, apoyándose en los párrafos 37 y 51 de la *Crisis* en donde se plantea el

¹² El contexto de lo sucedido alrededor de Husserl y Heidegger en esa época puede leerse en el artículo del autor “Mundo circundante y mundo de vida en 1919. Contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger”.

¹³ *Ibid.*, p. 138.

¹⁴ Hay que recordar que antes de la “ontología fundamental” Heidegger pretendía consolidar en sus primeras lecciones una “ciencia pre-teorética originaria”. Así lo indicaba en su primer curso como asistente de Husserl en 1919: “Se ha de romper con esta primacía de lo teórico, pero no con el propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teórico” (Heidegger, M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005, p. 70).

¹⁵ Véase *Hua XXIX* y *XXXIX*.

paso de una ontología del mundo de la vida a una fenomenología trascendental del mundo de la vida¹⁶, coincide con el propio giro crítico de Heidegger, también en la década de los 30, a su ontología fundamental ampliamente conocido, su *Kehre*. Baste recordar que en una carta de Heidegger a Podewils, menciona el filósofo al año de 1930 como el “año de crisis de su pensar”¹⁷.

No es casual que en la década de los 30 encontremos no sólo una crítica a la ontología, sino el despliegue del análisis sobre la crisis de Occidente y, por ende, la necesidad de pensar su carácter histórico; pues si partimos de que la generatividad es tanto el proceso de “generación” como aquel que tiene lugar por encima de las “generaciones”, nos vemos inevitablemente remitidos al proceso específico del movimiento histórico y social¹⁸.

La remisión actual a las fuentes ha develado el desconocimiento que Heidegger y muchos otros tenían del tratamiento del mundo de la vida por parte de Husserl. Quizás, como ya anticipamos, Heidegger se quedó con la idea de una “ontología del mundo de la vida” sin tener conocimiento de los accesos posteriores a una fenomenología trascendental que más que abarcar la mencionada ontología, permitiera también desplegar problemas centrales de la generatividad, como el ámbito de lo histórico. Entre 1966 y 1974 se puede evidenciar la ausencia de convencimiento en Heidegger sobre un origen propio y abarcante de lo histórico en la tematización de Husserl del “mundo de la vida”. Esto lo sabemos a partir de los diálogos del 3 de marzo de 1966 con Medard Boss en Zollikon y en una carta a Jean Beaufret, fechada el 30 de marzo de 1974; Heidegger primero cuestiona la originalidad de Husserl al señalar que “[...] después de la publicación de *Ser y tiempo* (1927) Husserl abandonó en cierta forma su posición cartesiana. Desde 1930 aparece en sus manuscritos el título “mundo de vida”¹⁹; lo que sugiere “[...] que la ‘Crisis’ no resultó orgánicamente de la propia obra

¹⁶ Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 156ss.

¹⁷ Carta del 4 de julio de 1956, inédita, albergada en el Archivo de la Academia Bávara de las Bellas Artes, Carpeta AI. La *Kehre* heideggeriana ha dado mucho para escribir en las últimas décadas, incluso hay un texto de J. Grondin (1987) que discute en torno a la fecha de su concreción. La apertura a los archivos y la publicación de casi la totalidad de la *Gesamtausgabe*, incluyendo los Cuadernos negros, permite actualmente datar como posible fecha del “giro” el año en el que Heidegger rompe con el proyecto de *Ser y tiempo*, es decir, 1932, aunque él mismo señale en cartas como la citada, 1930 como el año del giro del camino.

¹⁸ *Ibid.*, p. 258-259.

¹⁹ Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon*, trad. A. Xolocotzi, Herder, Barcelona, 2013, p. 224.

de Husserl, sino que fue forzada desde afuera mediante la publicación de *Ser y tiempo*²⁰. A esto súmese la aseveración realizada en un seminario en 1968, donde Heidegger indica que la cuestión del “mundo de la vida” y la historicidad remiten a “intentos de una confrontación con ‘Ser y tiempo’ que estuvo condicionada por el hecho de que Husserl durante largo tiempo ha negado toda intervención de la tradición histórica en el planteamiento de cuestiones de la filosofía”²¹.

Más allá de la falta de accesos y visión documental en torno a la pluralidad de caminos fenomenológicos en Husserl, queda claro, por lo que ahora podemos constatar en los *Cuadernos negros*, que Heidegger cuestiona²² precisamente el carácter científico de la fenomenología husserliana a partir de la supuesta ausencia de estructuras que alcancen a aprehender plenamente el ámbito histórico. Por ello, la crítica a la científicidad de la fenomenología coincide con la crítica a los alcances de lo histórico en su propio planteamiento ontológico fundamental, puesto que la ontología misma fue considerada en la lección de 1927 *Problemas fundamentales de la fenomenología* como la “ciencia crítica y trascendental del ser”; donde ciencia “es un tipo de conocimiento con vista al estar-develado como tal”²³. Si esto puede ser uno de los motivos que incitaron el giro del pensar heideggeriano, entonces conviene revisar brevemente algunos aspectos de lo histórico desplegados en *Ser y tiempo* para así divisar después la tematización ontohistórica al respecto y su cercanía a lo planteado por Husserl en torno a lo histórico.

²⁰ La carta inédita, albergada en el Archivo Literario de Marbach reza: La temática del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) es un asunto muy enmarañado y consiste en el intento imposible de encerrar a la “análítica del Dasein”, determinada a partir de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, dentro de la ciencia absoluta del ego trascendental, [bajo] el título “mundo de la vida”. Él requiere un tratamiento especial porque estoy convencido de que la “Crisis” no resultó orgánicamente de la propia obra de Husserl, sino que fue forzada desde afuera mediante la publicación de *Ser y tiempo*. Yo creo que Fink estuvo inmiscuido de modo esencial en este “desarrollo” de Husserl (traducción propia).

²¹ GA 14, pp. 148-ss.

²² De ese modo se entiende la referencia que Heidegger inscribe en *Reflexiones II* en torno a las tres “tentaciones” que circundaron *Ser y tiempo*, donde la “científicidad” de la fenomenología es una de ellas, a saber: “1) la postura de ‘fundamentación’ a partir del neokantianismo; 2) lo ‘existencial’: Kierkegaard, Dilthey; 3) la ‘científicidad’: fenomenología. A partir de aquí se *define* también la ‘idea de destrucción’”. (Heidegger, M. *Cuadernos negros (1931-1938. Reflexiones II-VI)*, trad. Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2015, p. 67).

²³ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000, p. 381.

3.

La historicidad en tanto “elaboración más concreta de la temporalidad” es tematizada por Heidegger, así lo deja ver la introducción a *Ser y tiempo*, como una preparación para la segunda mitad no publicada del libro, que como sabemos correspondía a una visión histórica²⁴. Para ello se requería justificar la relación entre la historiografía y la historia.

En la búsqueda del carácter integral del Dasein se hace necesaria la tematización de la historicidad; sin embargo, tratándose de una elaboración de la temporalidad, ésta debe ser el punto de partida para el análisis. Es decir, el nexo de vida a partir del cual se piensa la integridad del Dasein, abarcante de la trama de la vida en su duración entre el nacimiento y la muerte, no puede ser aprehendido a partir de un carácter ajeno a la existencia. Por esta razón, en el párrafo 72 es mencionada “la movilidad específica de la existencia” como acontecer del Dasein (*Geschehen*). Tal acontecer posibilitará pensar el carácter histórico del Dasein mismo. Sin embargo, ya desde las primeras versiones de *Ser y tiempo* en lo expuesto al respecto, a decir del manuscrito de 1924 sobre el concepto del tiempo y la lección de 1925 sobre los prolegómenos para la historia del concepto del tiempo, Heidegger enfatizará la diferencia entre historia (*Geschichte*) y la ciencia histórica o la narración de esta en tanto historiografía (*Historie*)²⁵. Lo que a la postre en *Ser y tiempo* se indica con claridad —y en coherencia con el hilo conductor de su ontología fundamental— que la historiografía se fundamenta en la historia: “La historiografía [...] sólo es posible, en cuanto modo de ser del Dasein cuestionante, porque este último está determinado, en el fondo de su ser, por la historicidad”²⁶.

²⁴ Por lo menos eso deja ver el párrafo 8 de *Ser y tiempo* en donde el libro está planeado en una parte sistemática y una histórica. Como sabemos y como bien narra von Herrmann (1997), el único escrito que se publicó contiene la primera y segunda secciones de la parte sistemática. La tercera sección y la parte histórica fueron destruidas, de acuerdo con lo que el propio Heidegger apunta en una inscripción en sus *Cuadernos negros*: “Desde luego que el tercer apartado de la primera parte, acerca de ‘Tiempo y ser’, que en la primera versión es insuficiente, habría que destruirlo” (Heidegger, M. *Cuadernos negros (1931-1938. Reflexiones II-VI)*, Trotta, Madrid, 2015, p. 213).

²⁵ El tratado *El concepto de tiempo* (1924) y la lección *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925) constituyen la primera y segunda versión, respectivamente, del tratado final redactado en 1926 y publicado en 1927 como *Ser y tiempo*. La historia de estas versiones puede leerse en el texto de von Herrmann *La segunda mitad de Ser y tiempo* (1997).

²⁶ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p. 41.

Si se pregunta por el origen mismo de la historicidad del Dasein, Heidegger remite al carácter propio del Dasein. Tal como señala en los párrafos 27 y 64 de *Ser y tiempo*, lo impropio (*uneigentlich*) no es otra cosa que una modificación existencial de lo propio (*eigentlich*)²⁷. Lo que sea el Dasein en sentido estricto es aquello marcado por la propiedad, es decir, aquello desplegado como la resolución precursora en que el Dasein se comprende arrojado por su poder ser finito, asumiendo por completo su facticidad. Es el retrotraerse del uno y del estado de publicidad gobernado por el “así se hace”, el hecho de ser mera posibilidad lo que conduce al Dasein a “entrar en la posibilidad de hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo”²⁸. No obstante, tiene que hacerlo como “ser-en-el-mundo” que encuentra posibilidades ya dadas y no producidas libremente. De la asunción de su facticidad en tanto herencia, se abre a las posibilidades de contenido²⁹: “hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”³⁰. En *Ser y tiempo* Heidegger resume esto bajo el nombre de “destino” (*Schicksal*); con lo que pretende justificar el carácter histórico común del Dasein en su coexistencia: “Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano”³¹. Por ello, la acotación del “acontecer pleno y propio del Dasein”³² se entiende a partir del propio carácter histórico en su generación.

Evidentemente, como ya han advertido algunos intérpretes, lo recién señalado, incluyendo también la remisión a Wilhelm Dilthey, suscita múltiples interrogantes. ¿Cómo puede entenderse el sentido histórico del destino? ¿Qué papel juegan en ello las generaciones? ¿Cómo puede hablarse de lo histórico plenamente más allá de la comprensión propia del Dasein?

²⁷ Una profundización sobre la relación entre una apropiación propia e impropia la realiza el autor en el escrito: “Apropiación ontológico-fundamental y apropiación onto-histórica en Martin Heidegger” (2020).

²⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 280.

²⁹ Al hablar de “posibilidades de contenido” se busca diferenciar de “posibilidades modales” como sería la propiedad e impropiedad ya mencionadas. Desde sus primeras lecciones en Friburgo, Heidegger buscó diferenciar las posibilidades de la vida fáctica especialmente a través de la mencionada nomenclatura en tanto *Vollzugsmöglichkeiten* y *Gehaltsmöglichkeiten*.

³⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 397.

³¹ *Ibid.*, p. 398.

³² *Ibid.*, p. 398.

Todas estas preguntas quedaron en medio de su despliegue porque, como ya anticipamos, el objetivo de Heidegger en los análisis de *Ser y tiempo*³³ era lograr una preparación en su momento aclaratoria de “la tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía”³⁴.

El hecho de que la parte histórica de *Ser y tiempo* no haya sido publicada, truncó el objetivo del análisis de lo histórico tal cual fue bosquejado. Lo que dará pauta a repensar lo histórico más allá del objetivo planteado en *Ser y tiempo*. Un primer guiño sucede dos años tras la publicación de su *opus magnum*, en su libro sobre Kant de 1929 (*Kant y el problema de la metafísica*); ahí Heidegger, a partir de aquello señalado en el parágrafo 74 de *Ser y tiempo* de la asignación de *superioridad de poder* (*Übermacht*), aclara la posibilidad del destino de la libertad finita del Dasein para asumir en ella la *impotencia* (*Ohnmacht*) de su estar abandonado a sí mismo³⁵.

En los textos de tránsito hacia el pensar ontohistórico, como en su libro sobre Kant, Heidegger ahonda sobre el sentido de la finitud aclarando que ésta no consiste en una determinación límite de la razón humana o la imposibilidad de una intuición creadora, sino que se trata de la asignación a la comprensión de ser; lo que implica que “solo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente”³⁶. De esta forma, la interpretación de la historicidad del Dasein es enmarcada en la conjunción de la asignación impotente (*Ohnmacht*) al Dasein del abandono de sí en la contingencia de lo ente y de su asignación de superioridad de poder (*Übermacht*) a la comprensión del ser. A partir de la finitud del Dasein, donde la superioridad del poder de la comprensión del ser asume la impotencia del estar abandonado a sí mismo en “las contingencias de la situación abierta” de la existencia³⁷, es propiamente comprendido el *destino* del Dasein en tanto histórico.

³³ Conviene señalar que a la par de la publicación de la *Gesamtausgabe* se ha dado también una renovada lectura de *Ser y tiempo* que permite la aprehensión de ciertos niveles de tematización en donde no solo quedan claro los objetivos y alcances de lo publicado, sino que permiten divisar aquello planteado a otro nivel y que pudo haber sido retomado posteriormente, ese es el caso de lo histórico. Véase al respecto Heinz, M. y Bender, T. (eds) “*Sein und Zeit*” neu verhandelt. *Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Meiner, Hamburgo, 2019.

³⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 404.

³⁵ *Ibid.*, p. 397-ss.

³⁶ Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher, FCE, CDMX, 1996, p. 192.

³⁷ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 398.

Precisamente esa línea interpretativa, cuyo hilo conductor era la superioridad del poder de la comprensión de ser sobre lo histórico, será cuestionada por muchos fenomenólogos. De modo ejemplar encontramos aquello que muchos años después señalara Jan Patocka en algunas cartas:

Pero creo que tampoco es posible una filosofía de la historia a partir de él [Heidegger], porque el Dasein sí es histórico, pero la tradición óntica y su continuidad le son indiferentes. La esencia del ser humano se distingue del ser de las cosas, tal y como señala Heidegger, en tanto que el ser humano es comprensor de ser [...] Ahora bien, dije en mi carta de ayer que no es conveniente, con Heidegger, “estirar” la comprensión del ser del Dasein únicamente a través de la comprensión de su ser, es decir, concebirlo de tal manera que toda comprensión del ser sólo se fundamente en la comprensión del Dasein en sí mismo. Esto no quiere decir que sea posible una comprensión del ser (o más bien una patencia del ser) no mediada por el Dasein. Más bien, puesto que el Dasein es, al fin y al cabo, ser-en-el-mundo, esta comprensión del propio ser debe ir acompañada al mismo tiempo de horizontes no desarrollados, pero explicables, que pueden desplegarse hasta el infinito, comparables al “tema del mundo de la vida” de Husserl³⁸.

Como indicamos al inicio, la obra continuada de los fenomenólogos, apoyada ahora por la publicación de los legados, posibilita revisitar los giros realizados en la marcha y contrastar lo pensado, en este caso, por Husserl y por Heidegger. Tenemos pues que, los límites de la tematización de lo histórico por parte de Heidegger, en *Ser y tiempo*, concuerdan no sólo con su crítica a la ontología fundamental en tanto ciencia —como ya anticipamos— sino que también recuperamos el cuestionamiento al preponderante papel de la comprensión para la determinación de la finitud del Dasein, y necesariamente, de su modo de ser, o sea la existencia. Pues Heidegger de hecho reconoce que a lo largo de *Ser y tiempo*, se usa en múltiples ocasiones el término “existencia” como sinónimo de “comprensión”³⁹.

³⁸ Carta de Patocka a Michalski del 31 de mayo/1 de junio de 1973, cf. Patocka, J. “Briefe an Krzysztof Michalski” en *Studia Phaenomenologica* VII, 2007, p. 101.

³⁹ Es significativo el inicio del párrafo 64 de *Ser y tiempo*, “Cuidado y mismidad”, porque inicia con la mención de los momentos constitutivos del cuidado, en donde el primero lo constituye la “existencialidad”. A ello Heidegger añade una nota marginal en donde indica lo siguiente: “Existencia significa: 1. Todo el ser del Dasein; 2. Solamente el ‘comprender’” (Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 332).

En una de las anotaciones posterior registrada en los *Cuadernos negros*, Heidegger señala que “Aquí resulta esencial, entre otras cosas, transformar el concepto de *existencia* de un concepto *existencial* en un concepto metafísico”⁴⁰. En esta dirección, nuestro autor explicita que la experiencia fundamental de su pensar no puede entenderse desde parcialidades ya que “no permite que *uno solo* de los ámbitos de lo ente se lo decrete exclusivamente como el normativo o el sustentante [...]. Tampoco considera resuelta la apertura ni la articulación de los ámbitos de lo ente que usualmente resultan tradicionales, sino que persiste en ese ‘entre’ (*Zwischen*) que, quedando oculto él mismo, saca al descubierto la disposición para el otro inicio”⁴¹.

Ahora bien, si el carácter histórico del Dasein en tanto destino y posibilidad de las generaciones hunde su origen en la superioridad del poder de la comprensión, resulta entonces coherente que a la transformación que va del concepto existencial de existencia al metafísico, corresponda también una transformación de la determinación de lo histórico, más allá del señalamiento planteado en *Ser y tiempo*.

La cuestión de lo histórico en el pensar de la historia del ser, desplegado por Heidegger en la década de los 30, presenta al menos dos diferencias con la ontología fundamental. En primera instancia, la tematización de lo histórico no busca sentar las bases para una posible destrucción historiográfica y, en segundo término, lo histórico no queda restringido a lo determinado desde la mera comprensión.

Así, encontramos en los planteamientos de Heidegger la necesidad de visualizar un origen diferente para la historia, distante de lo planteado en *Ser y tiempo* sobre la base histórica de la historiografía, pues en la ontología fundamental esta era interpretada en su carácter derivado. Tanto en los tratados de la historia del ser como en los *Cuadernos negros*, Heidegger deja ver ese punto. En *Reflexiones VII*, en 1938, así lo aclara: “[...] la historiografía nunca es el “opuesto” de la historia. Ambas tienen esencias tan distintas que ni siquiera se las pone en una

⁴⁰ Heidegger, M. *Cuadernos negros (1931-1938. Reflexiones II-VI)*, Trotta, Madrid, 2015, p. 192.

⁴¹ *Ibid.*, p. 196.

oposición”⁴². Por ello, en otras anotaciones Heidegger hará una auto-interpretación de lo planteado en *Ser y tiempo*:

Durante mucho tiempo me resistí a ese conocimiento – que aflora desde mi preguntar la pregunta por la diferencia de ser – de que la técnica y la historiografía son lo mismo en un sentido metafísico, pues yo aún me pensaba que la historiografía había echado raíces más profundas en la propia historia (cf. *Ser y tiempo*) (Cuadernos negros (1938-1939). Reflexiones VII-XI, pp. 201s.). / Por eso, la repulsión de lo “historiográfico” (cf. La “destrucción” en *Ser y tiempo*) solo resulta esencial cuando la porta y la guía una *meditación actuante*, y para un pensar esencial esto significa: cuando la posición fundamental del ser humano en medio de lo ente en su conjunto se convierte en una *decisión* [...]⁴³.

Esto evidentemente conduce a retomar la existencia del Dasein en su dimensión metafísica, que no es otra cosa que la dimensión histórica en su propio origen. Tal como se anuncia en la última cita, es menester de una *meditación actuante* la posibilidad de aprehender lo histórico en un origen diferenciado de lo historiográfico, es decir, en torno a un movimiento interno de la propia historia. Como sabemos, y bien destaca Steinbock, el término meditación (*Besinnung*), que cita Heidegger, fue empleado por Husserl desde la década de los 20. Vemos eso para poder divisar la concordancia entre los pensadores en la década inmediata.

4.

Si retornamos a Husserl, percibimos que la pregunta por la génesis toma como uno de sus puntos de partida la génesis desde la perspectiva ontológica. Eso lleva entonces al planteamiento de una meditación retrospectiva. De esa forma, como enfatiza Steinbock, la estructura ontológica ligada a la fenomenología estática funge como “hilo conductor de la pregunta retrospectiva por la génesis”⁴⁴.

⁴² Heidegger, M. *Cuadernos negros (1938-1939). Reflexiones VII-XI*, trad. Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2017, p. 98.

⁴³ Heidegger, M. *Cuadernos negros (1931-1938. Reflexiones II-VI)*, Trotta, Madrid, 2015, p. 258 [Cursivas mías].

⁴⁴ HUA XV, p. 617/ Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 133.

Si nos apagamos al abordaje de Steinbock sobre el movimiento regresivo de la fenomenología, hallamos un término clave que, como ya anticipamos, puede aproximarse a lo desplegado por Heidegger. Se trata del término “meditación” (*Besinnung*) y las palabras relacionadas con éste (*Selbstbesinnung*, *Vorbesinnung*, etc.). Steinbock refiere a dos momentos importantes en el abordaje del término por parte de Husserl, uno alrededor de su curso *Filosofía primera* y del texto sobre “Kant y a la idea de la filosofía trascendental”, es decir, respectivamente alrededor de 1924 y una década después en el contexto de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Veamos esto.

Desde el inicio de la lección sobre filosofía primera, Husserl alude a la necesidad de una “profunda meditación” de las fuentes que han motivado la situación espiritual del momento así como de “la entera estructura espiritual de esa humanidad que se esfuerza sin tregua en un obrar espiritual tipificado y anquilosado”⁴⁵. Para Husserl es evidente desde el comienzo de su lección que tal meditación “solo adquiere completa claridad cuando se la realiza a partir de la historia (*Geschichte*), que, interpretada desde el presente, esclarece a su vez y de manera totalmente comprensible ese presente”⁴⁶. Por ello es necesaria esa “mirada histórica retrospectiva” (*historische Rückblick*).

En el ciclo histórico que Husserl despliega durante las primeras 27 lecciones donde por vez primera busca reconstruir la historia del pensar filosófico como búsqueda de la filosofía primera de la que sabemos se exige la reducción fenomenológica como presupuesto y su cumplimiento. El camino andado de Platón hacia Kant enfatiza la importancia de la meditación. En su texto sobre Kant, Husserl indica que “Una filosofía, y ante todo la ‘*primera*’ de todas las filosofías, que debe capacitar para una ‘crítica’ de todos y cada uno de los rendimientos de la razón, tiene que ir hasta el final en las auto meditaciones metódicas”⁴⁷. Por eso en un anexo a una de las lecciones sobre Kant, Husserl indica que “parte de la esencia de la filosofía es que no inicia de forma ingenua, sino con una meditación sobre un inicio radical, de una ciencia radical, una ciencia última o incondicional, o sin presupuestos, y que entonces se inicia a sí misma dándose

⁴⁵ Hua VII, p. 7/ Husserl, E. *Filosofía primera* (1923/24), trad. Rosa Elena Santos, Editorial Norma, Bogotá, 1998, p.19 [Traducción modificada].

⁴⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁷ Hua VII, p. 237/ Husserl, E. “Kant y la idea de la filosofía trascendental” (1924), trad. Teresa Padilla en *Textos breves de Husserl*, Sígueme, Salamanca, 2019, p. 435.

el inicio necesario como necesario. La filosofía sólo puede entrar en la vida con una meditación (*Besinnung*) y un inicio (*Anfang*)”⁴⁸.

Steinbock enfatiza la importancia de la mencionada meditación no solo en el sentido histórico, sino en el sentido metódico en tanto, como bien señala, ella no remite a una reflexión intuitiva inmanente, sino más bien se trata de una reflexión que “da un paso atrás hacia el mundo que se da por sentado en la experiencia”⁴⁹, de modo que, el método trascendental queda así definitivamente transformado. Esta transformación sabemos que se explicita una década después en lo expuesto por Husserl en su *Crisis*. A pesar del seguimiento exegético que pudiese hacerse del término en las publicaciones de los textos complementarios sobre la *Crisis*, especialmente Hua XXIX y XXXIX, conviene recordar lo señalado en la *Crisis* al respecto.

La primera mención de Husserl en el parágrafo 7 de la *Crisis* recuerda la introducción realizada en su filosofía primera. En ambos casos Husserl refiere a una crisis y la necesidad de meditar al respecto: “Nuestra primera meditación (*Besinnung*) nos ha hecho reconocer como hecho nocivo no sólo la situación fáctica presente y su indigencia, también nos ha recordado que nosotros, como filósofos, somos *herederos* del pasado en cuanto a la posición de fines que indica la palabra ‘filosofía’, en cuanto a conceptos, problemas, en cuanto a métodos”⁵⁰.

Es bien conocido que el despliegue realizado por Husserl para tematizar la crisis remite a la idealización del mundo llevada a cabo por la ciencia moderna y cuyo núcleo es pensado aquí inicialmente en referencia a Galileo y a Descartes, y en textos paralelos, como el traducido en español como “La tierra no se mueve” (1934), el énfasis recae en Copérnico⁵¹.

En la caracterización metódica de la exposición del famoso parágrafo 9 de la *Crisis*, Husserl señala que la meditación histórica en la que se ha introducido para alcanzar una autocomprensión de la situación filosófica exige la claridad

⁴⁸ *Ibid.*, p. 375.

⁴⁹ Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 136.

⁵⁰ Hua VI, p. 16/ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 61 [Traducción modificada].

⁵¹ Recordemos que se trata del texto escrito originalmente bajo el título: „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, publicado en *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, (1940, p. 307-325).

“respecto del *origen del espíritu moderno*”⁵², por ello la “consideración y crítica histórica se debe “proceder a partir de *Galileo* (e igualmente poco después, de *Descartes*)”⁵³. Sin embargo, esta meditación no es exclusivamente histórica en un sentido que revise la historia de la filosofía, sino que surge a causa del “colapso” de la ciencia misma que, dicho sea por Husserl, trata de ser “una meditación de nosotros mismos”⁵⁴.

5.

De la necesidad de una meditación de carácter histórico surgida principalmente a partir de una crisis cuyo análisis directo remite a la modernidad, se patentizan las coincidencias entre Husserl y Heidegger alrededor de la década de los años 30. Tanto en los tratados de la historia del ser, como en las lecciones y *Cuadernos negros* de esos años, se delinea aquello que Heidegger pretende destacar, especialmente como consecuencia de lo modificado a partir de su ontología fundamental.

Como ya señalamos, lo pensado como destino en *Ser y tiempo* conjunta la superioridad de poder de la comprensión de ser y la impotencia de la contingencia de lo ente en el abandono a sí mismo. En los *Aportes a la filosofía*, texto nuclear del pensar ontohistórico, Heidegger remitirá al esquema proyector de la comprensión y del fáctico abandono a sí mismo de la siguiente forma: “La inauguración a través del proyecto es sólo tal cuando sucede *como experiencia del estar arrojado* y con ello de la pertenencia al ser. [...] Pero el estar arrojado se atestigua, y se atestigua sólo en los acaecimientos fundamentales de *la oculta historia del ser* y a saber para nosotros sobre todo en la indigencia [*Not*] del abandono del ser y en la necesidad de *decisión*”⁵⁵.

La experiencia de la pertenencia al ser y la atestiguación en la historia del ser dejan ver la necesidad de la transformación del concepto existencial de existencia en uno de carácter metafísico, ya que, como se puede ver, *Dasein* y *metafísica* no

⁵² Hua VI, p. 16/ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 100.

⁵³ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 101 [Traducción modificada].

⁵⁵ Heidegger, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 197 [Cursivas mías].

son dos temas filosóficos, sino precisamente la relación de ser del ser humano vista por un lado como pertenencia al ser, *Dasein*, y visto por otro lado como atestiguación en la historia, *metafísica*. En esto consiste el “giro” de la filosofía heideggeriana, donde el ámbito que destaca es la concepción de la filosofía en su carácter histórico. Por ello señala Heidegger que la historia del ser es sólo “[...] el nombre para el intento de volver a poner la verdad del ser [*Seyn*] como acaecimiento en la palabra del pensar [...]”⁵⁶. Con historia, *Geschichte*, del ser no se mientan momentos historiográficos en una sucesión cronológica, sino el acaecer mismo: “Lo *histórico* no significa la forma de aprehender ni explorar, sino el *acaecer mismo*”⁵⁷.

La meditación histórica que busca develar el acaecer en la propuesta heideggeriana coincide⁵⁸ con lo desplegado por Husserl en esos años al enfatizar la necesidad de tal meditación en que, a diferencia de lo historiográfico, lo determinante sea la remisión al ocultamiento del sentido histórico y a la necesidad de decisión. Husserl lo señala así en la *Crisis*:

Una meditación retrospectiva histórica (*historisch*) como esta que estamos examinando es, pues, efectivamente la más profunda meditación de sí mismo hacia una comprensión de sí mismo, hacia aquello hacia lo que propiamente se quiere ir, hacia lo que se es como ser histórico. La meditación de sí mismo sirve a decisión y ella quiere decir aquí naturalmente, al mismo tiempo continuación de la tarea más propia, que de ahora en adelante es comprendida a partir de aquella meditación histórica y tarea elucidada, que en el presente nos es encomendada en común a nosotros⁵⁹.

Para Husserl tal meditación es introducida por las preguntas retrospectivas; mientras que en Heidegger se trata de un preguntar más inicial. En Husserl el paso a la meditación significa “hacer que reviva en su sentido histórico oculto

⁵⁶ Heidegger, M. *La historia del ser*, trad. Dina V. Picotti, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, p. 21 [Traducción modificada].

⁵⁷ Heidegger, M. *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, trad. Ángel Xolocotzi, Comares, Granada, 2008, p.40.

⁵⁸ Conviene aclarar que la reflexión presente en torno al sentido de lo histórico y sus posibles relaciones en Husserl y Heidegger no necesariamente se apegan a la diferencia en los términos *Geschichte* y *Historie*.

⁵⁹ Hua VI, p. 73/ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p 115.

la conceptualidad sedimentada”⁶⁰; mientras que en Heidegger un aspecto de la meditación en el preguntar más inicial significa “saltar a la hasta ahora oculta historia del ser [*Seyn*] y con ello concebir la historia misma en totalidad más esencialmente que todo tipo de historiografía”⁶¹.

Sería apresurado decir que ambos fenomenólogos se refieren a lo mismo pura y simplemente; queda claro sin embargo, que el énfasis en la crisis de las ciencias y su referencia a la Modernidad conducen a la tematización de lo histórico en donde coinciden en la remisión a un carácter inicial con aproximaciones de diverso rango. Husserl divisa que el horizonte problemático derivado de la crisis produce una nueva dimensión que “solo se abre por una meditación sobre ese mundo de la vida y sobre los seres humanos como sus sujetos, y solo se podrá hacer manifiesta cuando hayamos avanzado mucho más en el esclarecimiento del desarrollo histórico (*geschichtlich*) según sus fuerzas impulsoras más íntimas”⁶². Así, la intimidad de la meditación logra aprehender el carácter histórico de occidente y el consecuente esclarecimiento de la motivación originaria de la historia. Análogamente ello conduce a la necesidad de decidir el rumbo de la actualidad, desde una consideración histórica, así Heidegger insiste en que “la meditación, como la unidad originaria, forzada y retenida por la decisión, de ese saber histórico y de este interrogar, solo prepara la decisión”⁶³.

6. Conclusión

A lo largo de las últimas décadas se han confirmado múltiples señalamientos indicados por Anthony Steinbock en 1995. Uno de ellos es el ejercicio generacional en el que se ha llevado a cabo la fenomenología y que se ha ido complementando con las publicaciones de los legados. En ese marco se puede entender el punto que señaló Steinbock en alguna de sus observaciones conclusivas sobre el hecho de no subestimar “la influencia que tanto Dilthey como Heidegger ejercieron o podrían haber ejercido en el pensamiento de Husserl a la altura de

⁶⁰ *Ibid.*, p. 73/p. 114.

⁶¹ Heidegger, M. *Meditación*, trad. Dina V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 36.

⁶² Hua VI, p. 54/ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 96.

⁶³ Heidegger, M. *Meditación*, Buenos Aires, 2006, p. 36.

la década de 1930”⁶⁴. Sabemos que esa línea ha sido examinada y enriquecida gracias a la publicación de los legados, concretamente de los volúmenes XXIX y XXXIX de *Husserliana*. Sin embargo, como han enfatizado autores como Held y Walton, también pueden destacarse coincidencias en los respectivos modos de abordar los problemas, lo que por un lado refuerza el regreso a las cosas mismas en términos fenomenológicos, entreviendo cierta permeabilidad en los impulsos recibidos hacia ambas direcciones.

De esa forma puede entenderse entonces la asimilación ontológica del “mundo de la vida” llevada a cabo por Heidegger en su “ser-en-el-mundo” y, a su vez, la inicial buena recepción que tuvo este tratamiento con sus problemáticas en Husserl; por lo menos así lo manifiesta el maestro en aquella famosa carta a Mahnke de finales de 1927 en donde acepta estar “gratamente sorprendido” por las “profundas intuiciones” contenidas en *Ser y tiempo*⁶⁵.

El despliegue de ámbitos de lo que en Husserl corresponde a la protohistoria, y que tanto Held como Walton han destacado ampliamente, apertura a su vez otro espacio de diálogo, también al inicio de la década de los 30, entre los fenomenólogos de Friburgo, especialmente la tematización de la tierra y cielo con Husserl, y de la tierra y el mundo con Heidegger. El punto que aquí hemos tratado en torno a la meditación histórica es otro más de los posibles momentos del diálogo póstumo. Lo desplegado en estas líneas busca contribuir de cierta manera al trabajo generacional que se realiza en el ámbito fenomenológico.

El intento realizado deja ver no sólo las críticas tanto de Husserl como de Heidegger a un planteamiento ontológico, sino que sus respectivas propuestas buscan aprehender los fenómenos en su abismalidad. La revisión por Heidegger hecha al alcance de la finitud del *Dasein* en el marco de *Ser y tiempo* exigió posteriormente la necesidad de transformar el concepto existencial de existencia por uno metafísico aperturiente de la dimensión histórica tanto en su forma como en su alcance.

Tal como ha reforzado Walton, y más allá del “isomorfismo estructural” planteado por Mohanty, entre Husserl y Heidegger hay puntos de convergencia que conducen a una “común indagación de un sentido interior de la historia

⁶⁴ Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 378.

⁶⁵ Husserl, E. *Briefwechsel, Band III: Die Göttinger Schule*, Kluwer, Dordrecht, 1994, p. 462.

más allá de la exterioridad de los hechos”⁶⁶. Precisamente esto último señalado por Walton y anunciado por Steinbock es el camino que decidimos explorar en esta aproximación.

Conviene, por último, señalar que el trabajo de Steinbock ocupa un lugar en la historia de la fenomenología no sólo por los caminos ya abiertos y por los cuales han transitado cientos de investigadores, sino porque en esta dimensión histórica a la que nos hemos acercado, lo tematizado provino de lo futuro y delineó el camino, incluso sin las fuentes con las que ahora contamos. Nos recuerda eso que Heidegger señala: “Lo histórico no es lo pasado, tampoco lo presente, sino lo *futuro*, aquello que está puesto en la voluntad, en la expectativa, en la preocupación. Eso no se deja considerar, sino que debemos meditar al respecto”⁶⁷.

Bibliografía

- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED ediciones, Madrid, 2003.
- .; San Martín, J. “Mundo de la vida y curso de la historia”, en Agustín Serrano de Haro, *Guía Comares de Husserl*, Comares, Granada, 2021, p. 219- 242.
- GRONDIN, J. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, Paris, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher, FCE, CDMX, 1996.
- . *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000.
- . *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- . *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003.
- . *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005.
- . *Meditación*, trad. Dina V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2006.

⁶⁶ Walton, R. *Horizonticidad e historicidad*, Editorial Aula de Humanidades, Bogotá, 2019, p. 248.

⁶⁷ Heidegger, M. *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, Comares, Granada, 2008, p. 40.

- . *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspinza, Madrid, Alianza, 2006.
- . *El concepto de tiempo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2008.
- . *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, trad. Ángel Xolocotzi, Comares, Granada, 2008.
- . *La historia del ser*, trad. Dina V. Picotti, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011.
- . *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi, Herder, Barcelona, 2013.
- . *Cuadernos negros (1931-1938. Reflexiones II-VI)*, trad. Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2015.
- . *Cuadernos negros (1938-1939). Reflexiones VII-XI*, trad. Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2017.
- HEINZ, M.; BENDER, T. (eds), “Sein und Zeit” neu verhandelt. *Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Meiner, Hamburgo, 2019.
- HELD, K. “La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acaerca de la relación Husserl-Heidegger” en A. Xolocotzi, *Hermenéutica y fenomenología*. Primer Coloquio, Universidad Iberoamericana, CDMX, 2003, p. 15.30.
- HERRMANN VON, F.-W. *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1997.
- HUSSERL, E. „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, en Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, New York, 1940, p. 307-326.
- . [HUA VI] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Walter Biemel (ed.), Nijhoff, Den Haag, 1954.
- . [HUA VII] *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, R. Boehm (ed.), Nijhoff, Dordrecht, 1954.
- . [HUA XV] *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*, Kern Iso (ed.), Nijhoff, Den Haag, 1973.
- . [HUA DOK III/3] *Briefwechsel, Die Göttinger Schule*, Kluwer, Dordrecht, 1994.
- . *La tierra no se mueve*, trad. Agustín serrano de Haro, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995.
- . [HUA XXIX] *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Kluwer, Dordrecht, 1993.
- . *Filosofía primera (1923/24)*, trad. Rosa Elena Santos, Editorial Norma, Bogotá, 1998.

- . [HUA XXXIX] *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Sowa Rochus (ed.), Springer, Dordrecht, 2008.
 - . *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Prometeo, Buenos Aires, 2008.
 - . “Kant y la idea de la filosofía trascendental” (1924), trad. Teresa Padilla, en *Textos breves de Husserl*, Sígueme, Salamanca, 2019.
- PATOCKA, J. “Briefe an Krzysztof Michalski”, en *Studia Phaenomenologica* VII, 2007.
- PETZET, H. W. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger, 1929-1976*, trad. Lorenzo Langbehn, Katz, Argentina, 2007.
- STEINBOCK, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, ed. y trad. Rocío Garcés y Andrés Alonso, Sígueme, Salamanca, 2022.
- WALTON, R. *Horizonticidad e historicidad*, Editorial Aula de Humanidades, Bogotá, 2019.
- XOLOCOTZI, A. “Mundo circundante y mundo de vida en 1919. Contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger”, en *Studia heideggeriana* V, 2016, p. 71-97.
- . “Apropiación ontológico-fundamental y apropiación onto-histórica en Martin Heidegger”, en Pilar Gilardi y Delmiro Rocha (coords.), *La apropiación de Heidegger*, Bonilla-Artigas, CDMX, 2020, p. 153-169.

Recibido 27-05-2024

Aceptado 23-07-2024