



**LA ORIGINARIEDAD DE LA ACTITUD PERSONALISTA
Y EL EQUÍVOCO DE LA "LUPA FENOMENOLÓGICA".
UNA APORTACIÓN AL DEBATE HEIDEGGER-HUSSERL**

**THE ORIGINARITY OF THE PERSONALISTIC ATTITUDE AND THE
MISUNDERSTANDING OF THE "PHENOMENOLOGICAL MAGNIFYING
GLASS".**

A CONTRIBUTION TO THE HEIDEGGER-HUSSERL DEBATE

Alicia M. de Mingo Rodríguez
Universidad de Sevilla, Sevilla
amingo@us.es

Resumen: El presente artículo muestra en qué medida una atenta lectura de la sección de *Ideas II* dedicada a la *actitud personalista* podría contribuir eficazmente a deshacer algunas de las críticas dirigidas por el primer Heidegger a Husserl –críticas que calan en el lector inadvertido de Heidegger, desanimando de la lectura de Husserl. Concretamente, en *Ideas II* se ofrecen pistas para abordar la *reflexión (inspectio sui)* desde un cierto distanciamiento crítico, en tanto que desde la actitud personalista no podría entronizarse una reflexión como aquella en que se ejercita el fenomenólogo; y, por otra parte, desmiente que fuese válido el reproche que dirige Heidegger a Husserl en el sentido de que la "lupa fenomenológica" supondría un énfasis analítico y teórico que desvirtuaría una descripción fiel de la proximidad no reflexiva en que vivimos en nuestro mundo circundante cotidiano. Finalmente, se apela al pluralismo de las perspectivas de cara a abordar la complejidad de nuestro circunmundo cotidiano, tomando como referencia el perspectivismo orteguiano.

Palabras clave: Husserl. Heidegger. Reflexión. Actitud personalista. Teoreticismo.

Abstract: This article shows how much a careful reading of the *Ideas II* section dedicated to the personalistic attitude could effectively contribute to undo certain criticism directed by the first Heidegger to Husserl –criticism that permeate an inadvertent reader of Heidegger discouraging of Husserl's reading. Concretely, *Ideas II* offers clues to approach reflection (*inspectio sui*) from a certain critical detachment, insofar as a reflection like one in which phenomenologist exercises could not be enthroned from the personalistic attitude; and, on the other hand, it denies the validity of the reproach directed by Heidegger to Husserl in the sense that the "phenomenological magnifying glass" would suppose an analytical and theoretical emphasis that would distort a faithful description of the non-reflective proximity in which we live in our everyday surrounding world. Finally, we appeal to the pluralism of perspectives in order to address the complexity of our everyday surrounding world, taking as reference the Orteguian perspectivism.

Keywords: Husserl. Heidegger. Reflection. Personalistic attitude. Theoreticalism.

Lester Embree podrá ser recordado —guardaremos su memoria— en muchos aspectos o facetas de su intensa y rica personalidad. Le conocí en el año 2000, cuando casi de improviso, en una decisión de última hora, se acercó —aunque venía de Florida, hoy podemos decir que “se acercó”— a comprobar qué estaba sucediendo en la Fenomenología española con motivo del Congreso Internacional que a modo de conmemoración del centenario de *Investigaciones Lógicas* la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE) había organizado en Sevilla¹. Ni que decir tiene que en su proximidad, impresionaba su vitalismo y simpatía, y desde luego saltaba a la vista su apariencia de —si puedo decirlo así— hombretón de considerables dimensiones, magno, barbudo y chisposo. Ya por aquel entonces acudió a Sevilla con su idea de que el desafío teórico de la Fenomenología había dado de sí demasiados frutos como para que pudiésemos comenzar a pensar que había llegado el momento de transitar a una nueva fase de la Fenomenología, como *Fenomenología aplicada*. Lester se había formado intelectualmente en la proximidad de Schütz, Gurtwitsch y Cairns, y no es de extrañar que le preocupase que la Fenomenología se abriera decididamente a asuntos más cercanos a la “vida práctica”. En aquel congreso nos dimos cita un buen puñado de estudiosos de la Fenomenología europea y latinoamericana. Lo cierto es que el amigo Lester debió sentirse conmovido por el entusiasmo que se manifestó y por la nutrida y variada asistencia de participantes. Al poco tiempo (2001-2002) se decidió a dar rienda suelta a su carácter emprendedor fundando la Organisation of Phenomenological Organisations², que habría de desarrollar una importante actividad a escala mundial. Poco después de la fundación de la OPO apareció *Reflective Analysis*³, texto sin duda sugerente, de enorme valor pedagógico para quien quisiera iniciarse en la investigación fenomenológica. No quisiera concluir sin subrayar que, a todas luces, Lester dejó como filósofo un importante legado.

La noticia de su fallecimiento nos ha conmovido a todos. Sea esta aportación tenida por un homenaje a su memoria. Creo que el asunto que me convocará aquí habría podido ser acogido por Lester Embree en su forma de entender la

¹ César Moreno / Alicia de Mingo (eds.), *Signo, intencionalidad, verdad. Cien años de fenomenología*, Sevilla Sociedad Española de Fenomenología, Universidad de Sevilla, 2005.

² <http://o-p-o-phenomenology.org/>

³ Lester Embree, *Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation / Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*, Morelia: Jitanjáfora, 2003.

fenomenología, aunque tomaré como guía un hilo conductor vinculado a una fase crítica de la historia del movimiento fenomenológico, en concreto, una expresión de la crítica de Heidegger a Husserl.

1

Por más que los lectores mínimamente familiarizados con Husserl conozcan sobradamente que el proyecto de *Ideen* comprende tres volúmenes, sin embargo, quien no se encuentre entre tales lectores suele identificar dicha obra sólo con el primero de los volúmenes, el único que Husserl publicó en vida (1913)⁴ y el más conocido, mientras que el segundo⁵ y el tercero⁶ suelen ser mucho más ignorados. También fue el primero de los volúmenes el que suscitó más comentarios y críticas, pues era en él donde Husserl exponía las líneas directrices filosóficas y metodológicas de su fenomenología. Suscitó controversias y reservas, e incluso un cisma en el movimiento fenomenológico, en tanto que en él Husserl daba un giro reflexivo hacia el *ego cogito* que, a su entender, no fue bien comprendido. Por referirme expresamente a la recepción que lleva a cabo Heidegger de la fenomenología de Husserl, es sobre todo ese primer volumen el que le sirve en diferentes ocasiones de referencia, y especialmente al Heidegger anterior a *Ser y tiempo* y en escritos y lecciones de finales de los años 20, concretamente me refiero a la crítica desplegada en *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*⁷. Sin embargo, no parece que algunas de las críticas que Heidegger dirigió a Husserl se justificasen cuando se estudia con cierto detenimiento el segundo volumen de *Ideen*. Es importante destacar que la sección III de *Ideen II* (las conocidas como "Hojas-H"), de la que me preocuparé especialmente, ya estaba compuesta en 1912. Sus contenidos fueron elaborados

⁴ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Vol. I: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (ed. cast. A. Ziri6n, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Vol. I: *Introducción general a la fenomenología pura*, México, FCE/UNAM, 2013). Citaré abreviadamente *Ideen I*. En todos los casos de citas de Husserl o Heidegger citaré primero la edición original seguida de su edición castellana.

⁵ Edmund Husserl, *Ideen*, Vol. II: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1991 (ed. cast. de A. Ziri6n, *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 1997).

⁶ Edmund Husserl, *Ideen*, Vol. III: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952 (ed. cast. de A. Ziri6n, *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México, UNAM, 2000).

⁷ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe 20, Frankfurt: Klostermann, 1979 (ed. cast. de J. Aspiunza, *Proleg6menos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza, 2006).

durante quince años, siendo Edith Stein quien primero se ocupó de los manuscritos de Husserl, hasta que finalmente Landgrebe se hizo cargo de ofrecer la versión final.

Aquí me interesaría retomar la sección III, como he dicho, en la que puede constatarse cómo Husserl se había adentrado ya en una *fenomenología del ser personal* casi a modo de una introducción fenomenológica a la *vida fáctica*, si bien al estilo del propio Husserl, descendiendo a temas fenomenológicos concretos de la vida personal, espiritual, social, etc., y desplegando importantes consideraciones en torno a la *circummundaneidad* y la *motivación* como realidad y ley, respectivamente, del mundo espiritual. En tal sentido, Husserl ofrecía muchas pistas que habrían permitido, a mi juicio, una recepción favorable por parte del joven Heidegger —atenuando su distanciamiento crítico— en la medida en que Husserl insistía con frecuencia en la pasividad y la génesis, así como sobre la exigencia de no entronizar sin más la reflexión (autorreflexión) de cara a un acercamiento al ser del *ser personal*. La *personalistische Einstellung* habría de incumbir tanto al sujeto en *natürliche Einstellung* (que no excluye a la actitud personalista) como al filósofo o fenomenólogo, y viene a ser un desarrollo muy rico y complejo, en muchas ocasiones, y en alguna medida problematizador de lo que en *Ideen I* ya había sido elucidado como base de la investigación fenomenológica, a saber, la *natürliche Einstellung*, en la que transcurre nuestra vida cotidiana y que se caracteriza por el olvido de la co-presencia de la “colaboración” de la conciencia en nuestra vida ordinaria. Ni que decir tiene que el volumen II obró una importante influencia en destacados fenomenólogos (Merleau-Ponty, Schütz, etc.).

Pues bien, se recordará que en *Ideen I* había dicho Husserl de la actitud natural que

en el natural dejarse vivir, vivo constantemente en esta *forma fundamental de toda vida “actual”*, enuncie el *cogito* o no, esté o no “reflexivamente” dirigido al yo y al *cogitare*. Si lo estoy, está entonces vivo un nuevo *cogito*, que por su parte es irreflejado, o sea, no es objetivo para mí.⁸

Más adelante habrá de reconocer —lo que se olvida frecuentemente— que en *Ideen I* su tarea no era explorar con detenimiento

⁸ Edmund Husserl, *Ideen I*, p. 59 (p. 138).

las anchuras y honduras de lo que se encuentra en la actitud natural (ni mucho menos en todas las actitudes que cabe entretejer armoniosamente con ella). Semejante tarea puede y debe —como científica que es— fijarse como meta, y es una tarea extraordinariamente importante, si bien hasta ahora apenas vislumbrada. Pero aquí no es la nuestra. Para nosotros, que aspiramos a entrar por las puertas de la fenomenología, está ya hecho en esta dirección todo lo necesario; sólo requerimos algunos caracteres muy generales de la actitud natural, que han resaltado ya, y con *claridad* suficientemente *plena*, en nuestras descripciones. Precisamente esta plenitud de la claridad nos importaba particularmente.⁹

Sin embargo, precisamente no todo estaba hecho por lo que se refiere a la exploración de la actitud natural. A no ser que incluyese en esta consideración el segundo volumen de *Ideas II*. El afán husserliano se dirigía justamente al terreno en que la conciencia podía alcanzar un saber acerca de sí misma, de modo que la ingenuidad de la actitud natural pudiera ser superada no en un sentido reductivista naturalista, historicista, sociologista, etc., sino sobre todo en la orientación de la tarea que se autopropone la fenomenología trascendental. En este sentido, la sección III de *Ideen II* desarrollaba esta vía de la actitud natural precisamente apuntando que los sujetos se desenvuelven en *actitud personal/espiritual* hacia el mundo como mundo circundante, en actitud eminentemente valorativa y práctica. Sin duda, como ya indicaba, los conceptos de *circunmundo* y *motivación* son decisivos, el primero por la inmediatez que implica de cara a descubrir al *ser personal*, y el segundo por el modo en que la intencionalidad encuentra orientaciones que pueden ser más o menos conscientes pero que, en todo caso, hacen posible un mundo, un pensamiento y una acción *fundados en razones/motivos*. Con ser muy importante (y habría sido de esperar que Heidegger hubiese reparado en esas aportaciones husserlianas) quisiera situarme en un terreno si cabe más básico, aunque desde luego relacionado con la reivindicación del circunmundo y la motivación personal, tal como es —aunque sólo podré apuntarlo— el modo en que Husserl *no* asume sin reservas, incondicional o acríticamente el primado de la reflexión justamente en el sentido en que debe ejercerla y ejercitarla el fenomenólogo (con lo que en tal sentido se está marcando una orientación autocrítica —en un aspecto más bien metafenomenológico) en su diferencia con el modo en que la reflexión se *ejerce* (ipero no se *ejercita* temáticamente!) en la actitud personalista. La fenome-

⁹ *Ibid.*, p. 61 (p. 140). Sería muy recomendable la lectura hasta el final del párrafo.

nología se mantiene atenta al modo en que en la actitud personalista tienen lugar experiencias que se sostienen en un nivel previo a la reflexión explícita (la del fenomenólogo), de modo que la autoconciencia del ser personal no podría encajar sin más en un *cogito* explícitamente reflexivo –que el fenomenólogo activa de cara al esclarecimiento de la actitud personalista, debiendo evitar caer en idealismos que apartasen de la comprensión de lo que en dicha actitud tiene lugar. Creo que, a este respecto, una breve incursión en *Ideas II* puede resultar ilustrativa. En el fondo, lo que está en juego es el modo en que la *phänomenologische Luppe*¹⁰ debe operar, a fin de evitar torcidas interpretaciones, dándose a creer que el análisis fenomenológico tergiversa la experiencia desde un punto de vista teoreticista.

2

En sus lecciones de 1925 impartidas en Marburgo sobre *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger, tras criticar “inmanentemente” la reducción a la conciencia pura tal como se presentaba en *Ideas I*, pasa a tomar en consideración las aportaciones de Husserl en *Ideas II*. Según Heidegger, la idea de la *actitud personalista* la tomó Husserl de Dilthey, que pretendía pensar

que la persona, dentro de cierta mismidad, se encuentra frente a un mundo sobre el que actúa y que a su vez repercute sobre ella; que en todo momento del ser reacciona la persona completa, no sólo queriendo, sintiendo o reflexionando, sino todo ello en uno, siempre a la vez; que la trama vital de la persona es en cualquier situación la de evolucionar. El análisis y la elaboración de estas tesis se realizan con los medios primitivos y un tanto bastos de la vieja psicología tradicional, pero lo esencial no es aquí la penetración conceptual sino, más bien, la apertura radical de nuevos horizontes para la cuestión acerca del ser de los actos, en sentido amplio, del ser del hombre.¹¹

A su juicio, adoptar el punto de partida en la actitud natural (Husserl) no sería suficiente para que la fenomenología pudiera alcanzar la *sensibilidad* que requiere la comprensión de la existencia humana, pues tal como se aborda la actitud natural, ello tiene lugar desde un punto de vista, dice Heidegger, teorético. Todo el esfuerzo de Heidegger se basa en intentar “sorprender” nuestra

¹⁰ Edmund Husserl, *Ideen II*, p. 182 (p. 228).

¹¹ Martin Heidegger, *Prolegomena*, p. 164 (p. 152).

relación con el circunmundo dejando en suspenso máximamente cualquier pulsión teórica, distanciadora y reflexiva que *desvitalizara* nuestra relación con el mundo (de aquí las referencias, ya en 1919, a la *Entlebung*, la desvitalización de nuestra apertura al mundo). Respecto a la idea de que apelar a la actitud natural no bastaría para librarse de lo teórico y reflexivo, Heidegger añade que eso no tendría demasiada importancia de no ser porque «lo que se pretende es definir a partir de la conciencia pura, alcanzada desde esta perspectiva teórica, también el campo completo de las actuaciones, y sobre todo las prácticas»¹². Sin embargo, ¿se podría desde la fenomenología tal como la concibe Husserl alcanzar al *Dasein*? No me ocuparé de lo que dice Heidegger acerca de *La filosofía como ciencia estricta* o de *Ideas I*, insistiendo en lo que para cualquiera de sus lectores asiduos es ya casi un lugar común, pues reitera una y otra vez que la fenomenología de Husserl es reflexiva, teoreticista, objetivista, etc. Con su fenomenología, Husserl habría sido incapaz de acercarse al *ser* de la conciencia, es decir, no habría tenido *sensibilidad para con el Dasein*. Si bien para Husserl, por lo que se refiere a "la determinación personal de la conciencia", el ser humano personal no puede ser cosificado al modo en que operan las ciencias de la naturaleza, sin embargo, cuando se pregunta por el ser personal, dice Heidegger,

está claro que se nos volverá a remitir a la estructura inmanente de la conciencia, que ya conocemos a partir de la expresión conciencia pura. En el fondo se nos ha vuelto a llevar a la misma base, a saber, a la reflexión inmanente de los actos y de las vivencias, sin que por su parte se hayan definido realmente dichos actos.¹³

En este punto Heidegger toma en consideración las investigaciones de *Ideas II*, obra de la que dice que «si bien es cierto que nunca se publicó, ha gozado de amplia vida literaria en los escritos de discípulos de Husserl»¹⁴. Heidegger señala que tanto cala la problemática del ser personal en Husserl que escribe lecciones de la época de Freiburg bajo el rótulo de *Naturaleza y espíritu*. Y añade, refiriéndose a Husserl, que

característico de él es que su cuestionar se halla en continuo movimiento, por lo que una vez nuestra crítica debe ser precavida. Acerca del contenido de la posición actual de sus investigaciones, no tengo suficiente orientación. Lo que sí puedo señalar es

¹² *Ibid.*, p. 162 (p. 151).

¹³ *Ibid.*, p. 167 (p. 154).

¹⁴ *Idem* (p. 155).

que Husserl, tras conocer mis lecciones de Friburgo y las de aquí, y habiéndole expuesto mis objeciones, tomó buena cuenta de ellas, y que hoy en día mi crítica no le concierne en todo su rigor. Ahora bien, no se trata de criticar por criticar, sino de poner al descubierto las cosas y así entenderse.¹⁵

Y haciendo alarde de sus dotes diplomáticas, añade que «no hace falta aclarar que, comparándome con Husserl, yo no me considero aún más que un simple aprendiz»¹⁶. Dice que cuando en Febrero de 1925 Husserl le remite los manuscritos de *Ideas II*, además le confiesa que «desde los comienzos de Friburgo he hecho progresos tan esenciales justamente en las cuestiones del espíritu y la naturaleza que debería hacer una exposición completamente nueva, con contenidos en parte completamente diferentes»¹⁷. Por ello, Heidegger tiene que reconocer que su propia crítica «se ha quedado en cierto modo un poco anticuada». Sin embargo, añade que lo decisivo es el *contexto*. A su entender, aunque Husserl reconoce la supremacía de la actitud personalista, sin embargo, «si se mira más de cerca cómo se lleva a cabo la determinación de la persona que se da en la experiencia personal, entonces volvemos a lo que ya conocemos»¹⁸ (es decir, *Ideas I*), concentrándose todo, en continuidad con el planteamiento cartesiano, en la *inspectio sui*.

Del mismo modo que Heidegger reconocía que Husserl no fue afectado por sus críticas, él dirá que en lo esencial su crítica frente a Husserl se mantiene en su validez, definiendo su propósito en la tarea de «ver cómo precisamente con la actitud personalista se obstaculiza la pregunta por el verdadero ser de los actos, por el ser de lo intencional»¹⁹, pues se habría quedado atascada en el planteamiento tradicional, en tanto que «el modo de acceso a la persona no es otro que el ya caracterizado de la reflexión inmanente (*inspectio sui*) de las vivencias»²⁰, y, por otra parte, se sigue concibiendo como hilo conductor «la definición tradicional del hombre —*homo animal rationale*. Y añade Heidegger:

Es verdad que se subraya teóricamente la naturalidad y autenticidad de la actitud personalista, pero, sin embargo, la reflexión que se lleva a efecto da la primacía a la

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 168 (p. 155).

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 169 (p. 156).

¹⁹ *Ibid.*, p. 171 (p. 158).

²⁰ *Idem*.

indagación de la naturaleza. *No se experimenta primordialmente el ser de la persona en cuanto tal.*²¹

Puede resultar significativo el énfasis de Heidegger en mantener "atado" a Husserl respecto a su lectura crítica de *Ideas I*. Al referirse al estrato de la Naturaleza, al que se vincula *corporalmente* el ser humano, Heidegger considera que ello implica conceder la primacía a la Naturaleza. Piensa que lo único que aportaría verdaderamente el planteamiento de *Ideas II* es que ya no se trata de la conciencia *pura*, sino «de la conciencia y el yo individuados, individuales»²². Lo decisivo sigue siendo "la reflexión del acto", es decir, la *inspectio sui*. Heidegger reprocha a Husserl esa voluntad analítica (a saber: la lupa fenomenológica) que hace ver a la persona como un conjunto estratificado: cosa física, alma, espíritu, siendo que lo que a Heidegger le importaba era "comprender", vivir de cerca, casi en íntima proximidad, la unidad, el ser completo. ¿Cómo, se pregunta él, habría de producirse el ensamblaje de los estratos? En Husserl, dice, ello tiene lugar

cortando primero para luego juntar, no hay manera de llegar a los fenómenos; que así, por más tendencia a lo personal que haya, lo que se hace es tomar la persona como una cosa del mundo que tuviera varios estratos, a cuyo ser nunca se llegaría por mucho que se definiera la realidad de dichos estratos, lo que tampoco es el caso. Lo que siempre se obtiene entonces no es sino el ser de algo objetivo dado de antemano, el ser de un objeto real, es decir, en definitiva se trata siempre sólo del ser en cuanto objetividad en el sentido del ser objeto de contemplación.²³

La crítica de Heidegger se orienta a considerar que para Husserl el ser personal sigue siendo un *objeto*, de modo que necesita ser constituido por la conciencia pura. Y concluye diciendo que «detrás de todas las cuestiones acerca de lo intencional, lo psíquico, acerca de la conciencia, la vivencia, la vida, el hombre, la razón, el espíritu, la persona, el yo o el sujeto lo que se encuentra es la definición tradicional del hombre —*animal rationale*»²⁴.

²¹ *Ibid.*, p. 172 (pp. 158s).

²² *Ibid.*, p. 172 (p. 159).

²³ *Ibid.*, p. 173 (p. 159).

²⁴ *Idem.*

3

Como vengo indicando, el tema de la *personalistische Einstellung* aparece claramente en 1912-1913, y nos permitiría comprender en qué medida la crítica heideggeriana enfatizaba ciertos aspectos de la fenomenología husserliana sin hacer verdaderamente justicia a la *totalidad* de su propuesta. Considerado desde Husserl, se diría que Heidegger exploraba con brillantez lo que él mismo habría considerado como *actitud natural* y, en concreto, *actitud personalista*.

En el § 50 de *Ideen II* Husserl habla acerca de «La persona como punto central de un mundo circundante», en el que la persona despliega todo tipo de actos de valoración, de deseo, prácticos, en relación con útiles, etc.; se encuentra con otros sujetos, traba relaciones de socialidad de todo tipo, confirmándose que el mundo circundante es un mundo comunicativo²⁵ con un horizonte abierto²⁶. El espacio y el tiempo tienen también estrecha relación con la actitud personal, también como espacio y tiempo intersubjetivos²⁷; hay relaciones de normalidad y anormalidad, etc.²⁸.

La baza que juega a favor de Husserl para *destacar* la novedad de la actitud personalista es, en el fondo (lo que supondría, según Heidegger, la trampa de la lupa fenomenológica), que casi siempre la confronta con la naturalista²⁹ —lo que no sería suficiente para Heidegger, siempre vigilante respecto a lo que sería la trampa (más que la ventaja) de la lupa fenomenológica. Aunque pareciera que la actitud personalista cumple las exigencias de la *hermenéutica de la facticidad*, en verdad no lo hace. La estrategia husserliana se vuelve, en la interpretación de Heidegger, en su contra, en la medida en que, a juicio de éste, Husserl, con dicha estrategia, está cayendo en una distinción sólo válida en un nivel teórico y, por tanto, desvitalizado.

Sin embargo, Husserl reconoce que

este mundo considerado naturalísticamente no es ciertamente *el* mundo. Más bien: predado está el mundo en cuanto mundo cotidiano y en su interior surge para el

²⁵ Edmund Husserl, *Ideen II*, p. 193 (p. 239).

²⁶ *Ibid.*, p. 195 (p. 241).

²⁷ *Ibid.*, p. 202 (p. 249).

²⁸ *Ibid.*, pp. 206s (p. 253).

²⁹ *Ibid.*, p. 191 (p. 237).

hombre el interés teórico y las ciencias referidas al mundo, entre ellas, bajo el ideal de las verdades en sí, la ciencia de la naturaleza.³⁰

En él van apareciendo las cosas físicas, los animales o los seres humanos en tanto sujetos-yo. Y añade Husserl: «Se retorna a su vida». Y de inmediato: «Nos adentramos luego en la esencia del ser *personal* como ser de personas y para personas. Ejecutamos un fragmento de vida *personal* actual»³¹. Para comprenderlo, Husserl exige un "cambio de actitud".

El cap. II de la sección III trata sobre «La motivación como ley fundamental del mundo espiritual», y su primer párrafo, el § 54, trata sobre «El yo en la inspectio sui». Un poco más adelante, en el apartado c del § 56, titulado «Asociación y motivaciones de experiencia», dice Husserl:

Hemos hablado ahora de motivaciones inadvertidas, "ocultas", que se encuentran en la costumbre, en los sucesos de la corriente de conciencia. En la conciencia interna toda vivencia está ella misma dóxicamente "caracterizada como existente". Ahí yace empero una gran dificultad. ¿Está realmente caracterizada como existente, o solamente existe por esencia la posibilidad de la reflexión, que en la objetivación le imparte necesariamente a la vivencia el carácter de ser? Y ni siquiera esto está todavía suficientemente claro. La *reflexión* sobre una vivencia es primigeniamente una conciencia ponente. ¿Pero está la *vivencia* misma dada o constituida en una conciencia ponente?³²

Lo que esta interrogación plantea es la tensión en el seno de la propia fenomenología reflexiva entre la *vivencia misma dada prerreflexivamente* y la vivencia dada o asumida *en la reflexión*. Verdaderamente, el análisis fenomenológico sabe a qué debe orientarse. No sólo se trata de desconectar conexiones causales que serían atendibles en una actitud naturalista, sino conexiones causales que cayesen fuera de lo que *motivacionalmente* es accesible al sujeto o a las comunidades en su lucidez consciente. Dirá Husserl —y este pensamiento será recurrente en toda su trayectoria— que

lo que yo no "sé", lo que en mi vivenciar, mi imaginar, pensar, no me hace frente como imaginado, como percibido, recordado, pensado, etc., no me "determina"

³⁰ *Ibid.*, p. 208 (p. 255).

³¹ *Ibid.*, p. 209 (p. 255).

³² *Ibid.*, p. 224 (p. 271).

espiritualmente. Y lo que no está encerrado en mis vivencias, así sea inatendida o implícitamente, no me motiva, ni siquiera de manera inconsciente.³³

En el § 57 Husserl sostiene que «*la percepción de sí mismo es una reflexión [...] y presupone, conforme a su esencia, una conciencia irreflejada*»³⁴. Se pregunta si acaso son necesarios actos reflexivos ponentes, explícitos, y la respuesta es negativa, viéndose conducido a un estrato experiencial en el que la reflexión no se ejecuta temáticamente. En verdad, la presión que puede ejercer Heidegger de cara a que pensemos el vivir *fuera de la reflexión* es intensa, y con vistas a este propósito, el reproche contra la fenomenología husserliana de teoreticismo reflexivo, incapaz de aproximarse a la vida, parece estratégicamente imprescindible. Se diría que, en Heidegger, se presupone que vida y reflexión se repelen entre sí. Sin embargo, ya Husserl, desde la propia reflexión, reconoce que no toda la vida transcurre, desde luego, en gestos reflexivos explícitos. Así, por ejemplo, se pregunta:

¿Tengo que recorrer en la experiencia reflexiva mis maneras de comportamiento para que el yo *personal* como unidad de las mismas pueda llegar a ser consciente, o puede ser ya “consciente” en la *predación*, antes de que haya sido primigeniamente *dado* mediante tales series de experiencias identificadoras y *realizadoras* que, en cuanto reflexiones sobre las cogitaciones, ponen la vista en el comportamiento en referencia a las circunstancias? ¿Pero qué se organiza entonces en la esfera prerreflexiva?³⁵

Y respondía diciendo que se forman “asociaciones”, se desarrollan indicaciones prospectivas y retrospectivas... Y muy poco después:

Soy el sujeto de mi vida, y el sujeto se desarrolla viviendo; no se experimenta primariamente a sí, sino cosas para el trabajo. El yo no es primigeniamente a partir de la experiencia [...], sino a partir de la vida (es lo que es no *para el yo*, sino él mismo el yo).

El yo puede ser más y distinto que el yo en cuanto unidad aperceptiva. Puede tener habilidades (disposiciones) *ocultas* que todavía no se ponen de manifiesto, que

³³ *Ibid.*, p. 231 (p. 278s).

³⁴ *Ibid.*, pp. 248s (p. 296).

³⁵ *Ibid.*, pp. 251s (p. 299).

todavía no son *objetivadas* aperceptivamente [...] Alguien no se "conoce", no "sabe" lo que es; *llega* a conocerse.³⁶

Y luego insiste en la diferencia entre el "yo, el que soy", por el lado del sujeto, y "yo, el que soy" en cuanto objeto para mí. Husserl sigue desarrollando sus ideas en el sentido de las potencialidades y capacidades. Propone algunos ejemplos muy ilustrativos respecto a la pasividad del sujeto pre-reflexivo, por ejemplo, cuando se refiere a *la edad*:

Antes fui motivado de tal modo, ahora de otro, y justo precisamente porque en el interin me he convertido en otro. La motivación, los efectos eficaces pueden ser los mismos, pero la fuerza de los diversos motivos es otra. Por ejemplo, para todo hombre, el imperio de la sensibilidad en la juventud es enteramente distinto que en la vejez. El subsuelo sensible, en particular el de los impulsos sensibles, es distinto. La vejez se vuelve prudente, se vuelve egoísta; la juventud es precipitada, fácilmente dispuesta a abandonarse a un noble arrebató; la vejez está acostumbrada (por múltiples experiencias) a contenerse, a sopesar las consecuencias. La velocidad de la vida de la juventud es, desde luego, más rápida, la fantasía más movible, la experiencia, por otro lado, más exigua; no ha llegado a conocer malas consecuencias, no conoce los peligros, tiene todavía el fresco gozo primigenio por lo nuevo, en impresiones, en vivencias, en aventuras aún no experimentadas, etc.³⁷

¿Qué quiero decir al aducir estos textos? No se trata de meras observaciones *psicológicas*, sino de apreciaciones fenomenológicas en las que está en juego una preocupación husserliana de fondo en torno a la experiencia en el circunmundo de la cotidianeidad y en atención a motivaciones en las que intervienen decisivamente tanto importantes zonas de mi vida pasiva o de mi vida activa, de modo que, en tanto persona, se trate de mí o del Otro como ser personal, debo estar continuamente tensionada (en tanto fenomenóloga) por la experiencia de mi *mundaneidad*.

Husserl también se refería, valga un ejemplo más, a la influencia de otros:

El desarrollo de una *personalidad* está determinado por la influencia de otra, por la influencia de pensamientos ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de órdenes ajenos. La influencia determina el desarrollo *personal*, sepa o no la persona misma más tarde algo sobre ello, se acuerde o no de ello, sea o no capaz de determinar ella

³⁶ *Ibid.*, p. 252 (p. 300).

³⁷ *Ibid.*, pp. 266s (p. 314).

misma el grado y la índole de la influencia. Los pensamientos ajenos se infiltran en mi alma.³⁸

Y junto a ello están, sigue diciendo —casi escuchamos a Heidegger, en *Ser y tiempo*, hablando del *das Man* (Se)—,

los reclamos de las costumbres, de la usanza, de la tradición, del ambiente espiritual, los cuales se presentan en la configuración intencional de la generalidad indeterminada: así “se” juzga, así “se” coge el tenedor, y similares, las exigencias del grupo social, del puesto, etc.³⁹

Ni que decir tiene que Husserl añadirá que la *autonomía de la razón*, la “libertad” del sujeto personal consiste, por ende, en que yo no cedo pasivamente a las influencias ajenas, sino que me decido a partir de mí mismo⁴⁰.

Como decía hace un momento, lo que se dilucida en estas referencias no es un conjunto de consideraciones psicológicas, sino justamente una especie de *descenso* desde la conciencia pura de *Ideas I* a una conciencia “*encarnada*”. El mundo del sujeto personal es, en verdad, su circunmundo; la subjetividad se torna *psicológica* en el sentido husserliano del término. Pero Husserl no está queriendo decir que el sujeto se auto-objetive. El sujeto empírico-psicológico es humana y mundanamente originario, claramente preteorético. A mi juicio, un estudio pormenorizado de *Ideas II* revelaría que, desde luego, el sujeto que está inmerso psicológicamente, como existente, en el mundo, queda lejos de aquel al que le es concedido la mera *inspectio sui* o la mera racionalidad —especialmente en el sentido en que Heidegger los destaca críticamente. Es cierto que, como no podía haber sido de otra manera, Husserl insiste en que la motivación tiene un componente *racional*. Una descripción que no lo reconociese falsearía el hecho fenomenológico. Sin embargo, Husserl no ha escatimado mostrar la génesis y la pasividad, y en qué medida el existente —si hubiera que decirlo con las palabras de Heidegger— no podría ser abordado de modo que se destacase su apertura al mundo como eminentemente reflexiva y racional. Husserl se refiere, por

³⁸ *Ibid.*, p. 268 (p. 316).

³⁹ *Ibid.*, p. 269 (p. 317).

⁴⁰ *Idem.*

ejemplo, a vivencias que «se presentan como unidades aperceptivas sin estar realmente formadas por la acción racional», e incluso a vivencias que

carecen completamente de razón: la sensibilidad, lo que se impone, lo predado, el engranaje en la esfera de la pasividad. Ahí lo singular está motivado en el subsuelo oscuro, tiene sus "fundamentos anímicos" por los cuales puede preguntarse: ¿cómo llego ahí? ¿qué me ha llevado a eso? Que se pueda preguntar de ese modo caracteriza a toda motivación en general. Los "motivos" están a menudo profundamente ocultos, pero pueden sacarse a la luz mediante "psicoanálisis". Un pensamiento me "recuerda" a otros pensamientos, trae de nuevo al recuerdo una vivencia pasada, etc. En algunos casos esto puede ser percibido. En la mayoría de los casos, sin embargo, la motivación está en verdad realmente presente en la conciencia, pero no llega a destacarse, está inadvertida o inadvertible ("inconsciente").⁴¹

Husserl confiaba profundamente en la posibilidad que se brinda al sujeto con vistas a esclarecer su propia vida en grados diversos de lucidez y racionalidad. Y es esto precisamente lo que no parece encajar en el modelo heideggeriano, en el que el existir significa estar "arrojado" sin que la *inspectio sui* como reflexión o la racionalidad pudiesen dar cuenta del existir.

En este punto, Husserl vislumbra tareas para una fenomenología en torno a la "génesis primigenia" no sólo para el yo impulsivo e instintual, sino también para el yo autónomo y libremente actuante, guiado por motivos de razón, "no meramente arrastrado y no libre"⁴².

4

Otra temática estratégicamente decisiva en la crítica de Heidegger a Husserl es la de presunta preponderancia concedida a los meros *sense-data* que cabría imputar a Husserl. Y es nuevamente la problemática de la *lupa fenomenológica* la que debe ser traída a colación, o la voluntad de *análisis*, en el que debe descomponerse *artificialmente* el entramado de los elementos componentes de una vivencia o de una experiencia. Independiente de si estamos de acuerdo o no en decir, como hace Heidegger, en su ejemplo de la cátedra de 1919, que no "veo" sencillamente la mesa, porque lo que de

⁴¹ *Ibid.*, pp. 222s (pp. 269s).

⁴² *Ibid.*, p. 255 (p. 303).

entrada *hago es comprender* que se trata de una cátedra, lo cierto es que a duras penas podría imputarse al análisis husserliano, especialmente por lo que a la actitud personalista se refiere, que fuese ajeno a la *unidad* de la experiencia comprensiva tal como se da en dicha actitud. Por cierto, no estaría de más recordar —para ubicar lo que dice Heidegger en su propia justificación, pero también en su limitación— que el análisis heideggeriano lo es justamente de un mundo *previamente comprendido* o *familiar*, lo que no siempre es el caso, por más que, en verdad, sea el mundo pre-comprendido y familiar aquel en el que como existentes vivimos y que compartimos usualmente.

Es una preocupación continua de Husserl, en efecto, deslindar claramente el mundo *personal* frente al mundo en actitud *naturalista*. Y la diferencia salta a la vista, salvo que se pase por alto la fidelidad a que se debe la descripción.

Tanto en 1919 como en 1923, Heidegger se había ocupado, con detenimiento, de descripciones (de una cátedra⁴³, de una mesa o unos esquíes en la bodega⁴⁴) en las que se trataba de mostrar hasta qué punto de *inmediatez* nuestra comprensión no transcurre de modo en que seccionáramos o analizáramos en sus diferentes rasgos o estratos experienciales lo que “vemos” de inmediato cuando entramos en el aula y vemos la cátedra o la mesa del comedor o los esquíes. En 1923, en las lecciones sobre *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, se había referido en el § 19 a «una descripción errónea del mundo cotidiano», no sin antes haber criticado los malentendidos provocados por el “esquema sujeto-objeto”⁴⁵. En alusión indirecta a Husserl, señala que cada vez que nos topamos con una mesa (es su ejemplo) de nuestro mundo cotidiano, y que para nosotros se encuentra inmersa en circunstancias de nuestra propia vida, no es suficiente que se aborde esa cosa al modo en que se hace en algunos de los análisis de Husserl, es decir, “dando vueltas en torno a” ella, valorando sus aspectos,

⁴³ Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe 56-57, Frankfurt: Klostermann, 1987, § 14ss. (hay ed. en cast. de J. Adrian, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder, 2005).

⁴⁴ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe 63, Frankfurt, Klostermann, 1988, pp. 88-91 (hay ed. cast. de J. Aspiunza, *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, Madrid: Alianza, pp. 113-116).

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 81-83 (pp. 105-107).

describiendo sus características, etc., siendo que la mesa *significa* de un modo absolutamente *próximo* a nuestra cotidianeidad. Añade que «consideradas desde su resultado, estas características son en apariencia auténticas, mas sólo en apariencia. Se puede demostrar que son constructivas en diversos aspectos y se hallan regidas por *prejuicios* difícilmente extirpables»⁴⁶. En 1919, en el ejemplo de la cátedra, el ejercicio fenomenológico era más prolijo.

En este sentido, la crítica más o menos directa a Husserl era necesaria, en la propia dinámica de la propuesta de Heidegger, para mantener viva una *diferencia* —o quizás sería mejor decir *tensión*— que en el nivel estrictamente descriptivo no se destacaría tanto. Por eso Heidegger tiene que referirse al "contexto", a consideraciones en torno a "en el fondo" o "en último término", porque en el nivel genuinamente descriptivo apenas si se podrían observar diferencias. O para ser más precisa: no quiero decir que entre un cierto Husserl y la propuesta de Heidegger no hubiese diferencias, pues las hay, pero en buena medida son, al menos en cierto aspecto, quizás el más importante, complementarias. Precisamente de ello se trata a tal fin: de retomar las propuestas de Husserl en *Ideas II* en torno a la *actitud personalista* y mantener la atención alerta (como el propio Husserl la tenía) en torno a los *sé que, soy consciente de...*, etc. tal como comparecen bajo la lupa fenomenológica. Una aproximación descriptiva que siguiese *plenamente* el lado *noemático* asumiría por completo la descripción de Heidegger. Lo que demandaba la fenomenología descriptiva reflexiva husserliana incluiría también (y en este punto sería de mayor amplitud de miras que la fenomenología heideggeriana) un análisis *noético*, sin que ello desvirtuase la descripción de lo que, tal como lo formula Heidegger, *se da inmediatamente*. Lo que está en juego una vez más, insisto, es cómo debemos ejercitarnos con la *lupa fenomenológica*.

Fijémonos en un ejemplo que propone Husserl en *Ideas II*, texto en el que Husserl no concede ninguna preeminencia teórica a un estrato inferior cósmico. Justamente de ello se trata en la actitud personalista. Por ejemplo, en

⁴⁶ *Ibid.*, p. 88 (p. 114).

el apartado h del extenso § 56 de *Ideas II* Husserl se refiere a la percepción de las páginas de un libro (añadiré la paginación en el último fragmento que cito):

Cuando leo las “páginas y renglones” de este libro o leo en este “libro”, capto las palabras y oraciones, están ahí delante cosas físicas: el libro es un *cuerpo*, las páginas son páginas de hojas de papel, los renglones son ennegrecimientos e impresiones físicas de ciertos sitios de estos papeles, etc. ¿Capto [*erfasse ich*] esto cuando “veo” el libro, cuando “leo” el libro, cuando “veo” que está escrito, que está dicho lo que está dicho? Estoy ahí obviamente en una actitud enteramente distinta [*offenbar bin ich da ganz anders eingestellt*].

Y de inmediato Husserl insiste:

Tengo en verdad ciertas “apariciones”, la *cosa física*, los sucesos físicos en ella, aparecen, están ahí en el espacio en determinada orientación a “mi” centro de aprehensión, esto es, delante de mí, a la derecha, a la izquierda, etc., exactamente tal como si yo en mi experimentar estuviera dirigido a lo corpóreo. Pero precisamente no estoy dirigido a esto [*aber darauf bin ich eben nicht gerichtet*].

Y una vez más:

Veo lo *cósico* en la medida en que se me aparece, pero “vivo comprensivamente en el sentido [*aber ich lebe komprehendierend im Sinn*]. Y en tanto que hago esto, ante mí está la unidad espiritual [*steht vor mir die geistige Einheit*] de la oración y del nexo de oraciones, y éstas a su vez tienen su carácter, por ejemplo, la determinada peculiaridad estilística que se me impone, que distingue este libro como producto literario de otro del mismo género.

Y añade Husserl:

Ahora bien, podría decirse: con lo físicamente aparente como una primera *objetidad*, está *enlazada* una segunda, precisamente el sentido que “anima” lo físico. Pero sobre ello pregunto: ¿estoy dirigido a una segunda *objetidad*, sólo externamente vinculada con la primera? ¿No es más bien aquello a lo que estoy dirigido una unidad fusionada de un cabo a otro, que no está en absoluto *junto* a la física? [*eine durch und durch verschmolzene Einheit, die garnicht neben der pysischen steht?*].⁴⁷

Luego, Husserl prosigue con el ejemplo de una joya. Cuando se trata de percibir a otros hombres, por ejemplo, Husserl se referirá al modo en que el

⁴⁷ Edmund Husserl, *Ideen II*, pp. 236s (pp. 283s).

"sentido espiritual" está *fusionado* [*verschmolzen*] con las apariciones sensibles, y no de una mera *yuxtaposición enlazada* [*in einem verbundenen Nebeneinander*]⁴⁸. Y un poco más adelante dice Husserl, refiriéndose a la "percepción" de otro hombre que:

En cierta medida, la aprehensión no permanece en el *cuerpo*, no dirige a él su flecha, sino que lo atraviesa [...]—tampoco la dirige a un espíritu enlazado con él, sino precisamente al hombre. Y la aprehensión-de-hombre, la aprehensión de esta persona de ahí, que baila y charla y ríe divertida o discute cuestiones científicas conmigo, etc., no es aprehensión de algo espiritual hilvanado al cuerpo [*an den Leib gehefteten Geistigen*], sino la aprehensión de algo que se ejecuta a través del medio de la aparición del *cuerpo*.⁴⁹

Habría sido interesante valorar si habrían satisfecho a Heidegger estos ejemplos de Husserl, y cómo un filósofo, a la hora de describir, podría haberlo hecho con más eficacia..., pues lo cierto es que Heidegger, con su ejemplo de la cátedra, no cabe duda que también "teoriza". Y podríamos considerar —si seguimos a Heidegger— que con ello se aparta de la inmediatez originaria del vivir, que ni siquiera se plantea la posibilidad a que el propio Heidegger, en su descripción, se refiere. Pero no hace falta retorcer el argumento.

5

Podría ayudarnos a comprender a Husserl, frente a Heidegger, y respecto a lo que será una propuesta ya para concluir mi aportación, el ejemplo que puso Ortega al comienzo de su texto sobre "Unas gotas de fenomenología", incluido en *La deshumanización del arte* (1925). Se trata, a mi entender, de un ejemplo más interesante y equilibrado que el de Heidegger⁵⁰. Nos propone una escena no tan próxima como la de la cátedra para el propio Heidegger, sino más "fantasiosa", en la que a un hombre moribundo le acompañan cuatro personas: su mujer, un médico, un periodista y un pintor. Cada uno propone una versión y activa una perspectiva de lo que allí está sucediendo. Y todas las perspectivas son válidas. Mientras que Heidegger se ha situado en un ejemplo de circunmundo

⁴⁸ *Ibid.*, p. 238 (p. 285).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 240 (p. 287).

⁵⁰ José Ortega y Gasset, apartado "Unas gotas de fenomenología", en *La deshumanización del arte*, en *Obras completas*, Vol. III, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006, pp. 854-856.

comprensivamente compartido entre profesor y alumnos, y convoca a un extraño (senegalés), en el ejemplo de Ortega se trata de cuatro testigos que, con mayor o menor grado de compromiso, “comprenden”. Eso sí, añade Ortega,

Entre estos diversos aspectos de la realidad que corresponde a los varios puntos de vista, hay uno de que derivan todos los demás y en todos los demás va supuesto. Es el de la realidad vivida. Si no hubiese alguien que viviese en pura entrega y frenesí la agonía de un hombre, el médico no se preocuparía por ella, los lectores no entenderían los gestos patéticos del periodista que describe el suceso y el cuadro en que el pintor representa un hombre en el lecho rodeado de figuras dolientes nos sería ininteligible.⁵¹

Y continúa:

en la escala de las realidades corresponde a la realidad vivida una peculiar primacía que nos obliga a considerarla como “la” realidad por excelencia. En vez de realidad vivida, podríamos decir realidad humana. El pintor que presencia impasible la escena de agonía parece “inhumano”. Digamos, pues, que el punto de vista humano es aquel en que “vivimos” las situaciones, las personas, las cosas. Y, viceversa, son humanas todas las realidades —mujer, paisaje, peripecia— cuando ofrecen el aspecto bajo el cual suelen ser vividas.⁵²

Ortega ha situado la descripción en un lugar más verídico, a mi entender, que Heidegger, que se esfuerza en reconducir esa descripción a una polémica que no deja de tener su punto artificial-académico. Pues bien: pienso que un fenomenólogo “husserliano” asumiría absolutamente las tres aproximaciones: la del propio Husserl, así como las de Heidegger y Ortega, y probablemente no se sentiría afectado por el reproche heideggeriano que se dirigiese a un Husserl teoreticista, pues en verdad no ha lugar a este reproche. Lo que el Husserl de Ideas II nos recordaba es que, en efecto, como dice Ortega, se da una realidad prioritaria, si hubiese de señalarse alguna, pero no por algún criterio de cierta preeminencia teórica, sino en honor justamente a la primacía de la actitud personalista.

Es posible y más que razonable echar en falta en Heidegger, al menos por lo que se refiere a su primera época, una mayor atención a las diferentes actitudes con que nos orientamos en concreto al circunmundo en que vivimos⁵³. Se

⁵¹ *Ibid.*, p. 856.

⁵² *Idem.*

⁵³ Cfr. Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974, pp. 197-238.

comprende sobradamente el énfasis que pone, en su momento, en la existencia fáctico-cotidiana. Tal era una tarea típicamente fenomenológica, sin duda, que estaba pendiente frente a otros énfasis husserlianos, pero cabe sospechar que en su apasionada defensa, especialmente en tanto incumbencia doctrinal filosófica, Heidegger devalúa las actitudes en que se nos ha concedido afrontar la complejidad de nuestra vida. Ésta es una de las grandes lecciones del esfuerzo de fondo de Husserl en *Ideas II*. El menosprecio en que Heidegger tiene a la vida no ya reflexiva, al modo en que ésta le puede ser concedida al sabio, sino reflexiva en la propia inmediatez del vivir, no va a favor de una fenomenología de miras no sólo profundas, sino también amplias y distendidas. Ello no habría de significar devaluar su gran aportación filosófica y fenomenológica, sino ante todo una llamada de atención con vistas a respetar el pluralismo en las actitudes con que afrontamos el reto de nuestra existencia, en la medida en que es esta misma existencia la que acredita interiormente ese pluralismo, por suerte.